



Victor Alexandre Garcia

Crítica da Razão Normativa
Michel Foucault e a autoridade da razão

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro
Abril de 2019



Victor Alexandre Garcia

**Crítica da Razão Normativa
Michel Foucault e a autoridade da razão**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.
Aprovada pela comissão examinadora abaixo assinada.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Marcelo da Silva Norberto

Departamento de Filosofia – PUC- Rio

Prof. Fabiano de Lemos Britto

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof.^a Heliana de Barros Conde Rodrigues

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Rio de Janeiro, 30 de Abril de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Victor Alexandre Garcia

Graduou-se bacharel em Psicologia pela UERJ em 2015. Mestre em Psicanálise e Saúde Mental pela UERJ em 2018.

Ficha Catalográfica

Garcia, Victor Alexandre

Crítica da razão normativa : Michel Foucault e a autoridade da razão / Victor Alexandre Garcia Pires ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2019.

167 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Modernidade. 3. Foucault. 4. Habermas. I. Nunes, Rodrigo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha amada avó, Ileda de Oliveira
(*in memoriam*)

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Rodrigo Nunes – por acolher minha pesquisa, pela leitura rigorosa e sempre respeitosa do meu texto, pelos excelentes comentários, pelas preciosas indicações de leitura.

À minha mãe, Marcia Garcia – pelo amor, pelo carinho, por sempre acreditar em mim e me dar suporte nas minhas escolhas profissionais.

À minha avó Ileda de Oliveira (*in memoriam*), às minhas tias-avós Hilma de Oliveira (*in memoriam*) e Yara de Oliveira, e aos meus primos Kátia e Christiano Sydorack – por todo amor que me transmitem, pelo carinho e pelo apoio.

Ao Ádamo da Veiga – pelo amor, pela amizade, pelo companheirismo em todos os momentos da minha vida, pelos debates filosóficos que tanto influenciaram o texto desta dissertação.

Aos meus queridos amigos de longa data, em especial à Thatiana Brito, à Débora Veiga, à Mariana Kehl, e ao João Tannouri – por escolherem partilhar a vida comigo, pelo amor e pela amizade.

À Professora Heliana Conde, que nunca consigo agradecer o suficiente – pela amizade, pelo carinho, pelos sempre agradáveis cafés, por todo o conhecimento e sabedoria transmitidos ao longo desses anos.

Aos Professores Marcelo Norberto, Fabiano Lemos, Paulo César Duque Estrada e Déborah Danowski – pelos excelentes cursos que tanto têm me influenciado nos últimos anos, pelo carinho e pelo apoio a minha pesquisa.

Ao CNPq – pela bolsa de pesquisa que permitiu a realização deste trabalho.

Resumo

GARCIA, Victor. **Crítica da razão normativa**: Michel Foucault e a autoridade da razão. 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

Este trabalho investiga a relação de Foucault com a polêmica temática da “pós-modernidade”, através do debate Foucault-Habermas. “Pós-modernidade” é um conceito controverso, possuindo inúmeras leituras e caracterizações. Escolhemos o diálogo com Habermas, não apenas pela importância do filósofo alemão na cristalização desse conceito ao longo da década de 80, mas também porque ele direciona críticas diretas à filosofia foucaultiana. Habermas compreende a modernidade como um projeto inacabado, a ser resgatado e completado pelo desenvolvimento de uma racionalidade comunicativa. Sua teoria da modernidade, então, visa combater a pós-modernidade emergente, marcada pelo irracionalismo e pelo relativismo. Habermas enxerga em Nietzsche o ponto de inflexão para a pós-modernidade. A genealogia nietzschiana, método que será também o de Foucault, figura aos olhos do filósofo alemão como uma espécie de crítica devastadora da razão, que se dá nos limites exteriores da modernidade. Tratar-se-ia de uma crítica da razão *enquanto tal*, que a desmascara como mera vontade de poder e de dominação. Tentamos mostrar, então, o modo como o filósofo francês tratou do tema da modernidade. Para Foucault, se ela também se caracteriza pelo Iluminismo, é muito mais pela atitude crítica que ele desperta, do que por determinado modelo de racionalidade tido como ideal. O Iluminismo abriu a reflexão filosófica para a investigação de quem nós somos em nosso presente, do que é nossa atualidade, e consolidou o esforço de nos situarmos criticamente contra as racionalidades que nos orientam e que nos governam. Foucault enfatiza, então, a noção de maioridade kantiana: ser moderno é muito simplesmente a recusa de ser tutelado. Deste modo, toda a obra de Foucault complexifica a clássica narrativa Iluminista, que se apresenta nos termos de um progresso das Luzes, de uma luta da razão contra as sombras, do conhecimento contra a ignorância e os preconceitos, etc., mostrando que existem elementos autoritários no seio do próprio projeto da Ilustração. O Iluminismo se inscreveu na história não apenas como movimento de questionamento da autoridade da Igreja, mas também como questionamento de toda e qualquer autoridade. Se a razão moderna se torna uma nova fonte de autoridade, a crítica precisa se radicalizar em uma metacrítica, que possa dar conta das novas racionalidades que nos governam.

Palavras-chave: Modernidade, Foucault, Habermas

Abstract

GARCIA, Victor. **Critique of Normative Reason**: Michel Foucault and the authority of reason. 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

This work investigates Foucault's relationship with the polemical thematic of "post-modernity" through the Foucault-Habermas debate. "Postmodernity" is a controversial concept, that encamps numerous readings and characterizations. We chose to dialogue with Habermas, not only because of the German philosopher's importance in the crystallization of this concept throughout the 80's, but also because he criticize Foucault's philosophy directly. Habermas understands modernity as an unfinished project, yet to be rescued and completed by the development of a communicative rationality. His theory of modernity, then, aims to combat emerging postmodernity, marked by irrationalism and relativism. Habermas sees in Nietzsche the inflection point for postmodernity. The nietzschean genealogy, which will also be that of Foucault's, appears to Habermas as a kind of devastating critique of reason, that takes place on the outer limits of modernity: they both unmasks reason as a mere will to power and domination. We then try to show how the French philosopher dealt with the theme of modernity. For Foucault, if modernity is also characterized by the Enlightenment, it is much more for the critical attitude that it evokes, than for a certain model of rationality considered as ideal. Foucault argues that the Enlightenment opened the philosophical reflection for the investigation of who we are in our present, of what is our present, in a way that consolidated the effort to situate ourselves critically against the rationalities that guide us and that govern us. Foucault then emphasizes the kantian notion of adulthood: being modern is very simply the refusal to be tutored. In this sense, the whole work of Foucault complicates the classical Illuminist narrative, which is usually presented in terms of a progress of the Lights, a struggle of reason against the shadows, knowledge against ignorance and prejudices, etc., by showing that there are authoritarian elements inside the Enlightenment movement. The Enlightenment not only represents the movement of questioning the authority of the Church - it represents the questioning of all forms of authority. If modern reason becomes a new source of authority criticism must radicalize itself into a metacritical posture in the order to apprehend the new rationalities that govern us today.

Keywords: Modernity, Foucault, Habermas.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	18
1.1. Qual “pós-modernidade”?	18
1.2. Um sobrevoo pela história da “pós-modernidade”	27
1.3. Foucault e/é o Apocalipse, ou, policiando algumas bobagens	40
CAPÍTULO 2	50
2.1. Habermas e seu entorno filosófico	50
2.2. A modernidade em Habermas	68
2.3. A pós-modernidade em Habermas	77
2.4. Críticas ao pensamento foucaultiano	86
2.5. O Foucault de Habermas chega ao Brasil, ou, do debate entre Merquior e Rouanet	102
CAPÍTULO 3	109
3.1. A “governamentalidade”, a crítica, o cuidado de si	109
3.2. A herança Iluminista em Foucault, ou, como colocar Kant contra Kant	119
3.3. Foucault, Habermas e a Escola de Frankfurt	131
3.4. Foucault e a pós-modernidade	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
REFERÊNCIAS	156

*Eu não espero pelo dia em que todos os homens concordem
Apenas sei de diversas harmonias bonitas possíveis sem juízo final
Alguma coisa está fora da ordem
Fora da nova ordem mundial*

Caetano Veloso

Introdução

Esta dissertação investiga a relação de Foucault com a polêmica temática da “pós-modernidade”, através do debate Foucault-Habermas. Assim, o trabalho tem duas camadas até certo ponto independentes. “Pós-modernidade” é um conceito controverso, possuindo inúmeras leituras e caracterizações. Seria possível falar sobre Foucault e a pós-modernidade a partir da leitura marxista deste conceito, por exemplo, e da crítica que esses autores de esquerda porventura direcionaram a Foucault. Escolhemos o diálogo com Habermas por dois motivos principais: primeiro, pela importância do filósofo alemão na cristalização do conceito de pós-modernidade ao longo da década de 80 (ANDERSON, 1998/1999). Segundo, porque nele não apenas encontramos algumas das críticas mais diretas à filosofia foucaultiana, mas também porque essas críticas apontam para um suposto “irracionalismo” em Foucault.

Seria interessante acrescentarmos uma palavra ou duas que pudessem explicar ao nosso leitor como chegamos neste tema. Há já algum tempo vimos nos interessando por pensar e por problematizar a maneira com que certos pensadores rotulam o trabalho de um outro com adjetivos tais como “irracional”, “relativista”, etc., de modo a desqualificá-lo ou deslegitimá-lo. Este interesse se articula ainda com a vontade de produzir uma pesquisa sobre a história do “combate dos saberes uns contra os outros” (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 151). Afinal, qual lugar é seguro o suficiente para que dele se possa julgar um saber? Quem tem (e em que se fundamenta) a autoridade para isso? Quem está *seguro* de ter essa autoridade? Se o projeto racional nos permite uma operação desta natureza, não seria necessário reconhecer nele um aspecto autoritário?

Feyerabend - defensor do simpático “anarquismo epistemológico” ao qual Foucault (1979-1980/2014) se filia para rebatizar sua arqueologia de “anarqueologia” -, narra aos seus leitores o “estranho caso da Astrologia”. Em 1975, 186 cientistas, entre eles astrônomos, físicos, matemáticos - dezoito deles laureados com o Prêmio Nobel -, assinaram uma “Declaração” contra a Astrologia. O que surpreendeu Feyerabend (1978/2011, p. 114) foi “o tom religioso do documento, a ignorância dos argumentos e a maneira autoritária com que eles são apresentados”.

O começo da Declaração dizia: “cientistas em uma variedade de áreas estão ficando preocupados com a crescente aceitação da Astrologia em muitas partes do mundo” (FEYERABEND, 1978/2011, p. 114). O que o lembrou de uma outra introdução, a da bula papal do papa Inocêncio VIII:

realmente chegou a nossos ouvidos, não sem nos afligir com amarga tristeza (...) que muitas pessoas de ambos os sexos, sem se importar com a própria salvação, se extraviaram da Fé Católica e se entregaram aos diabos (FEYERABEND, 1978/2011, p. 115)

“Genealogia do irracionalismo” foi um dos primeiros títulos que pensamos para esta dissertação. Ele traria mais diretamente nossa atual “obsessão”¹ - à la Foucault, que dizia que não funcionava como um pensamento filosófico clássico, mas sim por “obsessões” - por pensar o gesto² com que se separam os pensamentos e saberes em “racionais” e “irracionais”. No entanto, apesar do interesse por este enfoque temático, rapidamente nos apercebemos das dificuldades que o projeto traria e da impossibilidade, neste momento, de realizarmos uma pesquisa genealógica. Acabamos optando por algo bem mais modesto: um trabalho de revisão bibliográfica acerca das críticas de Habermas a Foucault, em que a acusação de irracionalismo está incluída; e, também, uma reflexão mais geral sobre Foucault e a pós-modernidade, em que o problema da “crise da Razão” aparece.

Depois de melhor delineado o problema, foi necessário também um novo título. Optamos por um não menos pomposo, que ainda guardasse algo dessa inquietação originária, mas que não se comprometesse com a tarefa de dar-lhe seu justo conteúdo: “Crítica da razão normativa - Michel Foucault e a autoridade da razão”. Toda esta dissertação pode ser entendida como prelúdio a um texto futuro, um texto que por enquanto só existe virtualmente, em nossa imaginação, mas que talvez algum dia venha a ser escrito.

Em Habermas, o mecanismo que opera a separação dos saberes em racionais e irracionais fica, de certo modo, visível. Se identificamos uma racionalidade como sendo “a” Razão, tudo o que é diferente dela passa a figurar como irracional. Para

¹ “Eu não tenho absolutamente um pensamento, eu não funciono como um pensamento filosófico clássico (...). Eu não tenho pensamento, tenho obsessões. Me coloco questões. Há algumas coisas que me perturbam, que me atormentam, me inquietam....” (FOUCAULT apud RODRIGUES, 2016, p. 110).

² A pesquisa histórica foucaultiana se interessa justamente por entender os gestos de separação que instituem dois lados. De acordo com Foucault (1977/2011c, p. 239): “é preciso passar para o outro lado - o “lado correto” - mas para procurar se desprender destes mecanismos que fazem aparecer dois lados, para dissolver esta falsa unidade, a “natureza” ilusória deste outro lado de que tomamos o partido. É aí que começa o verdadeiro trabalho, o do historiador do presente”.

falarmos em “irracionalismo” precisamos eleger *uma* racionalidade. Deste modo, a questão levantada pelo professor Bento Prado Jr. (2004, p. 26) nos parece chegar ao cerne do problema: “alguém já se proclamou irracionalista sinceramente ou sem ironia?”. O irracionalista é sempre o outro e nós somos sempre o irracionalista de alguém.

Foucault, ao longo de toda sua obra, jamais qualificou um pensamento (ou um conjunto de discursos) de irracional, de supersticioso ou de ideológico. Ao contrário, em *As Palavras e as Coisas*, por exemplo, notamos todo seu esforço em captar a racionalidade por trás da “episteme da semelhança”, que ele identifica no período do Renascimento (FOUCAULT, 1966/2011). Ali, palavras e coisas pareciam se fundir; tudo ressoava em tudo, e o mundo era entendido como uma grande prosa. Mas justamente diante de autores cujo adjetivo “supersticiosos” nos vem facilmente na ponta da língua, Foucault (1966/2011) destrincha a lógica de um saber que se caracterizava por ter de interpretar o texto do mundo, em suas muitas e complexas conexões, semelhanças e analogias.

Também em *Vigiar e Punir*, Foucault (1975/2012) se recusa a tratar os suplícios como sendo da ordem de uma brutalidade irracional (muito embora ele reconheça que possa parecer assim aos olhos prisionais modernos). “Inexplicável, talvez, mas certamente não irregular nem selvagem. O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei” (FOUCAULT, 1975/2012, p. 35). Foucault evidencia nos suplícios a existência de uma racionalidade meticulosa, a necessidade de um cálculo perfeito a partir de regras específicas, de modo a correlacionar “o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas” (FOUCAULT, 1975/2012, p. 36).

Assim, em entrevista tardia em que aborda diretamente seu método historiográfico, o filósofo afirma:

Não creio que se possa falar de “racionalização” em si, sem, de uma parte, supor um valor razão absoluto e sem se expor, de outra, a pôr um pouco de qualquer coisa sob a rubrica das racionalizações. Penso que é preciso limitar essa palavra a um sentido instrumental e relativo. A cerimônia dos suplícios públicos não é mais irracional em si que o encarceramento em uma cela; mas ela é irracional em relação a um tipo de prática penal que fez aparecer uma nova maneira de visar, através da pena, a certos efeitos, de calcular sua utilidade, de lhe encontrar justificações, de graduá-la etc. Digamos que não se trata de aferir práticas com a medida de uma racionalidade que as faria apreciar como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas, antes, de ver como formas de racionalizações se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali. Pois é

verdade que não há “práticas” sem um certo regime de racionalidade (FOUCAULT, 1980/2015b, p. 335)

Como vemos, essas várias racionalidades que ele identifica não dizem respeito a um conceito transcendente de razão, mas sim a lógicas presentes em práticas históricas concretas. Elas se opõem tanto à concepção weberiana de “racionalização” como processo universal, como categoria global de interpretação, quanto às concepções totalizantes dos períodos históricos (do tipo “*Zeitgeist*”). É o que permite Foucault não incorrer em um juízo normativo e, ao mesmo tempo, analisar experiências singulares (loucura, sexualidade, delinquência, etc.) e acompanhar suas transformações históricas. Se não há uma racionalidade unitária, também não há sentido em falar de ideologia, falsificação de consciência, irracionalismo, etc., restando apenas a análise crítica das diferentes pretensões de verdade e de moralidade por trás de cada discurso.

Foucault tentou incorporar o paradigma de Habermas em algumas poucas ocasiões da sua própria produção intelectual.³ Curiosamente, Habermas não teve a mesma generosidade para/com o paradigma de Foucault. Justamente por tratar de racionalidades - no plural -, o filósofo francês talvez tivesse mais facilidade do que o colega alemão em aceitar um pluralismo de atividades críticas, a querer articular seus méritos e debater suas diferenças. No lugar de reduzir o pensamento de um autor ao irracional, Foucault acreditava que seria mais interessante buscar compreender como as soluções teóricas que cada pensamento constrói respondem a diferentes tipos de problematização:

Trata-se (...) de um movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções **decorrem de uma forma específica de problematização** (FOUCAULT, 1984/2015, p. 227 - grifo nosso)

Foucault (1984/2014a) sempre fugiu das polêmicas, pois desconfiava fortemente que nada de muito positivo poderia advir do tipo de diálogo que ela coloca em cena. O polemista é aquele que “se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por definição, está excluído” (FOUCAULT, 1984/2014a, p. 220). Seu objetivo é “fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o portador manifesto” (FOUCAULT, 1984/2014a, p. 220). Alguns autores travam discussões filosóficas e políticas como se trava uma guerra, e Foucault reconhecia este cenário

³ Conforme veremos no capítulo 3.

com tristeza. Ele não está propondo, é claro, que ignoremos as diferenças entre as perspectivas - que por vezes são colossais -, mas justamente que possamos debatelas.⁴ Afinal, pelo menos a princípio todo pensamento crítico quer mais ou menos a mesma coisa: realizar um bom diagnóstico do presente que nos permita combater relações de poder.

Indo na contramão da polêmica, Foucault queria discutir assuntos políticos sem se valer do “modelo da guerra”, sem identificar “ideias diferentes como um inimigo de classe, contra o qual é preciso se bater até a vitória” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 346). Ele identifica uma espécie de “narcisismo das pequenas diferenças” - para aproximar sua leitura a respeito da polêmica de um termo de Freud⁵ - presente em alguns debates filosóficos e/ou políticos. Foucault não emprega o conceito freudiano de “narcisismo”, é claro, mas podemos perceber que é de algo parecido que ele está nos falando:

Essa luta que se trava contra o inimigo não é, no fundo, uma maneira de dar um pouco de seriedade a pequenas disputas sem grande importância? Os intelectuais não esperam, pela luta ideológica, dar-se um peso político superior aquele que têm na realidade? Será que o sério não seria, antes, fazer pesquisa uns ao lado dos outros, divergindo um pouco? (FOUCAULT, 1980/2013, p. 347)

Esta citação, bem como a associação que fizemos entre Foucault e o tema do narcisismo, nos lembra de um interessante comentário de Paul Veyne sobre o filósofo. Veyne afirma que Foucault realizou (com Nietzsche) uma espécie de “ferida narcísica” na filosofia:

Foucault rompe assim com uma centenária tradição que faz da filosofia o pensamento da humanidade, a luz que acompanha o gênero humano ao longo de sua jornada, e do filósofo a cabeça pensante desse grande corpo. O pensamento de uma época não tem seu lugar de escolha em suas formas redobradas, na filosofia (...): a história humana não depende da história da filosofia (VEYNE, 2000/2004, p. 49)

O discurso filosófico/intelectual, afinal, não seria tão importante quanto costumam pensar alguns de seus autores, e os filósofos não são “a cabeça pensante da humanidade”. “Há mais ideias na terra, afirma Foucault, do que imaginam os intelectuais. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais

⁴ Em uma das ocasiões em que rejeita a “polêmica”, Foucault (1978/2013c, p. 256-257) afirma: “Penso com nostalgia em uma discussão cuja função seria menos de reduzir as ideias aos seus autores, os autores aos combatentes e a luta a uma vitória do que multiplicar as hipóteses, os campos, as questões, os interlocutores, clareando as diferenças que os separam e, então, as dimensões da pesquisa”.

⁵ De acordo com Freud (1918/2019, p.164), são “(...) justamente as pequenas diferenças, em meio à semelhança com todo o resto, [que] fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade (...)”.

apaixonadas do que delas podem pensar os políticos” (FOUCAULT, 1978/2012, p. 125). Não é que o mundo seja conduzido por ideias, ele ressalta, mas é porque o mundo tem ideias, porque ideias são constantemente produzidas, “que ele não é conduzido passivamente segundo aqueles que o dirigem ou que gostariam de ensiná-lo a pensar de uma vez por todas” (FOUCAULT, 1978/2012, p. 125).

Se Foucault pode dizer algo assim é justamente por lidar com várias racionalidades. E também, claro, porque preferia estar atento às relações de poder - estar lá onde as coisas acontecem -, do que teorizar sobre as condições universais da comunicação, da razão, ou do que quer que seja. “É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força” (FOUCAULT, 1978/2012, p. 125). Como intelectual, seu lugar privilegiado de trabalho era o arquivo, onde podia fazer a história das histórias invisíveis, dos invisíveis da história, cujas existências só chegaram até a nós porque foram vigiadas, punidas, internadas, tratadas. De fato, a história das vidas infames, dos personagens inglórios, parecia lhe interessar muito mais do que as grandes narrativas da humanidade, e mesmo do que a produção de uma filosofia do universal.

Ora, conforme veremos, o debate acerca da pós-modernidade é atravessado de ponta a ponta tanto pelo tom de polêmica quanto pela problemática da “crise da Razão”. De acordo com Bento Prado Jr. (2004, p. 26): “a questão da crise da Razão aparece, hoje, também, na polêmica entre modernos e pós-modernos, universalistas e relativistas, racionalistas e irracionais”. Qualquer autor que trate das racionalidades no plural não pode conceber algo como uma “crise da Razão”. Além de seu desgosto pela polêmica, este certamente foi o grande motivo pelo qual Foucault jamais trabalhou com o conceito de “pós-modernidade” - mesmo conhecendo bem o debate, ele se recusou a fazer parte dele.

Dividimos nosso trabalho em três capítulos. O primeiro, mais curto, realiza um sobrevoo no conceito de “pós-modernidade”. Nosso objetivo foi muito mais o de mostrar as diferentes concepções que este polêmico conceito recebeu e recebe até hoje, do que aderir e/ou defender qualquer uma delas. Por esta razão, as únicas conceituações da pós-modernidade que aprofundamos foram as de Lyotard, Habermas e Jameson. O motivo de termos privilegiado esses três autores é simples:

tratam-se, com efeito, dos principais nomes que estruturam o debate (ANDERSON, 1998/1999).

Finalizamos o capítulo 1 com um subcapítulo irônico, em que apresentamos leituras exageradas que estabelecem uma relação causal direta entre a filosofia francesa contemporânea (sobretudo nos nomes de Lyotard, Foucault e Derrida), e a assunção da pós-modernidade em sua faceta de “pós-verdade”. Acusar o pensamento foucaultiano/derridiano/lyotardiano, ou mesmo sua “institucionalização”, de conduzir ao relativismo nos parece um *gadget* sofisticado bastante interessante. No entanto, trata-se de um discurso que vem ganhando força, por mais disparatado que seja.

O capítulo 2 ficou inteiramente dedicado à análise das posições de Habermas. Buscamos apresentar, ainda que de forma sucinta, o cerne de seu pensamento. Percorremos sua leitura da modernidade, sua leitura da pós-modernidade, e desenvolvemos pormenorizadamente a crítica que ele dirige a Foucault. *O Discurso Filosófico da Modernidade* foi o livro central para nós. Nele, o frankfurtiano apresenta sua crítica à filosofia francesa contemporânea, buscando mostrar como esses autores herdaram o irracionalismo que já estaria presente em Nietzsche, seja via Heidegger (como seria o caso de Derrida), seja via Bataille (como seria o caso de Foucault). Finalizamos este capítulo mostrando como as críticas de Habermas ressoaram em autores brasileiros, podendo serem encontradas no livro de José Guilherme Merquior, intitulado *Foucault ou o niilismo de cátedra*.

Por último, o capítulo 3 aborda exclusivamente o pensamento foucaultiano. Nosso objetivo foi menos o de responder às críticas de Habermas (embora, de certo modo, também o tenhamos feito), e mais o de tentar mostrar que se tratam de duas diferentes problemáticas: Habermas quer defender um determinado projeto de modernidade; ao passo que Foucault, por sua vez, entende a modernidade enquanto atitude crítica. Focamos na produção de Foucault que vai de 1978 até a sua morte, em 1984. Neste período, o filósofo passa a utilizar o termo “governo” para enfatizar o poder enquanto condução das condutas, enquanto ação sobre a ação dos outros (FOUCAULT, 1982/2013). Ao mesmo tempo, ele começa a situar o projeto geral de seu pensamento no seio da modernidade. Através de uma leitura bastante particular de Kant, Foucault se insere na tradição da crítica, entendendo a herança Iluminista como sendo a do questionamento das autoridades que visam nos governar *de determinado modo*.

Finalizamos esse último capítulo com breves reflexões sobre Foucault e o tema da mais geral da pós-modernidade, pois acreditamos que as discussões que o filósofo francês realiza durante o último período de sua produção intelectual permitem ultrapassar, oportunamente, a distinção entre “modernidade” e “pós-modernidade”. Ele explicita que o Iluminismo se inscreveu na história não apenas como movimento de questionamento da autoridade da Igreja, mas também como questionamento de toda e qualquer autoridade. Se a razão moderna se torna uma nova fonte de autoridade, a crítica precisa se radicalizar em uma metacrítica, que possa dar conta das novas racionalidades que nos governam.

Ao criticar a concepção moderna de loucura como doença mental, a racionalidade moderna das prisões, a concepção moderna de sexualidade, os saberes modernos que investem no homem como objeto epistemológico, toda a obra de Foucault pode ser compreendida como uma complexificação da clássica narrativa Iluminista que usualmente se apresenta nos termos de um progresso das Luzes, de uma luta da razão contra as sombras, do conhecimento contra a ignorância e os preconceitos, etc. Sua obra demonstra que existem elementos autoritários no seio do projeto racional da Ilustração.

Ela [a genealogia] tem de dismantelar o que na época (e, aliás, no século XIX e ainda no XX) foi descrito como o progresso das Luzes, a luta do conhecimento contra a ignorância, da razão contra as quimeras, da experiência contra os preconceitos, dos raciocínios contra o erro, etc. Tudo isso, que foi descrito e simbolizado como a caminhada do dia dissipando a noite, é disso que é preciso acho eu, livrar-se. É preciso, em compensação, perceber no curso do século XVIII, em vez dessa relação entre dia e noite, entre conhecimento e ignorância, algo muito diferente: um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros (...) (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 150-151)

Capítulo 1

1.1. Qual “pós-modernidade”?

Mesmo sem encontrar uma definição estável, o termo “pós-modernidade” tem se firmado cada vez mais como diagnóstico de nosso momento atual. Não há grandes consensos acerca do que seria essa época, se existem ou não elementos que caracterizam o fim da modernidade, e se esse fim seria algo de positivo ou de negativo. Atravessando todas as perspectivas está a tentativa de dar conta das várias mudanças sociais ocorridas nas últimas décadas, que Lipovetsky (2004, p. 52) põe nos seguintes termos:

Rápida expansão do consumo e da comunicação de massa; enfraquecimento das normas autoritárias e disciplinares; surto de individualização; consagração do hedonismo e do psicologismo; perda da fé no futuro revolucionário; descontentamento com as paixões políticas e as militâncias – era mesmo preciso dar um nome à enorme transformação que se desenrolava no palco das sociedades abastadas, livres do peso das grandes utopias futuristas da primeira modernidade

Os autores parecem concordar em apenas um ponto: a tradição universalista moderna cede cada vez mais lugar para uma fragmentação dos discursos, o que se traduziria diretamente em mudanças sociais, comportamentais e culturais. Chega-se a uma crise da Verdade - com maiúscula -, que desemboca em uma crise na autoridade das ciências, e em uma crise das grandes utopias. David Harvey (1990/1992, p. 49) caracteriza a pós-modernidade como sendo a “total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico”, e afirma ainda que os autores pós-modernos, Foucault incluso, são justamente aqueles que não procuram criticar esses aspectos, mas os aceitam e os subscrevem em suas teorias: “o pós-modernismo nada, e até se esboja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse”.

Sem encontrar definição ou avaliação estáveis, o tema da “pós-modernidade” tem figurado entre os tópicos mais polêmicos do pensamento contemporâneo. “Polêmica”: palavra de origem grega, em cuja raiz encontramos o vocábulo “guerra” (*pólemos*). O debate acerca da pós-modernidade organiza uma verdadeira arena de combate: não denota a simples disputas em torno de uma mesma questão - com suas controvérsias e divergências -, mas também brigas e

discordâncias hostis entre os teóricos. Basta observarmos, para ficarmos restritos, neste momento, a apenas um exemplo, as diversas interpretações que Maio de 68 suscitou e suscita até hoje. Em *Pensamento 68*, Luc Ferry e Alain Renaut (1985/1990) compreendem o movimento como uma espécie de paradigma da pós-modernidade, qualificam-no negativamente como anti-humanista, e ainda insinuam uma suposta influência teórica vinda dos pensadores franceses contemporâneos (Lacan, Foucault, Derrida, etc.).

A polêmica a respeito da pós-modernidade teve início no final dos anos 70, com a publicação do texto de Lyotard sobre *A condição pós-moderna*. O livro encetou debates inflamados no cenário intelectual da Europa ocidental e da América do Norte, sobretudo nas duas décadas seguintes. O ensaio de Lyotard (1979/2018), conforme veremos, *não buscava descrever a totalidade de uma época*, mas apenas abordar as transformações na transmissão do saber nas chamadas “sociedades pós-industriais”. Ele identificou uma espécie de fim dos grandes discursos racionais que permitiam enodar a totalidade do real, e apontou esse fim como sendo consequência direta das transformações tecnológicas e da evolução do próprio campo científico. Uma das questões centrais, talvez, seja a de compreender como que a pós-modernidade, de um diagnóstico acerca da transmissão dos saberes, tornou-se uma ideologia que se erige em visão de mundo, transformou-se em uma espécie de capítulo da filosofia da história.

Certamente todo um contexto histórico, que inclui o fim do “socialismo real” (simbolizado pela queda do muro de Berlim, em 1989), influenciou para que a discussão a respeito da pós-modernidade ganhasse ainda mais fôlego, e para que ela passasse a ser entendida como uma espécie de epocalidade geral. Com o estabelecimento definitivo do capitalismo, vimos aparecer autores do campo liberal propondo que a história teria finalmente chegado ao fim (FUKUYAMA, 1992/2015). O campo marxista, por sua vez, responde a esse momento tentando entender uma época que não mais se orienta pelos ideais revolucionários modernos⁶, o que resulta na compreensão da pós-modernidade como uma lógica cultural (JAMESON, 1991), ou como a assunção de uma ideologia (EAGLETON, 1996/1998).

⁶ O mais atual slogan do marxismo parece ser aquele, proposto por Jameson e utilizado com frequência por Slavoj Žižek, de que atualmente é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo.

Em um texto posterior, Lyotard (1987) faz uma autocrítica, e propõe abandonar o termo “pós-modernidade”. Ele afirma que os prefixos “pré” e “pós”, que apontam para um “antes” e um “depois”, se comprometem demasiadamente com a tradição metafísica da identidade:

é impossível se apossar de um "agora", que está sempre desaparecendo, atraído pelo que chamamos de fluxo de consciência, vida, seres, eventos e afins, de modo que é sempre tarde demais e cedo demais para entender algo como um "agora" identificável. “Tarde demais” designa um excesso no desaparecimento, “cedo demais” designa em um excesso no aparecimento. Um excesso em relação a quê? Em relação à identidade, ao projeto de agarrar e reconhecer um “estar aqui e agora” (LYOTARD, 1987, p. 3)

Como vemos, Lyotard recusa expressamente a assimilação do termo como sendo a caracterização lógica de um período, ou como sendo a ideologia de uma época. Ele percebeu que após a publicação de *A condição pós-moderna* a palavra tornou-se muito rapidamente sinônimo de ultrapassagem da modernidade e de renúncia ao projeto da Ilustração. Sua definição passa cada vez mais a remeter ao “após” de uma época moderna considerada prescrita. Opta, então, pela expressão “*re-writing modernity*”, e afirma que a pós-modernidade não é uma nova idade, mas sim “a reescritura de algumas características que a modernidade tentou ou pretendeu reivindicar, particularmente a de fundar sua legitimação sobre o propósito da emancipação geral da humanidade” (LYOTARD, 1987, p. 8-9). As tecnologias reescreveram a modernidade, tal como se ela tivesse apenas assumido novas feições e “recomeçado”.

Certamente que o prefixo “pós”, presente no termo “pós-modernidade”, coloca inúmeros problemas. Em sintonia com a autocrítica lyotardiana, podemos levantar vários outros questionamentos. Como devemos definir a modernidade para chegarmos a propor sua ultrapassagem? A ideia de uma modernidade homogênea, advinda de uma história unificada e linear, não seria problemática? A história, afinal, não é sempre contada do ponto de vista dos vencedores, conforme demonstrou Walter Benjamin (LÖWY, 2005) em suas reflexões sobre o conceito de história? E se identificamos a “pós-modernidade” com uma nova fase do capitalismo, e se o capitalismo, tal como nos convidam a pensar Deleuze e Guattari (1972/2011), se metamorfoseia e tem sempre seus limites alargados, não estaríamos, bem ao contrário, presos em uma modernidade infinita? Com relação ao aparecimento das ciências, Foucault (1975-1976) não demonstrou que o século XVIII foi atravessado por uma luta de saberes muito mais complexa do que a

simples oposição “conhecimento” *versus* “ignorância”, “Luzes” *versus* “sombra”, da narrativa iluminista? Questões abissais.

Em todo caso, no momento em que a “pós-modernidade” passa a ser entendida como um novo período histórico, ou como determinada ideologia, vemos aqueles que trabalham com essa noção começarem a se situar diante dela. Surgem, então, autores que defendem a pós-modernidade e que exaltam suas principais características. Surgem, no polo oposto, autores que defendem a modernidade - defesa essa que vai desde a clássica leitura habermasiana, que a compreende como um projeto inacabado, até as visões nostálgicas, conservadoras, que afirmam a necessidade de um retorno aos valores tradicionais, que apelam à ordem e à autoridade. Um dos exemplos mais ilustrativos da crítica da pós-modernidade pelo viés do conservadorismo pode ser encontrado na historiadora americana Gertrude Himmelfarb. A autora defende a Era Vitoriana como paradigma da modernidade, encontrando nela os elementos para sua crítica social. Em sintonia com os ideais neoliberais de Margaret Thatcher, ex-primeira ministra do Reino Unido, Himmelfarb defende a independência e a autonomia dos indivíduos contra o *welfare State*. Aposta, também, nos valores de virtude próprios da modernidade vitoriana como forma de se contrapor ao relativismo cultural e moral que, em sua leitura, tem propiciado a degeneração da sociedade, aparente nos movimentos contraculturais iniciados na década de 60 e na pós-modernidade (HIMMELFARB, 1995 e 2017).

Existem ainda várias outras leituras críticas da pós-modernidade - conservadoras e não conservadoras. Ela é entendida como a assunção de um perigoso relativismo irracional (HABERMAS, 1985/2000), como assunção de uma cultura do narcisismo (LASCH, 1983), do hedonismo (BELL, 1976), como tendo propiciado o declínio do homem público (SENNETT, 1988). Em *Simulacro e Simulação*, Jean Baudrillard (1981/1991) alega que na pós-modernidade a realidade e o real são substituídos por símbolos e signos. No tocante à ênfase pós-moderna nos discursos como substituições do real, temos mais recentemente o movimento intitulado “virada especulativa”, que visa retornar “à realidade ela mesma” (BRYANT, SRNICEK e HARMAN, 2011, p. 3), como modo de combater o “adeus” que a pós-modernidade teria dado aos fatos (FERRARIS, 2016).

Tanto no campo acadêmico quanto no campo extra-acadêmico, encontramos inúmeros autores que compreendem a pós-modernidade como sendo uma *crise da verdade*, como a sendo a assunção de um era do relativismo

generalizado.⁷ Para estas leituras, a pós-modernidade seria marcada pela ideia de que não há verdade objetiva, abstrata, independente dos contextos; que toda verdade é relativa e específica de determinada situação. Mais recentemente, assistimos ao aparecimento de uma série de discursos que falam do problema das *Fake News* e da emergência de uma cultura da “pós-verdade” (D’ANCONA, 2018). Vale lembrar que a “pós-verdade” foi eleita pelo dicionário Oxford, em 2016, como a palavra do ano.⁸ Na era da “pós-verdade”, os fatos objetivos seriam menos influentes na formação da opinião pública do que as crenças e os afetos pessoais. Este cenário possibilitaria, por exemplo, a eleição de candidatos políticos importantes que se valem de discursos quase que inteiramente mentirosos, mesmo quando essas mentiras são denunciadas pela mídia consagrada.⁹

Há também os vários autores da esquerda mais estritamente marxista, como Jameson (1991), Harvey (1990/1992), Eagleton (1996/1998), Zizek (1996), etc. Para eles, a pós-modernidade representa um novo estágio do capitalismo. Ela é a expressão cultural, sociológica e ideológica das determinações materiais de uma nova infraestrutura econômica. No que tange ao seu papel enquanto ideologia, Zizek (1996, p. 22) afirma:

quando denunciarmos como ideológica a própria tentativa de traçar uma linha demarcatória clara entre a ideologia e a realidade efetiva, isso parece impor, inevitavelmente, a conclusão de que a única postura não ideológica consiste em renunciar à noção mesma de realidade extra-ideológica, e em aceitar que tudo com que lidamos são ficções simbólicas, com uma pluralidade de universos discursivos, e nunca com a “realidade” - mas essa solução “pós-moderna”, rápida e astuta, é a ideologia por excelência

Para os autores marxistas, a pós-modernidade seria marcada por uma *crise das utopias*. A grande aposta marxista em uma revolução capaz de emancipar o homem da alienação capitalista parece não estar mais na ordem do dia. No campo sociocultural, assistimos a assunção de novas formas de resistência, que expressam essa fragmentação das categorias universais. As lutas políticas em torno da figura

⁷ Veremos vários exemplos no subcapítulo 1.3.

⁸ <https://g1.globo.com/educacao/noticia/pos-verdade-e-eleita-a-palavra-do-ano-pelo-dicionario-oxford.ghtml>. Acessado em: 12/11/18.

⁹ Fazemos referência aqui à eleição de Donald Trump, em larga medida responsável pela popularização do termo “Fake News”. Em 2017, o famoso jornal americano *The New York Times* publicou uma reportagem denunciando as diversas mentiras presentes em seus discursos, que vão desde a deturpação de números até a invenção de fatos que nunca ocorreram : <https://www.nytimes.com/interactive/2017/06/23/opinion/trumps-lies.html?mcubz=0>. Acessado em: 12/11/18

universal do proletariado diminuiriam significativamente de importância, dando lugar às lutas identitárias dos negros, das mulheres e dos LGBTs, etc.

No lado oposto, entre aqueles que se entusiasmam com a pós-modernidade, também encontramos os mais diferentes autores e abordagens. O sociólogo francês Michel Maffesoli identifica nela a ruptura com os três principais alicerces da modernidade, que foram, segundo ele, o sujeito, a racionalidade e o progressivismo. Curiosamente, Maffesoli vai na contramão da interpretação usual por parte dos críticos da pós-modernidade, que a consideram marcada por um individualismo acentuado. O sociólogo sustenta que ela seria caracterizada justamente pelo declínio do individualismo, pela emergência de uma lógica do comum e pela emergência de tribos urbanas - que apontariam para a necessidade de identificação e pertencimento a um grupo (MAFFESOLI, 1988/1998). Na pós-modernidade renasceria, também, a ênfase nas emoções, em uma razão sensível (MAFFESOLI, 1996/1998). No lugar do progressivismo moderno, teríamos, agora, uma acentuação do presente, do hedonismo. Ele compreende, então, que o racionalismo moderno, com sua estrutura vertical, começaria a ceder lugar para uma maior tolerância entre as pessoas, para a reversibilidade e para a horizontalidade das trocas.

Ainda no campo da sociologia, podemos citar também o português Boaventura de Sousa Santos. Santos (1994/1999), apesar de se autodeclarar pós-moderno, distingue entre o que ele chama de “pós-modernidade de oposição” e “pós-modernidade de celebração”. A primeira, aquela a qual o autor se perfila, identifica os limites da modernidade, mas não faz pouco caso de suas promessas. Compreende que essas promessas não podem ser realizadas nos moldes em que se apresenta a modernidade, ou seja, no interior de um sistema capitalista. A segunda, por sua vez, celebra o fim da modernidade, pois não vê nenhum lugar para as suas promessas, entendendo que elas “não foram nem podem ser cumpridas” (SANTOS, 1994/1999, p. 35).

Afirma, então, que a ideia de pós-modernidade sempre lhe pareceu como uma forma de crítica mais radical do que aquela encontrada na modernidade. Crítica essa que poderia atingir a própria modernidade, e que teria o potencial de não converter “a ideia de transformação emancipatória da sociedade numa nova forma de opressão social” (SANTOS, 2008, p. 17). É precisamente neste ensejo que o livro *Introdução a uma ciência pós-moderna* defende um novo paradigma para as ciências: paradigma esse que possa contar com uma abordagem menos dogmática

e mais capaz de dialogar com os anseios do senso comum (SANTOS, 1989/2000). O autor também questiona a verdade como absoluto, reiterando sua relação com os discursos.¹⁰

A pós-modernidade também influenciou o campo da historiografia.¹¹ Segundo Barros (2018, p. 35), podemos seguir seus rastros tanto na “fragmentação da História em uma multiplicidade de temáticas” como na “partilha do discurso historiográfico em um enorme campo de historiografias parciais, desligadas de um projeto maior de religação do saber histórico em relação às demandas de uma compreensão totalizante da sociedade”. Haveria, então, uma crise na História e, sobretudo, uma crise nas abordagens totalizantes desta disciplina, que buscavam constituir um sistema, e que procuravam a verdade ou o sentido do passado.

Assim, ainda segundo Barros (2018), encontramos historiadores que reivindicam a pós-modernidade como método fecundo de trabalho. É o caso de Hayden White (1991), cuja defesa da escrita da história como atividade próxima do gênero literário inflamou o campo da historiografia. Barros menciona também o polêmico artigo de Frank Ankersmit (2001), *História e pós-modernismo*, que sustenta uma fragmentação da história no lugar da clássica “tradição essencialista” que procura a essência do passado.¹² Em ambos os casos observamos que a discussão gira em torno do problema da verdade. Ankersmit (2001) questiona diretamente a separação, tão pacificamente proposta e aceita, entre o “conteúdo” historiográfico e o “estilo” do historiador.

Os exemplos que acabamos de dar, contendo abordagens mais e menos críticas a respeito da pós-modernidade, por hora são suficientes para caracterizar o que está em jogo. Seria verdadeiramente impossível tratar de todos os autores influenciados por este conceito. No entanto, ainda é necessário ressaltar que a

¹⁰ “Se a verdade é o resultado, provisório e momentâneo, da negociação de sentido que tem lugar na comunidade científica, a verdade é intersubjetiva e, uma vez que essa intersubjetividade é discursiva, o discurso retórico é o campo privilegiado da negociação de sentido. A verdade é, pois, o efeito de convencimento dos vários discursos de verdade em presença. A verdade de um discurso de verdade não é algo que lhe pertença inerentemente, acontece-lhe no decurso do discurso em luta com outros discursos (...)” (SANTOS, 2000, p. 109)

¹¹ Para uma leitura integral desta temática, cf. Barros, 2018.

¹² “Através da historiografia pós-modernista, encontrada especialmente na história das mentalidades, uma ruptura é feita, pela primeira vez, com essa tradição essencialista centenária — e digo imediatamente, para evitar qualquer *pathos* ou exagero, que aqui me refiro a tendências e não a rupturas radicais. A escolha recai não sobre o tronco nem sobre os galhos, e sim sobre as folhas da árvore. Na visão pós-moderna da História, a meta não é mais a integração, síntese e totalidade; as migalhas históricas são o centro das atenções” (ANKERSMIT, 2001, p. 128)

própria existência da pós-modernidade não é ponto pacífico. Anthony Giddens (1990/1991), por exemplo, não vê evidências suficientes para caracterizar uma ruptura total com a modernidade, preferindo falar nos termos de uma “alta modernidade”. Lipovetsky (2004), por sua vez, argumenta que não estaríamos em uma pós-modernidade, mas sim em uma “hipermodernidade”. Zygmunt Bauman, que inicialmente falava em “pós-modernidade” (BAUMAN, 1997/1998), acabou por privilegiar o conceito de “modernidade líquida” (BAUMAN, 1999/2001). Todos esses autores reconhecem que passamos por mudanças importantes nos últimos tempos, mas preferem não utilizar o prefixo “pós”. E não poderíamos deixar de mencionar o antropólogo francês Bruno Latour e seu argumento de que sequer chegamos a ser modernos, pois a pressuposição moderna, de separar radicalmente a natureza da cultura, jamais teria se concretizado (LATOUR, 1991/2013).

Haveria, ainda, autores que simplesmente não trabalham a partir da problemática levantada pela pós-modernidade, como seria o caso de Deleuze¹³, Derrida e de Foucault. É claro que aqueles que defendem a existência da pós-modernidade como período histórico, ou como ideologia, poderão dizer que esses autores não a reconhecem justamente por fazerem parte dela. Eles seriam a pós-modernidade *ela mesma*, um de seus efeitos diretos, e, quiçá, os responsáveis por preparar o solo que viria a sustentá-la. Parece exagerado culpabilizar diretamente um ou mais filósofos pelo que seria a lógica de uma época. Pois bem: mais à frente apresentaremos alguns discursos que fazem justamente isso, e que colocam a pós-modernidade diretamente na conta da filosofia francesa contemporânea.

Veremos, nesta dissertação, que Foucault jamais trabalhou com o termo “pós-modernidade”, mesmo conhecendo bem o debate. No entanto, não é possível deixar de reconhecer que esse debate se inscreve perfeitamente na mesma tradição que foi a dele: a tradição do pensamento crítico. Os vários esforços de defini-la podem ser compreendidos como interpretações acerca das dinâmicas e do funcionamento do presente. Tratam-se de diversas tentativas de “diagnosticar o presente”, atividade que Foucault (1968/2016, p. 69) definia como sendo o esforço de fazer ver o visível, de fazer ver “o que está próximo demais de nosso olhar para que possamos ver, o que está aí bem perto de nós, mas que nosso olhar atravessa

¹³ “Em Deleuze não se ouvirão lamúrias ou profecias sobre o fim do sujeito ou da História, da Metafísica ou da Filosofia, da totalidade ou das metanarrativas, do social, do político, do real ou mesmo das artes” (PELBART, 2010)

para ver outra coisa”. “Diagnosticar o presente” nunca é tarefa fácil, o que talvez explique a polissemia de interpretações que rodeia esse conceito.

Ora, se definirmos como “pós-moderno” toda e qualquer crítica da modernidade, certamente precisaremos incluir Foucault no hall dos pensadores pós-modernos. O filósofo francês não poupou críticas às principais instituições surgidas na modernidade e aos principais alicerces da filosofia moderna. Poderíamos mencionar, para ficarmos restritos a um único exemplo, a noção foucaultiana de produção de subjetividade, que já influenciou inúmeros discursos, sobretudo no campo dos estudos sobre o gênero. Esta noção claramente se opõe ao clássico conceito moderno de sujeito, compreendido como uma estrutura universal relativa ao conhecimento, à ação, à moral. Falar em termos de produção de subjetividade é propor que o sujeito tem uma história e que a subjetividade é produzida no interior de certos discursos e de certas práticas historicamente datadas.¹⁴ A partir daí, desponta nos estudos sobre o gênero a noção de “performatividade”¹⁵, classificada por alguns autores como tipicamente pós-moderna (HARVEY, 1990/1992).

Se definirmos como “pós-moderno” todo saber que não busca mais uma totalização, toda filosofia que recusa estabelecer as bases de um pensamento universal, teremos também que incluir Foucault na então chamada “pós-modernidade”. Logo de saída, encontramos a fragmentação na própria metodologia foucaultiana, que dissolve a totalidade histórica em múltiplos discursos. Foucault (1980/2015a, p. 322) é categórico quanto a isso: “é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída”. Neste sentido, sua obra poderia ser entendida como um efeito dessa fragmentação, como se dando a partir da fragmentação pós-moderna. Além disso, Foucault se interessava muito mais pelos efeitos de verdade que seu livro geraria, do que pela fiel representação do passado: muito mais a “verdade raio”, aquela que irrompe, do que a “verdade céu”, monolítica, proveniente de metodologias de constatação.¹⁶ Por este motivo, diante das críticas que recebia dos historiadores, que o acusavam de ser tendencioso, de

¹⁴ “Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história” (FOUCAULT, 1973/2013, p. 20)

¹⁵ Butler (1990/2015) afirma que não há qualquer ontologia por trás dos gêneros, não há o ser do homem ou o ser da mulher, mas apenas performances.

¹⁶ Para uma leitura detalhada do contraponto entre essas duas formas de verdade, cf. Foucault, 1973-1974/2006.

ter agrupado certos eventos de um modo muito particular, de ter apagado alguns outros, etc., o filósofo afirmava: “espero que a verdade dos meus livros esteja no futuro” (FOUCAULT, 1979/2015, p. 315).

Uma das questões de nossa dissertação é compreender porque Foucault não trabalhou com a categoria da “pós-modernidade” em sua atividade de crítica do presente. Será que Foucault estava tão próximo dela, produzindo a partir de suas coordenadas simbólicas, que não foi capaz de identificá-la como um problema? Ou será que ele apenas não subscrevia a problemática por trás dessa categoria? Esperamos elaborar estas questões ao longo da dissertação, para então concluirmos o terceiro capítulo apostando em algumas possibilidades de resposta.

1.2. Um sobrevoo pela história da “pós-modernidade”

Pretendemos, neste subcapítulo, apresentar a leitura historiográfica da pós-modernidade, proposta por Perry Anderson em seu livro *As origens da pós-modernidade*. Aproveitaremos para abordarmos com mais profundidade as ideias Lyotard e de Jameson. A perspectiva habermasiana será mencionada de forma resumida, a análise mais detalhada ficando para o segundo capítulo. Ao final deste trabalho teremos passado pelos três principais autores (Lyotard, Habermas, Jameson) que estruturam o debate acerca da pós-modernidade. Anderson (1998/1999), apresenta a história desse conceito em quatro momentos: “primórdios”, “cristalização”, “compreensão” e “efeitos posteriores”: o debate se inicia no campo das artes, se cristaliza como crítica social com Lyotard e Habermas, e atinge seu maior nível de compreensão com Jameson. Ainda segundo Anderson, as análises de Jameson foram posteriormente aprofundadas por David Harvey e por Terry Eagleton.¹⁷

Segundo Anderson (1998/1999), o debate modernidade/pós-modernidade não começou na Europa do final da década de 70, mas sim na América Hispânica e nos Estados Unidos, durante a década de 30. Não teve início com o texto de Lyotard, e não começou como uma polêmica sociopolítica. Anderson (1998/1999) afirma

¹⁷ O livro de Anderson deixa de abordar uma série de autores, adotando um viés claramente marxista.

que a pré-história desse debate se deu no campo das artes e da crítica literária. Tratava-se de constatar a existência de um “estilo pós-moderno” (isto é, de apontar para uma espécie de esgotamento da produção estética comprometida com os ideais e valores “modernos”), inicialmente na literatura e na poesia, com Federico de Onís e Charles Olson, e posteriormente na arquitetura, com Robert Venturi, Charles Jencks e outros. Será apenas no decorrer das décadas de 60 a 80 que a “pós-modernidade” assumirá um caráter filosófico e social próprio, passando a designar um determinado período histórico, bem como toda uma problemática a respeito da modernidade enquanto projeto.¹⁸

É por este motivo que vários autores diferenciam o que seria o “pós-modernismo” enquanto estilo da estética do que seria a “pós-modernidade” enquanto período histórico. Jameson, inclusive, reconhece que essa distinção não aparece de forma muito clara em sua grande obra sobre a temática:

A primeira coisa que eu faria [se fosse revisitar o livro] seria separar os termos pós-modernidade e pós-modernismo, porque as pessoas frequentemente pensaram que a minha primeira descrição dela foi uma espécie de inventário estético de características estilísticas. Em parte foi, mas eu a tinha entendido em termos de periodização e estrutura social. E agora eu percebi que teria sido bem mais claro se eu tivesse distinguido a pós-modernidade como um período histórico do pós-modernismo como um estilo (JAMESON, 2016, p. 143-144)

Se na análise de Jameson a pós-modernidade se confundiu com o pós-modernismo enquanto estilo, e pôde incluir a dimensão da estética, é antes porque a pós-modernidade romperia com a modernidade “de todas as maneiras possíveis, indo desde as tecnologias de comunicação e indústria até as formas de arte” (JAMESON, 2016, p. 144). Em todo caso, essa distinção ressalta que “pós-modernismo” e “pós-modernidade” não se recobrem inteiramente, de modo que encontramos a mesma diferença existente entre “modernismo” e “modernidade”: costuma-se datar o começo da “modernidade” com a revolução industrial, porém o movimento artístico e cultural modernista só surgiu cerca de cem anos depois (BARROS, 2018).

Anderson (1998/1999) afirma ainda que o conceito de “pós-modernidade” migrou definitivamente para a Europa via Paris e Frankfurt, onde se cristalizou como crítica social através dos textos de dois principais autores: Lyotard e

¹⁸ Foi o historiador Arnold Toynbee que começa a usar a “pós-modernidade” com significado propriamente epocal. Para uma história completa do conceito de pós-modernidade, cf. Anderson (1998/1999)

Habermas. O debate, então, encetou a criação de dois lados distintos: haviam os autores que, alinhados com a postura de Habermas, defendiam a modernidade como sendo um projeto inacabado (com a correlata necessidade de resgatar seu poder emancipatório, bem expresso nos ideais iluministas e humanistas); e haviam aqueles que, alinhados com a leitura lyotardiana, buscaram valorizar a pós-modernidade e defender seus principais aspectos como sendo positivos.

Em 1979, Lyotard publica o livro, agora clássico, *A condição pós-moderna*. O texto foi encomendado pelo conselho universitário do governo de Quebec, que demandou do filósofo francês uma reflexão sobre o estado do saber na contemporaneidade (ANDERSON, 1998/1999). Desde a primeira página do livro Lyotard deixa claro seu campo de investigação, afirmando ainda que optou pela terminologia norte-americana para caracterizá-lo:

Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise dos relatos (LYOTARD, 1979/2018, p. XV)

Assim, o texto de Lyotard tem o caráter de relatório, de texto circunstancial, a que alude seu subtítulo: “um relatório sobre o saber”. Ele busca prestar contas acerca de determinada realidade, reivindicando para si um escopo limitado. Seu autor afirma ainda que não quer dar a ele um “valor de verdade”, nem “um valor de previsão em relação à realidade”, mas sim “um valor estratégico com relação à questão apresentada” (LYOTARD, 1979/2018, p.11).

A condição pós-moderna parte de duas hipóteses, intimamente conectadas. Em primeiro lugar, que a relação com os saberes não permanece a mesma quando as sociedades entram na era pós-industrial. Em segundo lugar, que essa transformação afeta diretamente os metarrelatos que conferem sentido à totalidade da experiência humana. Haveria então uma mudança importante no estatuto dos saberes científicos, que o filósofo nos convida a observar. Esta mudança diz respeito a uma crise dos relatos - ou melhor, dos metarrelatos -, que entraram em progressiva falência desde a década de 50. A “pós-modernidade” é muito simplesmente o termo que ele utiliza para caracterizar essa “incredulidade em relação aos metarrelatos” (LYOTARD, 1979/2018, p. xvi). Tratar-se-ia, então, da “pós-modernidade” como um adjetivo, como uma caracterização da relação das

sociedades mais desenvolvidas com o conhecimento, e não como sendo a lógica de uma época.

Mas o que são esses metarrelatos, cujo fim Lyotard qualifica de “pós-moderno”? São, em suma, os discursos filosóficos que se pretendiam universais, e que já não dão mais conta de açambarcar o real em uma unidade de sentido coerente. Ao longo de toda modernidade, a filosofia se constituiu como metadiscurso da ciência, e a ciência legitimou seu discurso recorrendo a grandes relatos filosóficos, tais como “a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza” (LYOTARD, 1979/2018, p. xv). Adveio daí o entendimento de que uma racionalidade universal poderia chegar a consensos acerca de enunciados verdadeiros e de proposições de valor moral, tais como a paz universal e a justiça, todos bem expressos no projeto da Ilustração:

É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscrever na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das Luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal (LYOTARD, 1979/2018, p. xv)

Findas as metanarrativas, o que pode legitimar a produção de conhecimento? Lyotard responde a esta questão nos mostrando a agonística presente no cenário atual. O universal, que antes buscava açambarcar os diversos jogos de linguagem perde sua validade, e a linguagem se fragmenta em partículas heterogêneas. Por um lado, essa ultrapassagem dos metarrelatos possibilita a circulação de outros saberes, abre para outros jogos de linguagem. Por outro lado, aqueles que nos governam, “os decisores”, passam a tentar gerir as “nuvens de sociabilidade sobre matrizes *input/output*, segundo uma lógica que implica a comensurabilidade dos elementos” (LYOTARD, 1979/2018, p. xvi). A injunção capitalista se dá, então, cada vez mais nos termos de um “sede operatórios, isto é, comensuráveis, ou desaparecei” (LYOTARD, 1979/2018, p. xvii).

A ciência agora encontrar-se-ia em uma posição delicada: entre a *démarche* do capitalismo de transferir a legitimação para o critério do desempenho, da otimização das performances, da eficácia; e a emergência de uma gama de saberes heterogêneos e fora dos jogos de poder. Lyotard enxerga essa emergência com otimismo. Alega que foi ela que permitiu fortalecer inúmeras lutas no campo social, através da revigoração de saberes e narrativas menores, historicamente

deslegitimadas. Rompe-se, por exemplo, com a metanarrativa eurocêntrica que sustentou o imperialismo; aguça-se a sensibilidade para a diversidade, para as histórias e culturas não-europeias¹⁹:

O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos *experts*, mas na paralogia dos inventores (LYOTARD, 1979/2018, p. xviii)

Como vemos, Lyotard jamais deixar de considerar o vínculo entre o saber e o poder. Afinal, o que prova, questiona o filósofo, que uma prova é uma boa prova? A questão acerca da legitimação de um saber não é separável da reflexão sobre aqueles que têm o poder de legitimá-lo e de autorizá-lo a circular. Para Lyotard, saber e poder são “duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir?” (LYOTARD, 1979/2018, p. 14). Conclui com uma frase lapidar: “o problema do saber na idade da informática é mais do que nunca o problema do governo” (LYOTARD, 1979/2018, p. 14).

As sociedades desenvolvidas, de que o filósofo nos fala, são, na realidade, sociedades informatizadas. “É razoável pensar que a multiplicação de máquinas informacionais afeta e afetará a circulação dos conhecimentos (LYOTARD, 1979/2018, p. 4). Nestas sociedades, o conhecimento começa a se vincular cada vez mais ao gerenciamento de informações e à capacidade, maior ou menor, de ser traduzido em *bits*. É justamente a tradução em linguagem informacional, em linguagem de máquina, que passa a ser definidora da nova lógica de legitimação dos saberes, e que define os limites aceitáveis de um enunciado. “Pode-se então prever que tudo o que no saber constituído não é traduzível será abandonado” (LYOTARD, 1979/2018, p. 4). A consequência desse abandono é que os saberes se apartam cada vez mais do sujeito cognoscente:

O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso (...). O saber é e será produzido para ser vendido, e ele é e será consumido para ser valorizado numa nova produção (LYOTARD, 1979/2018, p. 4-6)

O armazenamento em mídias confere ao conhecimento o caráter de mercadoria, e abre o saber para a sua comercialização. O saber transforma-se em uma das principais forças de produção dos países desenvolvidos e em um

¹⁹ cf. Ankersmit, 2001.

importante fator econômico. Ele passa a ser disputado em termo de políticas mundiais, tornando-se a base do poder nas sociedades pós-industriais. Os países subdesenvolvidos são justamente aqueles que não dominam a produção tecnológica, são países cujo saber possui menos valor de mercado, razão pela qual encontram-se em situação de desvantagem econômica frente aos seus concorrentes mais “desenvolvidos”. Segundo Lyotard (1979/2018, p. 4), “a ciência conservará e sem dúvida reforçará ainda mais sua importância na disputa das capacidades produtivas dos Estados-nações”.

Lyotard recorre a Wittgenstein para caracterizar a ciência como sendo um dos jogos²⁰ de linguagem possíveis. O que todo jogo tem de fundamental é a existência de uma ou mais regras com a qual os participantes devem concordar para poderem jogar. As regras, por sua vez, denotam uma dimensão arbitrária, contingente, que pode ser reinventada pelos sujeitos. Ao trazer essa noção da filosofia wittgensteiniana, o filósofo visa mostrar que a ciência não representa a totalidade do saber e nem a totalidade do conhecimento. Ela é um subconjunto do conhecimento, caracterizado por regras específicas. Resumidamente, essas regras definem que os enunciados que circulam nas ciências precisam ser denotativos e/ou descritivos, e suscetíveis de serem declarados verdadeiros ou falsos (LYOTARD, 1979/2018).

Ora, para Lyotard este jogo de linguagem está muito longe de ser o único. O conceito de saber seria bem mais amplo do que o de ciência. Nele,

misturam-se as ideias de saber-fazer, de saber-viver, de saber-escutar, etc. Trata-se então de uma competência que excede a determinação e a aplicação do critério único de verdade, e que se estende às determinações e aplicações dos critérios de eficiência (qualificação técnica), de justiça e/ou de felicidade (sabedoria ética), de beleza sonora, cromática (sensibilidade auditiva, visual), etc. (LYOTARD, 1979/2018, p. 36)

As regras que marcam os jogos de linguagem das ciências são completamente heterogêneas com relação àquelas dos saberes tradicionais. Estes últimos são eminentemente narrativos, se difundem na forma de relatos passado entre gerações. As histórias muitas vezes possuem um caráter de formação, narrando aventuras de heróis em mitos, contos e lendas. A principal diferença para com a ciência, no entanto, é que os saberes tradicionais se autolegitimam, não sendo dependentes de uma referência externa a eles próprios.

²⁰ A noção de “jogo” aparece também em Foucault (1984/2014b), que nos fala em “jogos de verdade”.

Ao afirmar a heterogeneidade dos jogos de linguagem e o caráter perene e indelével da diferença, Lyotard se coloca em uma perspectiva diferente da de Habermas, e da de autores como Sokal e Bricmont. Habermas, conforme veremos no capítulo dois, milita a favor de uma racionalidade comunicacional que possa orientar os sujeitos na produção de consensos. Ele acredita que na prática comunicacional cotidiana já encontramos os pressupostos básicos da argumentação racional (HABERMAS, 1983/1989). Ora, percebe-se claramente que o livro de Lyotard estabelece um diálogo crítico com a filosofia habermasiana. O filósofo francês a questiona, abertamente: “após os metarrelatos, onde se poderá encontrar a legitimidade? (...) seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas?”. E encerra a questão, dizendo: “isso violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem”.

Tal como Habermas, Sokal e Bricmont (2010) - que voltaremos a tratar mais a frente -, também violentam essa heterogeneidade. Os autores defendem que vários aspectos do método científico (indução, dedução, avaliação) são usados cotidianamente por qualquer pessoa, e que a ciência apenas teria mais rigor, sistematicidade e cuidado ao empregá-los. Para os dois físicos, a desconfiança na ciência, conjuntamente com toda a empreitada de suspeição da verdade, seria absolutamente deletéria para a vida cotidiana, que é permeada por ações concretas calcadas em certezas práticas. Assim, se colocar contra a ciência seria equivalente a se colocar contra uma tentativa de compreensão racional do mundo, imprescindível para a orientação da vida prática.

Ora, Lyotard defende que é justamente o oposto que acontece; que há, na realidade, um choque entre essas duas perspectivas. Somente o fato dos discursos narrativos se autolegitimarem já é motivo suficiente para que a perspectiva científica o classifique como “selvagem, primitivo, subdesenvolvido, atrasado, alienado, feito de opiniões, de costumes, de autoridade, de preconceitos, de ignorâncias, de ideologias” (LYOTARD, 1979/2018, p. 49). Assim, de acordo com Lyotard, nada teríamos a fazer a não ser constatar a multiplicidade dos jogos de linguagem e reconhecer a incomensurabilidade entre eles:

Lamentar-se sobre a “perda de sentido” na pós-modernidade seria deplorar que o saber não seja mais principalmente narrativo. É uma inconsequência. Uma outra não é menor: a de querer derivar ou engendrar (por operadores tais como o desenvolvimento, etc.) o saber científico a partir do saber narrativo, como se este contivesse aquele em estado embrionário (LYOTARD, 1979/2018, p. 49)

Conforme pudemos observar até aqui, Lyotard não vê na emergência dos saberes pós-modernos, na queda das narrativas totalizantes, algo em si mesmo negativo. Ao mesmo tempo, o filósofo não desconsidera os modos como o capitalismo tem se aproveitado deste cenário. Seu relatório sobre o saber na contemporaneidade pretende apresentar ao leitor uma interpretação estratégica, que possa ampliar sua percepção sobre as vicissitudes do presente. Podemos concluir nosso comentário sobre Lyotard com uma citação de Philippe Ariès, que nos parece resumir bem o essencial da posição lyotardiana:

Testemunhamos hoje, no último terço do século XX, a derrocada do Iluminismo, ou ao menos, o término da crença na irreversibilidade e absoluta beneficência do progresso científico e tecnológico. Certamente não o final do progresso, mas o final da religião do progresso (ARIÈS apud DEJEAN, 2005, p. 39)

O outro autor que, segundo Anderson (1998/1999), influenciou diretamente na cristalização do conceito de pós-modernidade foi o filósofo alemão Jürgen Habermas. Um ano após a publicação do livro de Lyotard, Habermas profere uma conferência intitulada *Modernidade - um projeto inacabado*. De acordo com Anderson (1998/1999, p. 43), o texto “aborda o pós-moderno apenas num grau limitado, mas teve o efeito de colocá-lo em destaque daí por diante como referencial padrão”.

A definição de modernidade habermasiana é fortemente devedora de Weber.²¹ O sociólogo a caracterizava como o conjunto de processos de racionalização ocorridos no ocidente. No campo social, esses processos teriam sido responsáveis por aumentar a eficácia das estruturas sociais, culminando em determinada forma de Estado e também na burocratização. No campo cultural, o processo de racionalização foi responsável pelo desencantamento do mundo e pelo enfraquecimento da religião, que era até então hegemônica (HABERMAS, 1985/2000). Com essa dessacralização, as diversas esferas de valor (a moral, a filosofia, o direito, a ciência, etc.) que coexistiam no interior da religião, adquiriram autonomia.

A pós-modernidade, para Habermas, corrói, sobretudo, o que Weber chamava de modernidade cultural, ou seja, as esferas de valor que se

²¹ Voltaremos a tratar de Weber no capítulo 2, quando apresentaremos a leitura habermasiana da modernidade de modo mais detalhado.

dessacralizaram, que se desprenderam do bojo da religião. Segundo Anderson (1998/1999, p. 45):

O projeto iluminista da modernidade tinha duas vertentes. Uma era a diferenciação pela primeira vez entre ciência, moralidade e arte, não mais fundidas numa religião revelada, mas como esferas de valor autônomas, cada uma governada por suas próprias normas: verdade, justiça, beleza. A outra era a soltura desses domínios recém-liberados no fluxo subjetivo da vida cotidiana

O projeto moderno, no entanto, teria se desvirtuado. E Habermas começa a identificar diversas forças, percorrendo todo espectro político, que tentam minar a modernidade cultural e anular a autonomia das esferas de valor. Os pós-modernos são aqueles que atestam os fracassos da modernidade, e que propõem alguma forma de abandoná-la. Ora, para Habermas modernidade é um projeto a ser ainda realizado, e não abandonado. A pós-modernidade emergente, que muitas vezes não passa de um antimodernismo, só pode figurar para ele como uma forma de conservadorismo. Diga-se de passagem, Habermas identifica três formas de conservadorismo pós-moderno: os jovens conservadores, os neoconservadores e os velhos conservadores.²²

Para Habermas (1985/2000), ao criticar a modernidade a pós-modernidade se perde na lama do relativismo e do irracionalismo. Grande parte de seus autores, inclusive, não cessam de cair em aporias, contradições e paradoxos, pois almejam criticar a razão moderna sem perceberem o quanto são devedores dela. Para os pós-modernos não bastaria realizar uma crítica dos desvios e da instrumentalização dessa mesma razão, de modo a recuperá-la e aperfeiçoá-la. Nas perspectivas pós-modernas de direita os autores professam um retorno direto aos fundamentos religiosos; ao passo que nas perspectivas pós-modernas de esquerda, os autores almejam denunciar as estruturas de poder por trás da razão, o que terminaria por minar seu potencial emancipatório.

Em Marx, Habermas (1985/2000) encontra uma crítica da modernidade que é ainda imanente a ela, ou seja, que se pauta fortemente nos ideais modernos: trata-se de uma crítica racional, se dando em nome de um projeto de emancipação humana maior. Em Nietzsche, por sua vez, Habermas (1985/2000) enxerga uma defesa aberta do irracionalismo, um antimodernismo declarado. A genealogia, método que será também o de Foucault (com alterações, é claro), figura aos olhos

²² Trataremos desses três tipos de pós-modernos no capítulo 2.

do filósofo alemão como uma espécie de crítica devastadora da Razão, que se dá nos limites exteriores da modernidade. Tratar-se-ia de uma crítica da razão *enquanto tal*, que a desmascara como mera vontade de poder e de dominação, tal como se a razão fosse intrinsecamente incapaz de se redimir.

Como vemos, em sua caracterização da pós-modernidade Habermas não coloca grande ênfase no papel desempenhado pelo capitalismo. O mais perto que ele chega disso é quando tenta justificar o fracasso do projeto moderno. Mas ele se limita a dizer que o mundo da vida²³ (*Lebenswelt*) está sendo colonizado pelo sistema, isto é, pela lógica de mercado, e pela burocracia. O que quer dizer, resumidamente, que “em vez de penetrar os recursos comuns da comunicação diária, cada esfera [ciência, moral, arte, etc.] tendeu a desenvolver-se em uma especialidade esotérica, fechada ao mundo dos significados ordinários” (ANDERSON, 1998/1999, p. 45). O projeto moderno de Habermas, na leitura de Anderson, quer unir dois princípios opostos e contraditórios: uma especialização cada vez maior das esferas de valor e uma popularização dessas esferas no âmbito comunicacional. Esse projeto, conclui Anderson (1998/1999), seria mais impraticável do que inconcluso.

Assim, a pós-modernidade aparece também em Habermas como uma espécie de adjetivo: relativismo, irracionalismo, conservadorismo, etc. O que Anderson identifica corretamente, tanto na abordagem de lyotardiana, quanto na abordagem habermasiana, é que eles não tratam da pós-modernidade como sendo um período histórico bem definido.²⁴ “Paradoxalmente, nos dois casos falta o peso da temporalidade a um conceito por definição temporal” (ANDERSON, 1998/1999, p. 52). Por este motivo, Anderson os compreende como autores importantes para a cristalização do conceito, mas não para a sua compreensão definitiva. Essa compreensão dependeria de uma análise do capitalismo, e Anderson se surpreende que Lyotard e Habermas, ambos de formação marxista, tenham dado tão pouco destaque a ele em suas análises da pós-modernidade.

Tanto Lyotard quanto Habermas foram profundamente ligados aos princípios do alto modernismo; mas esse compromisso, longe de tê-los capacitado a focalizar o pós-modernismo de forma mais incisiva, parece que os impediu. Recusando evidências incômodas do que ele parecia significar, Lyotard se viu reduzido a negar que fosse outra coisa que não uma dobra do próprio modernismo. Habermas, mais interessado em envolver-

²³ Explicaremos este conceito no segundo capítulo

²⁴ Parece escapar a Perry Anderson o caráter proposital disso, ao menos da parte de Lyotard.

se com as artes em perspectiva, pôde reconhecer uma passagem do moderno para o pós-moderno, porém mal conseguiu explicá-la (ANDERSON, 1998/1999, p. 53)

Teria sido apenas com Fredric Jameson, então, que a crítica da pós-modernidade se encontra com o marxismo de forma radical, atingindo sua análise mais refinada (ANDERSON, 1998/1999). Em 1991, Jameson publica o livro *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. A pós-modernidade passa figurar como uma nova fase do capitalismo, iniciada com a Segunda Guerra Mundial, e decorrente das transformações na estrutura da reprodução social que lhe foram posteriores. Compreender a pós-modernidade como uma lógica cultural é apontar para a expressão sociológica das determinações materiais da infraestrutura econômica; é apontar, também, para mudanças que estariam muito além da seara epistemológica identificada por Lyotard: “não mais uma ruptura estética ou mudança epistemológica, a pós modernidade torna-se um novo sinal cultural de um novo estágio do modo de produção reinante” (ANDERSON, 1998/1999, p. 66)

Para Jameson, a distinção entre o moderno e o pós-moderno se dá sob um esgotamento da história. A perda da historicidade figura a seus olhos como sendo uma das principais características da pós-modernidade. O filósofo, então, defende a necessidade de que voltemos a falar em termos de “periodização”, e não recua frente a tarefa de entender a pós-modernidade deste modo. No entanto, procura levar em conta as críticas que em geral se dirigem, sobretudo vindas da esquerda, aos esforços de totalização. Afirma que no capitalismo tardio a lógica pós-moderna é hegemônica, mas não completa, não consistindo, assim, na totalidade absoluta da produção cultural contemporânea. A obliteração da heterogeneidade, crítica comum às periodizações, para Jameson, é melhor respondida pela própria periodização, capaz de oferecer um quadro amplo e coerente que impede que a heterogeneidade sucumba em um caos indiferenciado de perspectivas excessivamente parciais, característica da pós-modernidade.

(...) se nós não obtivermos algum senso geral de uma dominante cultural então caímos novamente na visão da história presente como mera heterogeneidade: diferenças aleatórias, a coexistência de uma tropa de forças distintas cuja efetividade é indecidível (JAMESON, 1991, p. 6)

Curiosamente, Jameson identifica em Foucault o exemplo paradigmático de uma leitura totalitária, que trata a sociedade como um sistema, e o critica por isso. Tratar-se-ia, segundo ele, de uma “estranha ironia”, presente nas dinâmicas totalizadoras, em que “quanto mais poderosa é a visão de algum sistema ou lógica

totalitária - o livro sobre as prisões, de Foucault, é o exemplo óbvio - mais impotente se sente o leitor” (JAMESON, 1991, p. 5). Neste ponto, talvez, Jameson não consideraria Foucault um autor pós-moderno. Mas ele certamente o considera em um outro. Para Jameson (1991), o processo de deriva hegemônica da pós-modernidade levaria a uma dissolução das fronteiras clássicas entre as disciplinas (sociologia, história, filosofia e etc.). Este quadro seria correlato de um processo de textualização destas disciplinas, a saber, a uma perda do horizonte material concreto de análise em prol de um hermetismo que faz reviver a forma do comentário. Teríamos nesse inter cruzamento uma oposição direta ao viés moderno de separação e automação dos saberes.

De acordo com Jameson, essa tendência à heterogeneidade, agora dominante, é precisamente o pós-modernismo. A modernidade se caracterizava por uma forte concepção histórico-temporal, seja na sua orientação por um passado cujas convenções seria necessário superar, seja na orientação em direção a um futuro em aberto que deveria ser conquistado. No pós-modernismo, teríamos, por outro lado, um presente sem profundidade, esgotado na imediatez de um agora indiferente ao passado e ao futuro, mas relacionado a eles sob a uma forma parasitária. O antigo gesto modernista de desprezo das tradições e convenções estéticas é substituído pela figura de um pastiche (JAMESON, 1991), na medida em que se estabelece um “populismo” típico da indústria cultural na qual a arte se torna um produto como outro qualquer. A aura vanguardista é substituída por uma apropriação mercantilizada de todas as formas de contestação revolucionária estética do passado. Assim, no que tange a pós modernidade deve-se

(...) frisar que as suas próprias características ofensivas – da obscuridade e do material sexual explícito à miséria psicológica e às expressões abertas de contestação político e social, que transcendem tudo que poderia ter sido imaginado nos momentos mais extremos do alto modernismo –, não mais escandalizam ninguém, e são não apenas recebidos com a maior complacência social, mas se tornaram eles mesmos institucionalizados e unidos à cultura oficial ou pública da sociedade ocidental (JAMESON, 1991, p. 4)

Neste ponto, podemos observar ecos da análise da lógica do capitalismo realizada por Deleuze e Guattari (1972/2013) no livro *O Anti-Édipo*, onde os autores descrevem-na sob a forma de um movimento contínuo de desterritorialização-reterritorialização: os fluxos liberados pelo capitalismo em sua auto-revolução incessante, sejam eles tecnológicos, culturais ou libidinais, são reinscritos em novos territórios identitários. O gesto modernista, uma vez

institucionalizado em departamentos universitários, no mercado, nas grandes galerias e etc., acaba por perder seu efeito propriamente disruptivo e contestatório, assumindo a simples figura de um produto cultural numa dinâmica qualquer de mercado.

Esse movimento, como coloca Jameson, é coextensivo a uma expansão homogeneizadora do mercado. Na medida em que este se expande tornando-se hegemônico, qualquer grande narrativa sistemática acerca da sua natureza é obliterada em prol de uma pluralidade inconsistente e caótica de análises limitadas. Ao longo da segunda metade do século XX houve um deslocamento da produção industrial para os países do capitalismo periférico, tornando-os centros consumidores e produtores de tecnologia e cultura, ao mesmo tempo em que a abertura comercial chinesa e a implosão do bloco soviético levaram o mercado a atingir a quase totalidade do globo. Trata-se da passagem do capitalismo dito clássico para o de consumo na esfera do norte global. O ganho de importância do setor de serviços seria uma marca significativa desse processo, assim como a crescente importância do marketing. Do mesmo modo, a noção tradicional de classe social é deixada de lado em prol do pluralismo de identidades étnicas, culturais e sociais. Não mais uma classe subalternamente dada na sua posição na cadeia de produção e capaz de devir consciente de si mesmo no processo revolucionário, mas, apenas, a multiplicidade dispersa de identidades não totalizáveis em contraposição a uma geração de executivos e empresários das classes dominantes bem articulados e integrados, sobretudo no setor financeiro e de serviços no capitalismo central (ANDERSON, 1998/1999). Neste sentido, que na esteira da crítica de Lyotard ao fim das grandes narrativas, Jameson propõe o marxismo justamente como uma grande narrativa a ser revigorada. Contra a dispersão das identidades culturais, por mais que ele não negue o seu valor, o recrudescimento da noção de classe social no arcabouço marxista seria fundamental.²⁵

Devido ao escopo deste trabalho, não trataremos aqui de David Harvey e de Terry Eagleton. É suficiente mencionarmos que, segundo Anderson (1998/1999), eles aprofundaram as análises de Jameson. Harvey, em *Condição pós-moderna*

²⁵ Anderson (1998/1999, p. 64), inclusive, levanta a hipótese de Jameson ter sido uma espécie de interlocutor oculto de Lyotard, “porque exatamente um ano antes Jameson havia publicado um importante livro de teoria literária, *The Political Unconscious*, cujo argumento central era a mais eloquente e expressa apresentação já feita do marxismo *como* uma grande narrativa.

oferece uma teoria bem mais completa de suas pressuposições econômicas”, enquanto que Eagleton, em *As ilusões do pós-modernismo*, “aborda o impacto de sua difusão ideológica” (ANDERSON, 1998/1999, p. 93). Munidos de uma visão geral sobre a querela da pós-modernidade, passemos agora para novas reflexões.

1.3. Foucault e/é o Apocalipse, ou, policiando algumas bobagens

O discurso sobre a pós-modernidade, apesar de ter defensores europeus, toma muita força na cultura norte-americana. Por este motivo, talvez, que os autores norte-americanos insistam no prefixo “pós”, ao passo que certos os europeus tentam reter a ideia de “modernidade”, ao colocarem as transformações ocorridas nos últimos tempos nos termos de uma “hipermodernidade”, de uma “modernidade tardia” ou até mesmo de uma “modernidade líquida”. Seja como for, é notório que um país como os Estados Unidos venha se colocando, sobretudo nos últimos anos, como sendo o lugar de uma nova história e de um novo tempo.

A historiadora francesa Joan DeJean (2005) defende que acabamos de passar por um *fin de siècle* muito parecido com aquele do século XVII, na França. Ela afirma que os anos de 1690 foram um “período de intensa controvérsia intelectual”, e que nele poderíamos encontrar “semelhanças marcantes ao que atualmente divide a sociedade norte-americana, as Guerras Culturais.”(DEJEAN, 2005, p. 28). Ainda segundo DeJean (2005), os conflitos daquele século foram denominados de “querela dos antigos e modernos”, e prepararam o solo em que se estabeleceria o Iluminismo.

No século XVII, a querela teve início com um inflamado debate acadêmico, cuja questão central era saber se os autores antigos eram ou não superiores aos autores modernos; ou seja, começou como uma polêmica referente à estética, marcadamente à literatura e à poesia. Devido ao amplo incentivo à participação popular proveniente da própria imprensa, que encorajava seus leitores a enviarem suas opiniões sobre os romances que liam, a querela se expandiu até incorporar uma série de debates sobre os costumes:

as modificações literárias que serviram de base inicial para a distinção entre Modernos e Antigos são culpadas das ameaças de mudanças sociais: as mulheres tornaram-se indisciplinadas por causa de novos e importantes livros; ou até mesmo, mais simplesmente,

porque os Modernos começaram a desafiar a autoridade dos Antigos, o comportamento induzido pelos vícios cresceu (DEJEAN, 2005, p. 29)

O termo “Guerras Culturais” designa uma série de conflitos presentes na sociedade em dado momento, em geral no âmbito dos costumes e da moral. Nas palavras de DeJean (2005, p. 31): tratam-se de “crises sociais divisoras das quais a sociedade emerge com sua forma profundamente alterada”. São questões tais como a religiosidade, a sexualidade, as diferenças étnicas e de gênero, que dividem as nações entre aqueles que buscam conservar os valores tradicionais e aqueles que encampam o ideário progressista. As Guerras Culturais também se caracterizam pela extensão do debate, que atinge setores muito distintos da vida social. Os artistas, os intelectuais, os políticos, mas também a população em geral, debatem acerca das políticas públicas a serem adotadas, das mudanças culturais em curso, das manifestações artísticas existentes, etc., pois entendem que nelas encontram-se embutidas uma série de valores fundamentais para definir os rumos da sociedade.

As recentes Guerras Culturais têm como tema a legalização do aborto, o direito dos homossexuais, a legalização das armas e das drogas, entre outros. Alguns autores atribuem seu desencadeamento ao movimento contracultural dos anos 70, e à fratura das identidades oriunda da pós-modernidade (GALLEGO; ORTELLADO; MORETTO, 2017).

O psicólogo canadense Jordan Peterson, admirado pela *alt-right*, é um excelente exemplo de como estes dois temas - pós-modernidade e Guerras Culturais - se relacionam. Peterson condena as transformações no âmbito dos gêneros trazidas pela pós-modernidade. Qualifica a insistência pós-moderna de que todas as diferenças de gênero são construções sociais de “insana e incompreensível” (PETERSON, 2018, p. 362). No recente livro *12 regras para a vida, um antídoto para o caos*, verdadeira cruzada contra a pluralidade dos gêneros, Peterson (2018) mistura autoajuda, Jung e análise política (!!!). Defende o caos e a ordem como princípios naturais que precisam estar equilibrados, e identifica o caos contemporâneo como oriundo da pós-modernidade. A veia junguiana fica ainda mais evidente quando Peterson faz equivaler o caos ao arquétipo do feminino e a ordem ao arquétipo do masculino, em uma leitura marcada pela completa ausência de sentido histórico.

Outro importante episódio das Guerras Culturais norte-americanas, que nos interessa mencionar aqui, foi o “caso Sokal”. Em 1996, o físico Alan Sokal

submeteu um artigo à revista *Social Text*, da área de humanas, intitulado “*Transgressing the boundaries: towards a transformative hermeneutics of quantum gravity*”. O texto pretendia ser uma paródia da pós-modernidade, contendo tudo aquilo que figurava aos olhos de seu autor como o pior da cultura pós-moderna: *nonsenses*, excesso de jargões, mau uso da terminologia científica e relativismo. Usou-o como experimento para testar o quanto a academia estava tomada pela terrível pós-modernidade.

Segundo Almeida (1999, p. 6):

um dos exemplos do *nonsense* de que os literatos são capazes quando se referem a temas científicos, no artigo-paródia de Sokal, é a afirmação de que “o π de Euclides, antes imaginado como constante e universal, [é] agora percebido em sua inelutável historicidade”.

O físico, é claro, defende o exato oposto disso: que “constantes da matemática como π não têm ‘historicidade’, que escapam a qualquer ‘jogo de linguagem’, enfim, que não são uma construção cultural” (ALMEIDA, 1999, p. 6-7). Sokal queria saber se conseguiria publicar seu artigo, cuja única força de legitimação era apelar para a autores como Jacques Derrida. O texto foi aceito e publicado; e com a revelação de que se tratava de um experimento, deflagrou-se um escândalo, amplamente coberto pela mídia, e agora conhecido como “*Sokal Hoax*” (“trote do Sokal”).

Posteriormente, no livro *Imposturas intelectuais - o abuso das ciências pelos filósofos pós-modernos*, que publica em conjunto Jean Bricmont (1997/2010), Sokal desenvolve melhor seus argumentos. No livro, os físicos denunciam tanto as inconsistências na abordagem da ciência quanto o relativismo epistêmico, presentes no pós-modernismo. De acordo com eles, há dois blocos distintos de autores pós-modernos:

os abusos intelectuais criticados neste livro não são homogêneos; eles podem ser classificados, muito simplificadaamente, em duas categorias, correspondendo aproximadamente a duas fases da vida intelectual na França. A primeira fase é a do estruturalismo extremo e se estende até o começo dos anos 70: os autores tentam desesperadamente atribuir aos vagos discursos no campo das ciências humanas um tom de “cientificidade” invocando algumas aparências externas da matemática. A obra de Lacan e os primeiros trabalhos de Kristeva enquadram-se nesta categoria. A segunda fase é a do pós-estruturalismo, que começou em meados da década de 1970: aqui, qualquer pretensão de “cientificidade” é abandonada, e a filosofia subjacente (na medida em que se pode identificar) inclina-se na direção do irracionalismo ou do niilismo (SOKAL E BRICMONT, 1997/2010, p. 26)

Mesmo não tendo um capítulo dedicado exclusivamente a Foucault - provavelmente porque o filósofo francês trabalhou muito pouco com a matemática e com as ciências naturais - depreende-se que ele se situaria no “segundo grupo” dos “pensadores pós-modernos”. Foucault estaria entre aqueles que abraçaram diretamente o irracionalismo, entendendo a ciência como uma espécie de ficção ou de mito, entre aqueles que acreditam que as ideias científicas não passam de mero discurso entre outros.

Sokal, por sua vez, se apresenta como cientista “chato que acredita, ingenuamente, que existe um mundo exterior, que existem verdades objetivas a respeito deste mundo” (SOKAL E BRICMONT, 1997/2010, p. 286), enfatizando que, em última análise, seu interesse é sempre político:

combater o discurso pós-modernista/pós-estruturalista/social-construtivista atualmente em moda - e mais genericamente a tendência para o subjetivismo -, que é, acredito, prejudicial para os valores e o futuro da esquerda. Alan Ryan disse-o bem: “É quase suicídio, para as minorias dispostas à luta, seguir Michel Foucault, e muito mais Jacques Derrida. A visão da minoria sempre foi que o poder pode ser solapado pela verdade[...] Quando lemos em Foucault que a verdade é simplesmente um resultado do poder, é o fim” (SOKAL E BRICMONT, 1997/2010, p. 287)

Ora, se é possível comparar o *fin de siècle* do século XVII com o do século XX, é porque em ambos podemos identificar três características importantes. Segundo DeJean (2005), nas duas Guerras Culturais encontramos: (1) um crescente interesse da esfera pública por assuntos acadêmicos, que em geral não possuem grande audiência; (2) o diagnóstico de que novas obras estão ameaçando ruir o solo tradicional; e, (3) o medo de um catastrofismo social eminente. O debate acerca da “pós-modernidade”, com todas as suas possíveis caracterizações (pós-verdade, *fake news*, etc.), já extrapola em muito o âmbito acadêmico, tendo invadido jornais, blogs, fóruns de debate, mesas de bar.

Como todo discurso, este também possui seus efeitos performativos. Vejamos agora certos exageros a que esse discurso pode chegar. Não há muito o que fazer quanto aos vários usos e leituras que as pessoas fazem de um livro ou de uma obra. Ou bem “viremos a polícia de pessoas que escrevem bobagens, e aí passamos o dia nisso, ou bem deixamos essa desordem circular” (FOUCAULT, 1979/2019, p. 95). Não se deve a fazer a lei do livro - já dizia Foucault (1961) no segundo prefácio de *História da Loucura*.

Ora, mas um pouco de “policiamento das bobagens” certamente não nos fará mal! Começemos, então, com algumas perguntas bem-humoradas: terá sido

Foucault um dos grandes responsáveis pelo atual contexto das “fake news”, pela era da “pós-verdade”, pela eleição de Donald Trump, pela recente eleição de Jair Bolsonaro, pela ruína do ocidente? O que mais podemos acrescentar nessa lista? A ruína da educação, com a destruição da autoridade moral dos professores e a perpetuação das desigualdades?²⁶ Serão Trump e Bolsonaro “criptofoucaultianos”? Será a era da “pós-verdade” o paraíso de Michel Foucault?

Uma procura rápida no *Google* pelos termos “Trump” e “Postmodernism” nos abre para uma pletera de artigos e textos - curiosamente de todo o espectro político -, relacionando a vitória eleitoral do atual presidente americano com a emergência do relativismo, com a guerra contra os fatos, com a descrença na verdade, etc. Também não são poucos os textos que culpabilizam diretamente os “pensadores pós-modernos” por termos chegado a tal estado de coisas. Vejamos alguns exemplos, começando pelo mais caricatural.

“Os ‘intelectuais’ franceses arruinaram o ocidente”²⁷ - afirma a ensaísta e professora da Queen Mary University of London, Helen Pluckrose, em artigo que visa explicar os impactos da pós-modernidade em nossa cultura. Segundo a autora, Lyotard, Foucault e Derrida, os “pais da pós-modernidade”, infectaram a civilização com o vírus do relativismo: “o aglomerado de ideias e valores que estão na raiz do pós-modernismo rompeu os limites da academia e conquistou grande poder cultural na sociedade ocidental”.

Em Lyotard, Pluckrose enxerga uma “relatividade epistêmica explícita”, que culminaria na defesa “da experiência vivida sobre a evidência empírica”. Em Derrida, o relativismo não seria apenas epistemológico, mas também cultural. Sua visão social construtivista estaria presente tanto na concepção de que não há nada fora do texto quanto no termo “desconstrução”. Em Foucault, por sua vez, Pluckrose identifica “a mais extrema expressão do relativismo cultural”. E justifica

²⁶ Segundo Mario Vargas Llosa (2010): “Acreditando que estariam construindo um mundo verdadeiramente livre, sem repressão, nem alienação, nem autoritarismo, filósofos libertários como Michel Foucault e seus inconsequentes discípulos acabaram agindo para que, graças à grande revolução educacional que propiciaram, os pobres continuassem pobres, os ricos ricos, e os donos inveterados do poder sempre com o chicote nas mãos. Não é arbitrário citar o paródico caso de Michel Foucault. Suas intenções críticas eram sérias e seu ideal libertário inegável. Sua rejeição da cultura ocidental - a única que, com todas as suas limitações e extravios, avançou a liberdade, a democracia e os direitos humanos na história - o levou a acreditar que era mais viável encontrar a emancipação apedrejando policiais, frequentando saunas “gays” de San Francisco ou os clubes sadomasoquistas de Paris, dos que nas salas de aula ou nas urnas eleitorais”.

²⁷ In: <https://areomagazine.com/2017/03/27/how-french-intellectuals-ruined-the-west-postmodernism-and-its-impact-explained/>. Acessado em: 01/03/2019.

com um exemplo: “ele apresenta o feudalismo medieval e a democracia liberal moderna como igualmente opressivos”.

Vemos em Foucault a expressão mais extrema do relativismo cultural lida por estruturas de poder nas quais a humanidade e a individualidade compartilhadas estão quase totalmente ausentes. Em vez disso, as pessoas são construídas por sua posição em relação às ideias culturais dominantes, tanto como opressoras quanto como oprimidas. (...) Vemos também a equação da linguagem com a violência e a coerção, e a equação da razão e do liberalismo universal com a opressão.

Segundo Pluckrose, a filosofia desses três pensadores teria penetrado na consciência pública, e apenas os acadêmicos que ainda se dedicam a estudá-los não perceberam seu impacto negativo na vida pública e na política. “O pós-modernismo se tornou, ela conclui, uma metanarrativa lyotardiana, um sistema foucaultiano de poder discursivo e uma hierarquia opressora derridiana”. Pluckrose encerra seu texto alegando que a nova divisão política não é mais entre esquerda e direita, mas sim entre aqueles que estão do lado da razão, da consistência, do liberalismo universal, e aqueles que estão o lado da inconsistência, do irracionalismo, e do autoritarismo.

O filósofo estadunidense Daniel Dennett, em recente entrevista ao *The Guardian*²⁸, se mostra injuriado com a maldade dos pós-modernos, por terem feito uma cruzada contra a verdade e a objetividade dos fatos:

Eu acho que o que os pós-modernistas fizeram foi realmente malvado. Eles são responsáveis pela mania intelectual que tornou respeitável ser cínico a respeito da verdade e dos fatos. Agora você tem pessoas dizendo por aí: “bem, você faz parte da massa que ainda que acreditam em fatos”.

Dennett afirma que “o perigo real que estamos enfrentando é que perdemos o respeito pela verdade e pelos fatos”, e que

As pessoas descobriram que é muito mais fácil destruir reputações por credibilidade do que mantê-las. Não importa quão bons sejam seus fatos, alguém pode espalhar o boato de que você é uma *fake news*. Estamos entrando em um período de obscuridade epistemológica e incerteza que não experimentamos desde a idade média.

Segundo Lee McIntyre (2018, p 140-141), outro filósofo estadunidense:

Mesmo se os políticos de direita e outros negadores da ciência não estivessem lendo Derrida e Foucault, o germe da ideia chegou até eles: a ciência não tem o monopólio da verdade. Portanto, não é irracional pensar que os juristas estejam usando alguns dos mesmos

²⁸ In: <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkins-trump-interview>. Acessado em: 01/03/2019.

argumentos e técnicas do pós-modernismo para atacar a verdade de outras afirmações científicas que colidem com sua ideologia conservadora.

A crítica literária norte-americana Michiko Kakutani segue por caminho semelhante. Alega que o relativismo é o culpado pela eleição de Trump, e que esse relativismo adveio dos autores pós-modernos. Em texto publicado no *The Guardian*²⁹, intitulado “*A morte da verdade: como desistimos dos fatos e terminamos com o Trump*”, de sua autoria, lemos:

O relativismo tem sido ascendente desde que as Guerras Culturais começaram nos anos 60. Naquela época, ele foi absorvido pela *New Left*, que estava ávida para expor os preconceitos do pensamento ocidental, burguês e dominado pelos homens; e por acadêmicos promovendo o evangelho do pós-modernismo, que argumentavam que não existem verdades universais, apenas pequenas verdades pessoais - percepções moldadas pelas forças culturais e sociais do dia-a-dia. Desde então, argumentos relativistas foram seqüestrados pela direita populista.

Assim, o artigo de um doutorando em literatura, Casey Williams, para a coluna “opinião” do *The New York Times*³⁰, publicado no dia 17 de abril de 2017, parece resumir a preocupação central de todos aqueles que temem os malévolos teóricos pós-modernos: será que Donald Trump roubou as ferramentas críticas da filosofia (“*Has Trump stolen philosophy's critical tools?*”)? Williams argumenta que a estratégia de Trump de dizer que informações mentirosas são apenas “fatos alternativos”, e de chamar de *fake news* a realidade que não lhe interessa, eu cito, “deve ser familiar para qualquer estudante de teoria e filosofia crítica” (!!!!!).

Por décadas, cientistas sociais e humanistas críticos eliminaram a ideia da verdade. Nós desconstruímos os fatos, insistimos que o conhecimento está situado e negamos a existência de objetividade. A afirmação fundamental da filosofia crítica, voltando a Kant, é simples: nunca podemos ter conhecimento sobre o mundo em sua totalidade. Afirmar conhecer a verdade é, portanto, uma espécie de afirmação de poder.

Trump teria, então, roubado nossas ideias e se armado delas, mesmo que Williams reconheça que ele não deve ter perdido um segundo de seu precioso tempo lendo Foucault, Derrida e Baudrillard. Mas a “pós-modernidade” está no ar que respiramos, e tal como se daria para seus principais arautos, Trump considera que “fatos são frágeis, e a verdade é flexível”. O presidente norte-americano é justamente aquele para quem “a verdade é sempre mais sobre como as pessoas sentem do que com o que pode ser empiricamente verificável”. Williams alega que

²⁹ In: <https://www.theguardian.com/books/2018/jul/14/the-death-of-truth-how-we-gave-up-on-facts-and-ended-up-with-trump>. Acessado em: 01/03/2019.

³⁰ In: <https://www.nytimes.com/2017/04/17/opinion/has-trump-stolen-philosophys-critical-tools.html>. Acessado em: 01/03/2019.

a esquerda estaria agora em uma posição paradoxal: ela precisa insistir na existência de fatos objetivos e na realidade científica, do contrário não conseguirá combater, por exemplo, os discursos que fazem pouco caso das mudanças climáticas:

Mas os paralelos entre os ataques de Trump ao conhecimento aceito e a insistência da filosofia crítica de que nós interroguemos as reivindicações da verdade, sugerem que nem todos os ataques à autoridade dos fatos são revolucionários.

Ora, que reflexão podemos produzir diante dessas leituras críticas? Para finalizarmos este subcapítulo precisamos deixar de lado o tom irônico, e reconhecer que esses discursos nos trazem uma questão importante - e não apenas porque esse tipo de crítica a Foucault (e aos seus contemporâneos mais próximos) tem aumentado exponencialmente em número, estabelecendo-se definitivamente como uma espécie de *doxa*.³¹ Para além das leituras absurdas, dos paralelos exagerados, das relações causais disparatadas, desenha-se uma questão filosófica: o que é crítica? Ela é ainda uma atitude desejável?

Ao que parece, muitas vezes encontramos, por trás do discurso da “pós-verdade”, a narrativa iluminista naquilo que ela tem de mais pueril. Continua-se insistindo que a razão deve se realizar em um horizonte de diálogo, como se a adesão a enunciados fosse uma simples questão de esclarecimento, de verdade ou de falsidade de uma representação, quando o que está em jogo nessa adesão é uma série de dispositivos que engendram a realidade. Foucault não causou a “pós-verdade”, mas talvez ele possa nos ajudar a compreender o que está em jogo neste “fenômeno”. Paul Veyne (1978, p. 159) afirmava que para Foucault não há objetos, mas apenas práticas: “os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos (...) o objeto não é senão o correlato da prática, não existe antes dela”. Não devemos atirar os objetos para fora da história, pressupondo neles uma naturalidade originária, e tratar o pensamento como um modo de representar (bem ou mal) uma dada realidade tida como objetiva e evidente. Devemos, ao contrário, estudar os vários dispositivos de poder que plasmam realidades para os sujeitos que os frequentam, visando conduzir suas condutas.

³¹ Derrida (1989/1992) aponta para a existência de uma *doxa* no interior do próprio discurso do filosófico. Em última análise, a filosofia não seria capaz de se livrar definitivamente de uma certa “confusão interessada”, que muitas vezes permeia o debate de ideias.

Assim, Foucault já apontava para uma certa inocência presente no Iluminismo e nos homens do século das Luzes. No horror que os Iluministas tinham dos espaços escuros, que impediam “a total visibilidade das coisas, das pessoas, das verdades” (FOUCAULT, 1977/2011a, p. 216), eles acreditaram nos ganhos que uma sociedade plenamente transparente traria. “Eles acreditaram que a opinião era justa por natureza, que ela se difundiria por si mesma e que seria um tipo de vigilância democrática” (FOUCAULT, 1977/2011a, p. 224). Ao apostarem na “pureza” das opiniões, mostraram desconhecer “as condições reais da opinião”, a luta das informações, e o papel desempenhado pela imprensa (o jornalismo foi, segundo Foucault, a grande invenção do século XIX):

Eles desconheciam as condições reais da opinião, as *media*, uma materialidade que obedece aos mecanismos da economia e do poder em forma de imprensa, edição, depois cinema e televisão (FOUCAULT, 1977/2011a, p. 224)

E poderíamos acrescentar, para além do cinema e da televisão, as mídias mais recentes: o computador e a internet. Uma perspectiva foucaultiana diria que devemos estar atentos ao modo como as novas tecnologias produzem novas subjetividades em seu imenso potencial de engendrar realidades. A retórica sobre a emancipação humana, inclusive, não desapareceu: ela migrou para o Vale do Silício (MOROZOV, 2018), cujas empresas não param de propagandear que a tecnologia está a/irá nos libertar.³² Devemos estudar as relações de poder em nossa sociedade atual, o funcionamento da “big data”, as “bolhas” informacionais produzidas pelas redes sociais, a influência do algoritmo na vida cotidiana, nos relacionamentos entre as pessoas e nas eleições. Deleuze (1990/2013) falava de uma sociedade de controle, em que as massas se tornam amostras e dados a serem constantemente mapeados e analisados. Seria interessante, também, fazer uma história crítica das “fake news”. Será que as pessoas descobriram, tal como afirma Daniel Dennett³³, que é mais fácil destruir reputações do que mantê-las, ou será que elas sempre souberam disso, mas possuem agora formas de mídia altamente eficazes para realizá-la?³⁴

³² “A Uber afirma que ajuda os consumidores, que hoje podem pagar menos por seus deslocamentos. O Airbnb alega que ajuda seus usuários a obter um rendimento adicional e, com isso, a enfrentar as turbulências da crise financeira. O Facebook afirma que pretende conectar os pobres da Índia e do Brasil à internet” (MOROZOV, 2018, p. 20).

³³ Na passagem por nós supracitada.

³⁴ Segundo Robert Darnton, as notícias falsas, a desinformação, os boatos, sempre circularam, e sempre desempenharam um papel importante na política. Darnton propõe ainda que não podemos

Para concluir, diremos muito simplesmente que Foucault não arruinou o ocidente. Infelizmente! O ocidente continua firme e forte, expandindo seu domínio sobre as outras culturas, conquistando todo o planeta, desenvolvendo produtos técnicos cada vez mais sofisticados, etc. Mas talvez possamos dizer, buscando algum nível de concordância com o texto de Pluckrose, que Foucault tentou arruinar o ocidente. Ele tentou arruinar o poder psiquiátrico, a lógica prisional, a subjetividade cristã, a “verdade” do gênero e da sexualidade e, de certo modo, também o Estado e o capitalismo.³⁵ Todos, com a exceção, talvez, do gênero, continuam bastante hegemônicos.

Certamente que a psiquiatria mudou e que os manicômios diminuíram em muitos lugares, mas a psiquiatrização da vida nunca foi tão intensa. Ainda não conseguimos pensar uma sociedade sem prisões. Ainda não conseguimos superar as práticas capitalistas. Estamos longe - bem longe - de conceber a vida sem o Estado. Além dos nossos velhos inimigos, que parecem que nunca vão embora definitivamente - os manicômios estão sempre ameaçando voltar; os conservadores fazem de tudo para que retornemos aos dois gêneros e à heteronormatividade tradicionais -, precisamos agora enfrentar uma nova lógica do capitalismo: o neoliberalismo. Oh, minha cara Pluckrose, quanto trabalho ainda temos pela frente! Quanto do ocidente ainda resta a ser arruinado!

entender o processo da Revolução Francesa sem nos determos nos *canards*, nos libelos, que circulavam por toda França na clandestinidade, espalhando fofocas, calúnias e difamações contra as principais figuras da realeza: “O estudo da calúnia e da difamação na França do século XVIII é particularmente revelador, pois mostra como uma corrente literária foi corroendo a autoridade de uma monarquia absoluta e acabou absorvida por uma cultura política republicana” (DARNTON, 2012, p. 20)

³⁵ Foucault (1978-1979/2008) evitava trabalhar com grandes universais, tais como “o Estado”, “o capitalismo”, etc. Ele privilegiava as diversas práticas de governo, que apenas posteriormente formariam alguma coisa como “o Estado” ou “o capitalismo”.

Capítulo 2

*Considero os seres humanos muito singulares para
poderem partilhar as mesmas preocupações.*

Paul Feyerabend

2.1. Habermas e seu entorno filosófico

Antes de adentrarmos propriamente na crítica que Habermas dirigiu a Foucault, faz-se necessário situar melhor sua pessoa e seu pensamento, mesmo que de modo introdutório. Não visamos aqui realizar uma abordagem exaustiva, mas apenas cingir o sentido mais geral de sua obra. Mais interessante do que “responder” às críticas de Habermas, é observar que seu tipo de filosofia é radicalmente oposta à de Foucault, de tal modo que não é exagero dizer que as tradições filosóficas a que fazem parte se constituem diferenciando-se uma da outra.³⁶ O filósofo alemão representa o tipo de experiência filosófica que Foucault repudiava:

um pensamento cortado da realidade, universal e a-histórico, na procura das condições sociais universais e necessárias para uma utilização não deformada da linguagem que forneça critérios normativos ideais da comunicação (ORTEGA, 1999, p. 240).

Habermas é um filósofo alemão contemporâneo, autor de uma vasta obra que já conta com mais de 30 títulos, pertencente à segunda geração do famoso *Institut für Sozialforschung*, conhecido como Escola de Frankfurt. A primeira geração da Escola de Frankfurt também contava com teóricos de grande envergadura intelectual, tais como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Erich Fromm. Costuma-se identificá-la com o movimento filosófico da Teoria Crítica, que ali teria se iniciado por volta da década de 1930.

Antes de adentrar na filosofia de Habermas, precisamos abordar, ainda que resumidamente, o que é a Teoria Crítica. Não apenas porque Habermas é um dos seus grandes representantes contemporâneos, mas também porque os trabalhos de

³⁶ Podemos encontrar autores que tentam mitigar essas diferenças, apontando que existem mais elementos em comum entre ambos do que eles próprios gostariam de supor. Para uma leitura que busca os pontos de contato existentes entre eles, cf. Rouanet, 1987 e Ingram, 2016.

Foucault se aproximam bastante, em vários aspectos importantes, dos trabalhos dos autores da primeira geração da Escola de Frankfurt. Habermas vai se inserir na Teoria Crítica, mas vai se colocar também como um crítico de seus principais autores (veremos o porquê mais a frente). Rouanet (1987, p. 331) chega mesmo a afirmar que a adesão de Habermas à Teoria Crítica, tão comumente tratada como ponto pacífico, é uma ilusão, e que “Habermas consoma o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai”, já que “a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno”.

A principal acusação de Habermas - e da segunda geração da Escola de Frankfurt de modo geral - contra os primeiros teóricos dessa escola, é a da ausência de normatividade, o que o levou a trabalhar sobre os princípios universais da moralidade, da justiça e da verdade. Esta foi também a mesma crítica dirigida a Foucault, conforme veremos. Vale ressaltar ainda que a Escola de Frankfurt já possui uma terceira geração, que gira em torno do filósofo Axel Honneth. Devido ao escopo deste trabalho, não abordaremos a obra de Honneth aqui. É suficiente mencionarmos que, embora um pouco mais cético com relação às abstrações universalistas de Habermas, Honneth (1991) ainda entende que os princípios normativos que fundamentam a crítica social não podem se auto-justificar. Deste modo, termina por enxergar em Foucault problemas muito parecidos aos apontados por Habermas.³⁷

Terra e Repa (2011, p. 248) definem a Teoria Crítica como sendo uma corrente filosófica derivada de um grupo de pensadores marxistas não-ortodoxos, que teorizam a partir de uma “preocupação com o presente, com as potencialidades de uma sociedade emancipada e justa, com os obstáculos para a efetivação dessas potencialidades sem quererem criar, para isso, uma escola”. Além do marxismo, a influência da psicanálise freudiana, ao menos no início desse movimento intelectual, também é notória. Eles foram contemporâneos de Freud, e trabalhavam os textos do psicanalista quase que imediatamente após suas publicações.

A primeira geração da Escola de Frankfurt se caracterizava pela realização de uma pesquisa social orientada em duas direções convergentes: pensar a possibilidade da emancipação humana diante das forças ideológicas, e estabelecer as bases para a realização de uma teoria crítica da sociedade. Neste ensejo,

³⁷ Cf. Honneth, 1991.

Horkheimer (1937/1980) escreveu um importante artigo, intitulado *Teoria tradicional e teoria crítica*, em que procura diferenciar uma da outra. A teoria tradicional tem início com Descartes, e encontra seu paradigma no funcionamento das ciências, cujo êxito é tido como modelo. Assim, de acordo com Horkheimer (1937/1980, p. 124):

alguns traços da atividade teórica do especialista são transformados em categorias universais, por assim dizer, em momentos do espírito universal, do *lógos* eterno, ou, antes, traços decisivos da vida social são reduzidos à atividade teórica do cientista

A Teoria Crítica, por sua vez, se caracteriza pelo *comportamento crítico*, e vai além da pura descrição da realidade. Ela entende que falta ao mundo social o caráter “dado” do mundo natural, que precisa então ser entendido como uma construção social. Seria do interesse da burguesia manter encoberta essa hipótese, de modo a perpetuar o *status quo* do sistema capitalista. Enquanto a Teoria Tradicional, em nome de uma suposta neutralidade, termina por subscrever os moldes históricos que justificam a dominação social³⁸, a Teoria Crítica sustenta que a sociedade poderia se constituir de uma outra forma. Com relação a este último ponto, Horkheimer (1937/1980, p. 123) afirma que

nem a estrutura da produção industrial e agrária nem a separação entre funções diretoras e funções executivas, entre serviços e trabalhos, entre atividade intelectual e atividade manual, constituem relações eternas ou naturais, pelo contrário, estas relações emergem do modo de produção em formas determinadas de sociedade

Outro texto central da Teoria Crítica, extensamente comentado por Habermas (1981/1984) e por Honneth (1991), é o livro *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1944/2006). Nele, os autores denunciam que o Esclarecimento, cujo projeto histórico é o do desencantamento do mundo, foi responsável por uma crescente alienação dos homens com relação às coisas, que levou, posteriormente, à uma deterioração das relações sociais e da subjetividade. O mundo moderno tornou-se um “mundo administrado”. A razão instrumental e a técnica imperam, e a busca de um maior domínio da natureza converte-se em modos cada vez mais sutis e refinados de dominação do homem sobre o próprio homem.

³⁸ “No momento em que o pensamento teórico deixa de se adaptar conscientemente a interesses exteriores, estranhos ao objeto, e se atém efetivamente aos problemas tal como eles aparecem diante deste pensamento, em consequência do desenvolvimento da sua especialidade, que em conexão com isso lança novos problemas e modifica conceitos antigos onde isso se faz necessário, pode com direito ver as realizações na técnica e na indústria da época burguesa como sua legitimação e estar seguro de si mesmo” (HORKHEIMER, 1937/1980, p. 129)

Um dos elementos centrais que estrutura o livro é a compreensão ampliada que os autores têm do “Esclarecimento”: “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/2006, p. 17). Por um lado, isso lhes permite identificar seu início já na época dos mitos, bem como apontar que aquilo que o conhecimento científico moderno possibilitou através da técnica - o domínio sobre a natureza -, já estava presente há muito tempo na forma do desejo. Por outro lado, serve igualmente para os autores demonstrarem como o Esclarecimento, decreto sumário do fim de todo e qualquer mito, acaba convertendo-se ele próprio em um mito: “no positivismo, o mito dos fatos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/2006, p. 10).

Os descaminhos do Esclarecimento aparecem claramente em pelo menos dois lugares. Primeiro, na indústria cultural, entendida como a produção serializada de “lixo”, veiculado pelo rádio e pela televisão, em que “canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos”, mas cujo conteúdo “só varia na aparência” (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/2006, p. 103), e cujo objetivo é a padronização dos interesses, a hipnose dos indivíduos e o empobrecimento da vida. Os descaminhos do Esclarecimento aparecem também no fascismo, como consequência de uma consciência moral que se apaga paulatinamente - “a responsabilidade do indivíduo por si mesmo e pelos seus é substituída muito simplesmente por sua contribuição ao aparelho” (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/2006, p. 103).

Embora o livro seja atravessado por uma leitura pessimista dos tempos modernos, repleto de diagnósticos sufocantes de nossa atualidade, seus autores acreditavam na possibilidade de a humanidade superar sua situação por meio da própria dialética. O Esclarecimento deveria tanto acolher “dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo (...) destrutivo do progresso” (ADORNO; HORKHEIMER, 1944/2006, p. 13), quanto se confrontar com aquilo que é seu oposto: as emoções, a natureza, o afeto, etc.

Tendo caracterizado, ainda que brevemente, a Teoria Crítica, passemos para a filosofia de Habermas. Veremos que o horizonte filosófico com o qual Habermas trabalha, bem como as soluções que propõe para os problemas que identifica, é bastante diferente daquele de seus colegas da Escola de Frankfurt.

No centro do pensamento habermasiano está a elaboração de uma teoria da racionalidade e de uma teoria da linguagem que, uma vez unidas, possam servir de fundamento para o que ele chama de “ação comunicativa”. Trata-se aqui da conhecida Teoria do Agir Comunicativo (HABERMAS, 1981/1984), sua principal contribuição teórica ao pensamento, com a qual o filósofo tenta estabelecer as bases de uma *pragmática* da linguagem. Habermas fala em “ação comunicativa” para enfatizar que sua teoria pretende ser aplicável empiricamente. De posse dela, o filósofo também irá abordar diferentes áreas do pensamento humano: os fundamentos de uma teoria social, a análise da democracia, do Estado de direito, e da política contemporânea.

Não abordaremos aqui todo o desenvolvimento habermasiano sobre as interações comunicacionais, e também não reconstruiremos o sinuoso caminho que ele trilhou para chegar no conceito de ação comunicativa.³⁹ Isso nos levaria a tratar dos vários filósofos que o influenciaram - por exemplo, a tratar com profundidade Austin e Searle, filósofos analíticos que se ocuparam daquilo que está suposto no uso ordinário da linguagem -, pois Habermas constrói seu sistema filosófico em diálogo aberto e direto com outros pensadores. Será suficiente para os nossos propósitos apontarmos para alguns aspectos gerais de sua filosofia.

Logo de saída, é importante ressaltar que toda a abordagem habermasiana parte do homem como ser de linguagem. Ele entende que é através da comunicação que homens e mulheres se integram na sociedade e se situam no mundo com os demais. Contra as filosofias centradas no sujeito e na consciência constrói, então, uma abordagem intersubjetiva. Segundo Rouanet (1987, p. 179), Habermas quer

substituir o modelo de um sujeito solitário, confrontado com um mundo de coisas cognoscíveis e manipuláveis, pelo modelo da ação comunicativa, que supõe a intersubjetividade de pelo menos dois atores, voltados para o entendimento mútuo

Essa razão subjetiva, centrada no sujeito, foi resultado de um processo de usurpação “da parte contra o todo, de uma razão limitada ao aspecto cognitivo-instrumental contra uma razão mais rica, que inclui esse aspecto, mas o transcende” (ROUANET, 1987, p. 179). O filósofo quer, então, resguardar sua dimensão

³⁹ Que pode ser visto, por exemplo, nos dois volumes de seu *Magnum opus*, *Teoria do agir comunicativo* (HABERMAS, 1981/1984 e 1981/1987), e também em *Comunicação e a Evolução da Sociedade* (HABERMAS, 1976/1979).

emancipadora e dar-lhe um lugar no mundo contemporâneo: esse lugar é o da construção de relações sociais voltadas ao entendimento.

Para isso não seria necessário irmos muito longe pois, de acordo com Habermas, a exigência de racionalização já se encontra embutida na própria linguagem. Falar equivale a buscar ser compreendido e a alcançar um entendimento mútuo com o interlocutor, de modo que a razão pode ser encontrada (e desenvolvida) mesmo nos diálogos cotidianos mais banais. Como exemplo, Habermas (1976/1979, p. 2) afirma que os participarmos de um processo comunicacional que visa o entendimento, ainda que não se dêem conta disso, automaticamente reivindicam estar: “a) *proferindo* alguma coisa compreensível, b) dando ao ouvinte *alguma coisa* para ser compreendida, c) fazendo a *si mesmo* compreensível, e, d) [chegando] a um entendimento *com outra pessoa*”.

Porém, nem todo uso da linguagem configura propriamente uma ação comunicativa. Existem também comunicações distorcidas⁴⁰, desviadas da promoção do entendimento e do consenso, em que os sujeitos participantes operam em uma lógica diferenciada daquela que Habermas estabelece em seu paradigma comunicacional. Devemos chamar de “comunicativas” apenas as interações voltadas para o entendimento e realizadas no horizonte do “mundo da vida”, em que sujeitos racionais harmonizam suas posições. Eis como ele as define, de forma sintética:

Chamo comunicativas as interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validade, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se referiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). (HABERMAS, 1983/1989, p. 79)

“Mundo da vida” (*Lebenswelt*) é um conceito importante de Habermas, relacionado à sua teoria da sociedade. Ele o define como sendo

o espaço transcendental onde o orador e o ouvinte se encontram, onde podem reciprocamente levantar reivindicações de que suas declarações se encaixam no mundo

⁴⁰ Rouanet (1987, p. 160) comenta esse ponto da teoria habermasiana: “Entre as causas desse desvio, que caracteriza uma distorção sistemática do processo comunicativo, estão as deformações induzidas pela ideologia. Estamos diante de uma comunicação distorcida quando as relações de poder se infiltram no processo argumentativo.”

(objetivo, social, subjetivo) e onde podem criticar e confirmar essas reivindicações de validade, resolver suas divergências e chegar a acordos (HABERMAS, 1981/1987, p. 127)

Trata-se do contexto geral em que as ações comunicativas transcorrem, dizendo respeito ao âmbito cultural (conhecimentos acumulados - interpretados e reinterpretados), ao âmbito societal (ordens legítimas que regulam as ações) e também às competências de cada sujeito (competência de falar e de compor sua própria personalidade) (HABERMAS, 1981/1987). Com esse conceito Habermas pretende cingir o espaço em que se passa a comunicação, pois as ações comunicativas apenas reproduzem as estruturas simbólicas do “mundo da vida”. Tudo que se pode dizer em uma situação comunicacional parte de um fundo de consenso cultural anterior e não-problematizado, isto é, de saberes implícitos que ainda não alcançaram o limiar de problematização, e que, portanto, ainda não são nem válidos e nem inválidos (HABERMAS, 1981/1987). Segundo Rouanet, o mundo da vida “é o pano de fundo implícito do processo comunicativo, composto das evidências não-tematizadas, das certezas pré-reflexivas, dos vínculos que nunca foram postos em dúvida”. Enfim, compõem todo o “material” prévio ao entendimento mútuo, o espaço que contém todos os elementos que possibilitam a busca desse entendimento, e que é constantemente transformado e renovado por essa mesma busca.

A esfera do *Lebenswelt* se opõe à esfera sistêmica onde impera a racionalidade instrumental. O estrato sistêmico é caracterizado por “complexos de ação que se autonomizaram do processo comunicativo” (ROUANET, 1987, p. 161). São exemplos, a economia capitalista regida pelo dinheiro; e o Estado burocrático-administrativo, regido pelo poder. Trata-se de um estrato em que as ações ocorrem para além da intenção direta dos autores envolvidos. De acordo com Habermas (1981/1987), a racionalização do mundo, provocada pela modernidade foi benéfica, pois libertou o potencial da razão comunicativa, antes abafada e constrangida pela religião e pela metafísica. Porém,

a ambiguidade da modernização capitalista está em que esse aumento de autonomia e de reflexividade teria sobrecarregado a capacidade comunicativa do mundo moderno e teria criado condições para o surgimento de sistemas de ação automáticos, que não precisassem ser coordenados por processos específicos de entendimento mútuo. Surgiram assim os sistemas administrativos e econômicos, em que a coordenação se dá automaticamente, segundo o modelo da racionalidade instrumental (ROUANET, 1987, p. 163)

Como vemos, a Teoria do Agir Comunicativo propõe que pensemos as condições ideais da comunicação, e que nos atentemos para suas deturpações,

desvios e automatizações. Vejamos mais alguns aspectos da formalização habermasiana desse espaço ideal. O que é imprescindível para atingirmos um consenso através do diálogo? Em primeiro lugar, é preciso garantir que a possibilidade da comunicação seja ilimitada e não-coagida, e que não haja qualquer restrição com relação aos participantes (HABERMAS, 1981/1987). Ou seja, precisamos excluir todo o tipo privilégio, que só poderia redundar em obrigações unilaterais.

Em segundo lugar, é necessário que haja competência comunicativa por parte dos sujeitos, pois a ação comunicativa é a realização de um discurso competente. Os sujeitos racionais⁴¹ devem ser capazes da execução do diálogo e da coordenação da ação comunicativa, envolvendo-se de forma responsável e séria com o uso da comunicação. Quanto mais dotados de competência comunicativa, mais o diálogo poderá levá-los “a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento” (HABERMAS, 1988/1990, p. 82-83).

Também faz parte da competência comunicativa que os sujeitos sejam sinceros na expressão de suas intenções, pois é necessário que haja um compromisso entre o falante e o ouvinte. O entendimento na ação comunicativa é possível justamente porque o ato de fala conduz a comunicação face ao *aspecto performativo* (relação intersubjetiva) e ao *aspecto do conteúdo* (objeto do qual se fala). Rouanet (1987, p. 159) resume o campo ideal da racionalidade comunicativa do seguinte modo:

Cada locutor, participando de uma interação linguisticamente mediatizada, está alegando que suas afirmações sobre fatos e acontecimentos são *verdadeiras*, que a norma subjacente às suas ações é *justa* e que a expressão dos seus sentimentos é *veraz*

Por último, é necessário que possamos definir um critério que sirva de instância apriorística para orientar a comunicação e garantir que o entendimento mútuo escrutine a pretensão de verdade e falsidade dos juízos morais. E é por isso que Habermas (1992/2003) defende que na instância ideal de comunicação a única

⁴¹ Sobre isso, Habermas (1981/1984, p. 15) nos diz: “Afirmações bem fundamentadas e ações eficientes são certamente um sinal de racionalidade; nós caracterizamos como sujeitos de ação e fala racional aqueles que, na medida do possível, evitam erros em relação a fatos e a relações meio-fins. (...) chamamos de racional não apenas a pessoa capaz de fazer uma afirmação e, quando criticada, fornecer fundamentos para ela apontando evidências apropriadas, mas também aquelas que seguem uma norma estabelecida e são capazes, quando criticadas, de justificar sua ação, explicando a situação dada à luz de expectativas legítimas”.

força coercitiva deveria ser a do melhor argumento. Estabelecidas as condições universais de simetria, imprescindíveis para a comunicação, teríamos um quadro em que a própria estrutura comunicacional não exerceria qualquer coação, deixando exclusivamente ao melhor argumento o exercício da normatividade.

Habermas explicita que sua ética é cognitivista, porém discursiva. Ele busca com isso se afastar tanto das éticas cognitivistas não-discursivas, quanto das éticas anti-cognitivistas. Lembremos que as propostas cognitivistas são aquelas que afirmam a possibilidade de conhecermos a verdade no campo da ética, ao passo que as não-cognitivistas afirmam que a razão nada pode nos dizer no tocante aos valores, negando assim a validade cognitiva dos juízos normativos.

Das éticas não-cognitivistas (ou subjetivistas), que só falam da moral empiricamente, Habermas tece o seguinte comentário:

O ponto de vista não-cognitivista é sustentado sobretudo com dois argumentos: (a) com a observação empírica de que, normalmente, a controvérsia em questões de princípio morais não pode ser dirimida, e (b) com o já mencionado fracasso da tentativa de explicar a validade veritativa das proposições normativas, quer no sentido do intuicionismo, quer no sentido do direito natural clássico (...). A primeira objeção fica invalidada se for possível indicar um princípio que, em princípio, permita levar a um acordo em argumentações morais. A segunda objeção cai por terra tão logo se abandona a premissa de que as proposições normativas, desde que se apresentem de todo com uma pretensão de validade, só poderiam ser válidas ou não-válidas no sentido de uma verdade proposicional (HABERMAS, 1983/1989, p. 77)

Já as éticas cognitivistas não-discursivas se diferenciam da proposta habermasiana por se comprometerem demasiadamente com a posição realista-intuicionista, e entenderem que enunciados morais podem ser verdadeiros ou falsos, *do mesmo modo* que enunciados descritivos e teóricos.⁴² Ora, esta não é a posição de Habermas, que entende a “verdade” como sendo da ordem de uma pretensão de validade. Não que Habermas negue completamente a realidade em prol da linguagem, mas ele entende que os enunciados correspondem às experiências dos sujeitos dotados de razão e linguagem.⁴³ Deste modo, o valor de verdade só pode

⁴² “Se partirmos - com razão, no meu modo de ver - do fato de que os enunciados normativos podem ser válidos ou não-válidos; e se, como indica a expressão “verdade moral”, interpretamos as pretensões de validade, que são objetos de controvérsia em argumentações morais, seguindo o modelo imediatamente disponível da verdade de proposições; então nos veremos levados, - erroneamente, acredito - a compreender a possibilidade de tratar as questões práticas em termos de verdade como se os enunciados normativos pudessem ser “verdadeiros” ou “falsos” no mesmo sentido que os enunciados descritivos” (HABERMAS, 1983/1989, p. 73).

⁴³ Em *Communication and the Evolution of Society*, o filósofo afirma: “uma sentença é colocada em relação com (1) a realidade externa do que se supõe ser um estado de coisas existente, (2) a realidade interna do que um falante gostaria de expressar diante do público como suas intenções, e,

ser discursivo, só pode ser constituído através de regras lógico-linguísticas corretamente utilizadas. A validade de enunciados morais é auferida segundo a qualidade dos argumentos que são oferecidos em seu favor - se os argumentos não se sustentam, o enunciado é inválido - mais do que à realidade ela mesma. Devemos nos concentrar

na questão quanto ao modo de fundamentação das proposições normativas, quanto à *forma dos argumentos* que aduzimos pró ou contra normas e mandamentos e quanto aos critérios das “boas razões” que nos motiva, graças ao discernimento, a reconhecer certas exigências como obrigações morais (HABERMAS, 1983/1989, p. 78)

Resumindo o que vimos até aqui: temos uma comunicação ideal quando (1) o conteúdo dos enunciados é compreensível, (2) os interlocutores são verazes, (3) os conteúdos proposicionais são verdadeiros, e (4) haviam razões válidas para a realização da ação comunicativa. Em outras palavras, uma situação de comunicação ideal é aquela em que atingimos ao máximo a possibilidade de avaliar o valor de verdade de enunciados; não quer dizer que tal situação ideal só possa existir se os enunciados forem verdadeiros, mas que só é plenamente possível julgar a veracidade de um enunciado numa situação de comunicação ideal. Apenas nela a produção de consenso pode ocorrer e atingir as expectativas de validade normativa.

Com toda essa elaboração teórica, Habermas busca solidificar os fundamentos da ação ética e política. Acredita na possibilidade do consenso entre iguais, atingido por meio de atos de fala racionais e de regras estabelecidas previamente para a comunicação (HABERMAS, 1996/1998). Se o filósofo alemão se deteve de forma tão minuciosa no estudo da comunicação entre os sujeitos, é porque no cerne de seu pensamento está a abordagem normativa da democracia, que passa então a ser compreendida e trabalhada como democracia deliberativa (HABERMAS, 1996/1998).⁴⁴

Habermas também pretende inserir-se entre os autores da Teoria Crítica, isto é, pretende estabelecer-se, tal como os pensadores dessa corrente filosófica, como sendo um crítico da Razão Instrumental. Percorrerá, contudo, caminhos bastante diferentes dos da geração anterior, ao apostar sempre na necessidade do universal. Para Habermas, fundamentar bem a razão é o *único modo* de apoiar o

finalmente, a realidade normativa do que é intersubjetivamente reconhecido como uma legítima relação interpessoal” (HABERMAS, 1976/1979, p. 28).

⁴⁴ Para acompanhar a distinção que Habermas traça entre a democracia liberal, a democracia republicana, e a sua própria proposta de democracia deliberativa, cf. Habermas, 1996/1998.

esforço necessário para não aceitar de forma ingênua as ideias e normas que circulam na sociedade. Mais ainda: acredita que partir da razão como universal seria a *única forma* de ser crítico sem recair em aporias e contradições insolúveis. Veremos nos próximos subcapítulos o modo como o filósofo procura distinguir a universalização que respeita os particularismos, daquela universalização, típica da modernidade, que teria se desvirtuado do caráter emancipatório próprio à razão.

Ora, para Habermas (1981/1984) qualquer crítica só é possível por conta do que é especificamente humano: a linguagem, que leva ao debate entre iguais. É ela que permite ao homem tanto transcender sua animalidade, quanto reorganizar, sempre que necessário, seu comportamento. Contra a razão instrumental, o filósofo defende a necessidade de uma razão comunicacional, sempre entendida como a possibilidade de medir racionalmente, em conjunto com outros sujeitos, a validade das propostas morais.⁴⁵ Deste modo, Habermas faz do discurso argumentativo o único e verdadeiro caminho da conscientização e da libertação humana e social. Pretende que sua Teoria da Ação Comunicativa sirva como um método eficaz para trazer a razão para o mundo, de modo a torná-lo mais racional e, conseqüentemente, mais justo e mais pacífico

Nesse sentido, podemos afirmar que o filósofo está plenamente instalado na vocação própria à tradição filosófica que é, desde seu início com Sócrates, a da “aposta que a exigência da palavra e a necessidade do discurso são capazes de eliminar, ou pelo menos reduzir e canalizar, a realidade da violência” (CHATELET, 1995, p. 18). Se a filosofia começa com Sócrates, é porque a partir dele o diálogo deixa de ser uma atividade gratuita, e já não pode mais ser dissociado da obrigação da legitimação racional de seu conteúdo.⁴⁶

No entanto, mesmo que possamos claramente localizar Habermas na clássica ambição filosófica do “fim” da violência pelo diálogo, é preciso reconhecer também que seu pensamento, tal como o de Kant, se assenta em uma concepção

⁴⁵ “Ao passo que entre os estados de coisas existentes e os enunciados verdadeiros existe uma relação unívoca, a ‘existência’ ou a validade social das normas não quer dizer nada ainda acerca da questão se estas também são válidas. Temos que distinguir entre o fato social do reconhecimento intersubjetivo e o fato de uma norma ser digna de reconhecimento. Pode haver boas razões para considerar como ilegítima a pretensão de validade de uma norma vigente socialmente; e uma norma não precisa, pelo simples fato de que sua pretensão de validade poderia ser resgatada discursivamente, encontrar também um reconhecimento factual” (HABERMAS, 1983/1989, p. 82)

⁴⁶ Lembremos que o grande drama de Platão era com a existência dos sofistas. Como poderia a cidade ser entregue aqueles que manipulavam a verdade por meio da retórica? A sofística é também o desafio da teoria habermasiana (CASSIN, 2005).

“pós-metafísica” (HABERMAS, 1988/1990). A crítica da Razão Instrumental o conduz até a crítica da metafísica, com suas clássicas pretensões de atingir o absoluto e as verdade últimas, e com sua capacidade de transformar-se em tirania tanto da natureza quanto do homem. Ora, nada melhor do que nos aliarmos a Kant, se queremos ir contra o dogmatismo da metafísica sem com isso abrimos mão de pensarmos o universal. Deste modo, é certo dizer que ambos os pensadores, cada um a seu modo, analisaram as condições formais da racionalidade de modo a pensar seus limites. Em Habermas isso aparece explicitamente na tematização das condições formais da argumentação.

Diferentemente dos outros frankfurtianos, a atividade de Habermas não se deterá apenas no âmbito da crítica e da prática. Ele dará um passo a mais, que não pode ser encontrado nos teóricos da geração anterior: irá elaborar uma análise minuciosa dos elementos abstratos, idealizados e puros da interação possibilitada pela linguagem. Ao se afastar da esfera concreta da ação interativa para estudar os paradigmas de uma ordem comunicacional formal e universal, acredita poder melhor observar os desvios presentes nessas mesmas interações sociais concretas, isto é, observar as injustiças, as distorções, as coações, em suma, todos os possíveis desvios que falsificam o entendimento e impossibilitam que a comunicação seja verdadeiramente emancipadora (HABERMAS, 1976/1979). Somente se partirmos do que seria a comunicação na forma da verdadeira liberdade poderemos medir e compreender a defasagem do plano empírico com o plano conceitual ideal. Ele reconhece que a estrutura do discurso pode falhar em vários casos concretos. Porém, não abre mão de pensar um universal que funcione como normatividade: se os discursos são falíveis, as regras que devem guiá-los, por sua vez, não o são.

A diferença para com Kant não está no formalismo ou na tentativa de pensar instâncias “puras”, mas sim no fato de que toda a elaboração kantiana da ética gira em torno do sujeito (entendido como universal, idêntico e racional), ao passo que em Habermas ela gira em torno da possibilidade de comunicação (entendida como universal, idealmente não-coagida e racional). No próximo capítulo abordaremos o Kant de Foucault, e neste, o Kant de Habermas. Veremos que Foucault enxerga em Kant uma outra possibilidade de leitura para além da busca por estruturas formais de valor universal. No entanto, é justamente a essa busca que Habermas se filia.

Mas porque a ética kantiana é uma ética do sujeito? Porque, para Kant, o sujeito não é apenas fenômeno, mas deve ser pensado igualmente como uma coisa

em si. Na medida em que é um fenômeno, ele é determinado pela natureza e está sujeito à causalidade mecânica. No entanto, se ele é também uma coisa em si, ele não está inteiramente contido na cadeia causal dos fenômenos, tendo o poder de iniciar uma série causal no mundo de forma livre. Trata-se da terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, em que Kant (1781/2001) postula a existência de causalidades naturais (ou mecânicas) e causalidades livres (ou numênicas) - esta última engendrada pela própria razão.

A razão, para Kant, tem um sentido específico: trata-se da faculdade capaz de reunir sob o máximo de totalidade sistemática a faculdade do entendimento, seja no uso teórico ou no uso prático. O entendimento, por sua vez, é a faculdade que formata o mundo dos sentidos a partir do esquematismo. As categorias, conceitos puros do entendimento, subordinam os dados da intuição empírica segundo seus princípios de tal modo a constituir a realidade fenomênica. Da mesma forma que o entendimento unifica a sensibilidade, a razão unifica o entendimento. Essa unidade, o seu máximo de sistematicidade, justamente, não pode ser objeto de nenhuma experiência; por esse motivo, a razão é a faculdade capaz de pensar o inteligível (pensar e não conhecer). Não só ela pode, mas deve proceder assim tanto por uma tendência natural do espírito quanto pela necessidade prática.

Em seu texto sobre a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1785/1980) expõe os principais alicerces de seu pensamento moral, sempre centrado no sujeito livre e racional. Afirma que é tarefa da metafísica pensar determinado campo de conhecimento *específico* de forma pura, isto é, sem se basear em princípios da experiência, ressaltando também que a mera reflexão formal em geral seria objeto da lógica, responsável por determinar as leis universais e necessárias do pensar. Deste modo, Kant propõe que pensemos uma metafísica dos costumes, ou seja, que teorizemos a moral de forma pura.

É nesse sentido que razão aparece na *Fundamentação* como aquilo que nos permite uma metafísica dos costumes, um modo de acessar a pura forma da moral independentemente da experiência:

A lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia da moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (KANT, 1785/1980, p. 105)

Ora, em sua forma pura, a moral é o puro dever, de modo que a vontade é aquela que age sem nada de empírico ou sensível, mas apenas pelo dever. Kant (1785/1980) argumenta que a razão tem como destino a produção de uma vontade boa. Esta, por sua vez, não pode ser boa em relação a algo, mas tem de ser boa apenas no que tange a si mesma - é um fim em si mesmo e não um fim cujo valor possa ser encontrado na realização de qualquer objetivo. Deve-se agir não apenas conforme ao dever, mas por dever. No exemplo que ele dá, um homem que alegra as pessoas do seu entorno por que isso lhe dá felicidade, não realiza uma ação moral, pois age segundo uma inclinação sensível. Porém, um homem que conserva sua vida, mesmo diante do desespero e da vontade de suicidar-se, realiza uma ação moral, pois está vivendo pelo puro dever de viver.

Se a razão é a faculdade que permite pensar o inteligível, a nossa liberdade está circunscrita aos seus mandos, já que é ela que nos permite acessar esse inteligível onde (e apenas onde) podemos autodeterminar nossa ação em detrimento das afecções do mundo dos fenômenos. E é então que Kant (1785/1980, p. 114) chega na formulação do seu imperativo categórico, pois o dever não passa da necessidade de uma “ação por respeito à lei”. Trata-se, não de uma lei qualquer, mas da lei universal, que o filósofo enuncia do seguinte modo: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 1785/1980, p. 115). Neste sentido, ele aponta para a existência de uma forma da lei que é anterior a qualquer conteúdo, posto que sua validade deriva diretamente da racionalidade. No imperativo categórico a vontade é movida *a priori* de modo objetivo, pois a razão pura seria plenamente capaz de determinar a vontade e, em todos os casos, levar o sujeito até o dever.

Se em Kant é o imperativo categórico que funciona como universalização, e que permite estabelecer a lei moral, em Habermas, a universalização passa pela necessidade intersubjetiva do diálogo. Seu problema não está na postulação de um universal para o campo da ética - algo que ele não cessa de reivindicar, conforme já dissemos. Podemos constatar isso facilmente quando Habermas ressalta que se interessa pela “ideia subjacente que deve dar conta do caráter impessoal ou universal dos mandamentos morais válidos” (HABERMAS, 1983/1989, p. 84). Seu problema é que “o princípio da universalização não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas universais e incondicionais” (HABERMAS, 1983/1989, p. 84).

Habermas até certo ponto modifica a investigação transcendental. Compreende que as normas só terão validade universal se todos os afetados por ela puderem chegar, através de um acordo conquistado por meio do diálogo racional, a definirem se ela deve entrar ou não em vigor: “a intuição que se exprime na ideia da possibilidade de universalização das máximas quer dizer mais do que isso: as normas válidas têm que *merecer* o reconhecimento por parte de *todos* os concernidos” (HABERMAS, 1983/1989, p. 86).

Deste modo, o pensador alemão tenta superar o paradigma da filosofia da consciência e do sujeito, por meio da elaboração de um paradigma da comunicação. Como consequência, nos apresenta o imperativo categórico pelo avesso:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal (HABERMAS, 1983/1989, p. 88)

No interior de seu pensamento, a razão passa a ser entendida como sendo essencialmente dialógica, exercida sempre no espaço de uma comunidade de argumentação. Se no paradigma clássico do sujeito, este é visto como capaz de alcançar o conhecimento dos objetos (e, com isso, dominá-los), no paradigma da comunicação esse mesmo sujeito é confrontado com a necessidade de justificar-se perante outros sujeitos acerca do sentido de seus conhecimentos e da consequência de suas ações.

É também apostando em uma racionalidade argumentativa que Habermas acredita estar ultrapassando os autores da geração anterior da Escola de Frankfurt. Adorno e Horkheimer (1944/2006), como vimos brevemente, mostraram em suas análises que a conquista da razão moderna, responsável por destruir os mitos e produzir uma realidade desencantada, transformou-se em uma espécie de novo mito, de modo que a dominação do homem sobre a natureza converteu-se crescentemente em dominação do homem sobre o próprio homem. Habermas, porém, realiza uma espécie de metacrítica da Razão Instrumental, apontando que em seus dois antecessores teóricos haveria uma confusão entre a modernização capitalista (e sua consequente instrumentalização), e o que seria a racionalização da sociedade, ou o conceito de razão propriamente dito:

Adorno e Horkheimer se vêem forçados a emergir as fundações da reificação crítica ainda mais fundo e a expandir a razão instrumental ao estatuto de categoria do processo histórico-

mundial da civilização como um todo, isto é, projetam o processo de reificação no começo da hominização. Com isso, contudo, o contorno do conceito de razão arrisca ficar borrado (HABERMAS, 1981/1984, p. 366)

Habermas reconhece a instrumentalização da razão, e jamais desconsidera a necessidade de uma crítica que possa definir seus limites. Ao mesmo tempo, entende o avanço tecnológico como inevitável e o sistema de produção material como imprescindível para a humanidade. Ora, mas o que poderia permitir que a incontornável razão instrumental não permaneça ilimitada? Justamente a assunção de um novo paradigma, em que prevaleça a razão comunicativa. Ao confundir a racionalidade própria à um sistema com a racionalidade mais geral da ação, os autores da Teoria Crítica acabaram pendendo para a esfera do irracional, sendo levados à defesa de elementos como o carisma, os afetos, o amor, ou a arte (HABERMAS, 1981/1984). Para Habermas

não se trata nem de liberar um sujeito escravizado, nem de denunciar um sujeito despótico. Pois não é a subjetividade que é oprimida, e sim a intersubjetividade; e, se é verdade que a opressão é exercida pelo sujeito, trata-se de um processo secundário, que só se tornou possível porque a modernidade produziu esse resultado ambíguo de ao mesmo tempo criar condições para a intersubjetividade e para sua anexação pela razão subjetiva autonomizada (ROUANET, 1987, p. 180)

Outro importante autor da democracia deliberativa, interlocutor bastante presente nos textos de Habermas, é o neokantiano norte-americano John Rawls. A teoria rawlsiana possui vários pontos de aproximação com a de Habermas, pois os dois projetos, cada uma a seu modo, se baseiam no diálogo racional e na busca de uma comunidade de consensos deliberativos. Um breve sobrevoo por sua principal obra, intitulada *Teoria da Justiça*, nos ajudará a caracterizar ainda melhor esse tipo de experiência de pensamento, que defendemos ser bastante distinto do de Foucault. Trata-se do mesmo ponto que o distingue de Habermas: tanto Habermas quanto Rawls partem da necessidade de justificação do exercício do poder político, ou seja, partem da necessidade de uma normatividade que possa contornar toda e qualquer arbitrariedade no interior dos sistemas políticos.

Ao permanecerem fiéis à tradição universalista kantiana, tentando com isso fundamentar a dimensão moral da democracia, ambos os autores aparecem como bons aliados para todos aqueles que visam combater a crise de legitimidade enfrentada pelo Estado moderno na atualidade. Patton (2010, p. 205-206) afirma que a perspectiva de Rawls

Provê uma resposta clara à questão de saber sob quais condições o exercício do poder soberano é legítimo, dada a igualdade dos cidadãos e dada a existência de uma pluralidade de visões morais, religiosas ou filosóficas abrangentes. O Estado é legítimo quando o poder político é exercido de acordo com a constituição, cujos fundamentos todos os cidadãos, como livres e iguais, podem razoavelmente esperar endossar à luz de princípios e ideais aceitáveis à sua razão humana comum

Rawls (1971/2000) se preocupa sobretudo com a justiça social, ou seja, com os princípios que fornecem a fundamentação da atribuição de direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade, e que definem a distribuição apropriada dos bens e dos encargos derivados da própria sociedade. A injustiça ocorre justamente pelo fato de as instituições sociais favorecerem uns mais que outros. Este quadro, por sua vez, seria consequência direta das diferentes perspectivas existentes, cada qual partindo de circunstâncias econômicas e sociais distintas.

Em seu livro, Rawls (1971/2000) revisita o contratualismo clássico, formulando sua teoria da justiça como equidade. No contratualismo tradicional, o contrato é entendido como a introdução de uma sociedade particular ou estabelecimento de uma forma específica de governo, ao passo que, no contratualismo rawlsiano, o contrato é o que firma os princípios básicos e consensuais da justiça, capazes de estruturar de forma justa as sociedades e as instituições.

Ao nascer, cada pessoa se encontra em uma posição socioeconômica particular, o que afeta sobremaneira sua perspectiva de vida e sua concepção do que é justo e do que é injusto, de modo que inúmeras concepções estão sempre em disputa. Para Rawls (1971/2000), apenas uma situação inicial equitativa seria capaz de promover a justiça, e de conduzir à construção de princípios ao mesmo tempo básicos e consensuais, que seriam verdadeiramente justos. Em outras palavras, estabelecer um projeto de justiça como equidade equivale a pressupor uma co-originalidade entre a liberdade e a igualdade. Trata-se, então, de elaborar uma reflexão filosófica que possa dar conta deste cenário ideal, de propor uma experiência de pensamento que possa fundamentar sua teoria da justiça. Assim, Rawls parte de alguns pressupostos básicos.

Em primeiro lugar, é necessário que o contrato aconteça às cegas. É crucial que a situação inicial do contrato se dê sob um véu de ignorância, em que ninguém saiba exatamente qual será seu futuro lugar na sociedade, sua futura posição de classe e/ou de status social. Essa “posição original” equivaleria ao “estado de natureza” das visões contratualistas clássicas. Nela, os indivíduos debateriam sobre

a concepção de justiça que nortearia as instituições sociais, de modo a alcançar princípios gerais que minimizariam ao máximo as desigualdades. Por fim, esses mesmos indivíduos concordariam em se vincular ao sistema de regras consensualmente escolhido por todos.

Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o status social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares. (...). Uma vez que todos estão em uma situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou um ajude equitativo (RAWLS, 1971/2000, p. 13)

Em segundo lugar, é necessário que nesta posição original todos as pessoas sejam livres, racionais, e preocupadas em promover seus próprios interesses. Ou, nos dizeres de Rawls, “tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais (...) capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça” (RAWLS, 1971/2000, p. 13). Se sua teoria contratualista necessita de um estado inicial de escolha de princípios, ela não pode se desvencilhar do problema da deliberação e da escolha racional. Contudo, Rawls não entende a defesa dos próprios interesses como o exercício de um egoísmo, mas muito simplesmente como sendo um não-interesse no interesse dos outros. Não há como haver egoísmo se estamos em um estado de completa ignorância acerca do que será nosso futuro lugar na sociedade, de modo que a racionalidade deliberativa deve ser a expressão, muito simplesmente, do cálculo dos meios mais eficientes para chegar a determinado fim (RAWLS, 1971/2000). A racionalidade assim entendida deve excluir o máximo possível os elementos éticos.

Tal como Kant tentou pensar a forma pura do dever moral, Rawls tenta pensar a forma pura da justiça. A postulação de uma posição original é meramente hipotética, isto é, não traduz uma situação histórica real ou a condição primitiva de uma cultura, e também não tem possibilidade de acontecer de fato. Ela interessa ao filósofo como método para fundamentar um conceito de justiça⁴⁷, como já dissemos. As premissas que chegamos ao refletirmos sobre as escolhas na posição

⁴⁷ “Essa posição original não é, obviamente, concebida como uma situação histórica real, muito menos como uma condição primitiva da cultura. É entendida como uma situação puramente hipotética caracterizada de modo a conduzir a uma certa concepção da justiça” (RAWLS, 1971/2000, p 13).

original seriam premissas que de fato aceitamos, ou que podemos vir a aceitar mediante raciocínio filosófico.

Ora, o princípio de universalização em Habermas “distingue-se da conhecida proposta de John Rawls” (HABERMAS, 1983/1989, p. 87). Para Habermas, se partimos da postulação de uma “posição original” estamos partindo tão somente da autonomia racional, em que toda a condição real para a escolha do justo já está de saída assegurada e limitada pela condição hipotética do véu da ignorância. As decisões assim tomadas não podem ser consideradas como fundamentalmente morais. O que leva Habermas a afirmar que, “como Kant, Rawls operacionaliza de tal maneira o ponto de vista da imparcialidade que cada indivíduo possa empreender por si só a tentativa de justificar normas básicas” (HABERMAS, 1983/1989, p. 87). Porém, “os problemas que devem ser resolvidos em argumentos morais não podem ser superados monologicamente, mas exigem um esforço de cooperação” (HABERMAS, 1983/1989, p. 87). E conclui:

não basta que um indivíduo reflita se poderia dar seu assentimento a uma norma. Não basta nem mesmo que todos os indivíduos, cada um por si, levem a cabo essa reflexão, para então registrar os seus votos. O que é preciso é, antes, uma argumentação “real”, da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum (HABERMAS, 1983/1989, p. 87)

Diferentemente de Rawls, Habermas defende a necessidade de comunidade de debates *reais*, realizados por sujeitos racionais. Eis o cerne do pensamento habermasiano: unir a fina elaboração teórica abstrata com a preocupação de fundamentar uma abordagem pragmática, isto é, aplicável empiricamente. E agora que está bem caracterizada as principais linhas de força do pensamento habermasiano, passemos para a investigação de sua compreensão acerca da Modernidade e da Pós-modernidade.

2.2. A modernidade em Habermas

Ao receber o prêmio Adorno, no ano de 1980, Habermas pronuncia a conferência “Modernidade - um projeto inacabado”. Desde então, o filósofo inseriu-se definitivamente no debate “modernidade *versus* pós-modernidade” e o tema não mais o deixou, conforme confessa no início do seu livro *O Discurso*

Filosófico da Modernidade. O que pode ter começado como uma simples resposta às provocações que Lyotard lhe dirigiu em *A condição pós-moderna*, irá se tornar parte integrante de seu pensamento.

O tema não mais o deixou justamente porque sua “teoria da modernidade” passou a funcionar como um complemento importante de sua Teoria do Agir Comunicativo. É a razão comunicativa que deve completar a modernidade, realizando assim “as virtualidades emancipatórias contidas no projeto iluminista” (ROUANET, 1987, p. 149), e impedindo seus desvios pós-modernos conservadores. Mas vamos por partes. Vejamos, em primeiro, lugar, o que Habermas tem a nos dizer sobre a própria modernidade, para só depois estudarmos sua concepção crítica a respeito da pós-modernidade.

Na conferência de 1980, Habermas afirma que o termo “moderno” é bem mais antigo do que supomos, tendo aparecido primeiramente no século V, como modo de diferenciar o presente cristão do passado pagão:

Através dos conteúdos em mudança, o conceito de “modernidade” traduz sempre a consciência de uma época que se situa em relação com o passado da antiguidade para se compreender a si própria como resultado de uma passagem do antigo para o moderno. E não é unicamente o caso do renascimento, que assina para nós o início dos tempos modernos. “Moderno”, pensava-se também sê-lo nos tempos de Carlos Magno, no século XII e na época das Luzes - isto é, todas as vezes que uma nova relação com a antiguidade fez nascer na Europa a consciência de uma época nova (HABERMAS, 1980/1996, p. 39)

Ora, mas se qualquer época é capaz de se enxergar como “moderna” com relação ao seu passado, o que então caracteriza a “modernidade”? Habermas entende que a resposta à essa questão está no cerne da própria noção de modernidade. E ele vai expor isso através de Weber, de Hegel, mas também dos estudos do historiador alemão Reinhart Koselleck sobre a questão do tempo histórico. A tese central que do filósofo alemão é a de que a noção de modernidade só está plenamente estabelecida quando ela passar a extrair *de si própria* os critérios de sua diferenciação com o passado.

Por volta de 1800, afirma Habermas (1985/2000), Hegel começa a empregar os termos “novos tempos” e “tempos modernos” como conceitos de época, fazendo referência a determinados contextos históricos. Tratar-se-ia das mudanças trazidas por um conjunto de acontecimentos que teriam se iniciado em 1500: a descoberta do “novo mundo”, a Reforma protestante e o Renascimento. Vistos conjuntamente, esses eventos passam a significar determinada relação entre a Europa e a tradição do racionalismo ocidental. A identificação entre razão e modernidade aparece no

plano conceitual inicialmente no interior da filosofia hegeliana, e irá perdurar pelo menos até o sociólogo Max Weber.

Weber entende a modernidade como sendo o resultado de um duplo processo. Por um lado, houve a escalada da racionalidade a partir das ciências experimentais modernas, da autonomização das artes e das mudanças nas teorias da moral e do direito. Esse cenário levou a um processo de desencantamento do mundo, responsável por “destruir as imagens religiosas” e “criar uma cultura profana” (HABERMAS, 1985/2000, p. 3). Por outro lado, houve também o “desenvolvimento das *sociedades* modernas” (HABERMAS, 1985/2000, p. 4), com as instituições que lhe são características.

Sendo assim, haveria uma modernidade cultural e uma modernidade social:

A modernidade cultural, na linguagem de Weber, se caracterizaria pela dessacralização das cissões do mundo tradicionais e sua substituição por esferas axiológicas diferenciadas, como a ciência, a moral e a arte, regidas pela razão e submetidas à autodeterminação humana. A modernidade social se caracterizaria por complexos de ação autonomizados (o Estado e a economia), que escapam crescentemente ao controle consciente dos indivíduos, através de dinamismos anônimos e transindividuais (na essência, o processo da burocratização). (ROUANET, 1987, p. 149)

A percepção da racionalidade é central para a autocertificação da modernidade. Para se constituir definitivamente como período histórico determinado e único, ela precisa parar de compreender o “novo tempo” como sendo a realização de uma profecia, ou como sendo o caminho da história em direção a um fim escatológico qualquer. Isto é, a modernidade não pode aparecer como tal, enquanto não ocorrer o que Habermas chama de secularização do “novo tempo”. Não mais o “novo tempo” da compreensão dos cristãos, aquele da chegada do mundo porvir do dia do Juízo Final, mas sim o “novo tempo” como sendo o da “convicção de que o futuro já começou” (HABERMAS, 1985/2000, p. 9). Encontramos a mesma leitura em Koselleck (2006, p. 278):

enquanto se acreditasse que nos encontrávamos na última era, o realmente novo do tempo não poderia ser senão o Último Dia, que poria fim a todo tempo anterior (...). Só depois que as expectativas cristãs do fim deixaram de ser uma contínua presença é que pôde ser descoberto um tempo que se transformou em ilimitado e se abriu para o novo. Até então, o que importava era saber se o fim do mundo ocorreria mais cedo do que era previsto ou esperado

Mas a modernidade precisa também parar de compreender o tempo histórico como uma sucessão de eventos aleatórios, cujo estudo só tem valor como aprendizado para a vida. Tem de romper com o modelo da história como ilustração

moralizante do que deve ser feito. Segundo Habermas (1985/2000), essa teria sido justamente a problemática que atravessou toda “querela dos antigos e modernos” no século XVII, já que ali os “modernos” lutavam contra uma antiguidade que figurava como valor normativo (HABERMAS, 1985/2000) para o presente e para o futuro.

Koselleck, por sua vez, vai mostrar muito bem a passagem da história entendida como um conjunto de narrativas a serem tomadas como lições - a história como *magistra vitae* (mestra da vida) -, para a história entendida como possuindo uma qualidade temporal própria. Trata-se da passagem da história enquanto reunião de várias narrativas diversas, para a História - com H maiúsculo - enquanto evento único e singular. Essa nova compreensão coloca-a em uma espécie de “tautologia”, já que ela passa a perceber-se a si mesma como sendo a reunião dos fatos históricos dispersos em um único sentido, em uma única grande narrativa.

Koselleck (2006) aponta ainda que essa mudança na semântica gerou uma alteração no léxico utilizado: paulatinamente, ao longo de todo o século XVIII, o termo *Historie*, que designava predominantemente “narrativas”, “relatos”, passa a ser substituído pelo termo *Geschichte*. “A expressão alude antes ao acontecimento [*Geschehen*] em si do que ao seu relato” (KOSELLECK, 2006, p. 48). Além disso, Koselleck também afirma que até meados do século XVIII o termo *Geschichte* aparecia bem mais no plural, como *Geschichten*. E conclui que o século XVIII vê nascer “A” História.

Ora, segundo Koselleck, a percepção de que a Revolução Francesa (com o correlato fim do Antigo Regime) foi o ápice de todo um processo histórico, parece ilustrar muito bem essa transformação na semântica (ao menos no contexto Europeu). A Revolução Francesa foi compreendida como um evento totalmente diferente dos demais: não teria sido mais um evento entre outros, mas tudo se passava como se aqueles eventos anteriores (o Renascimento, a Reforma, a descoberta do “Novo Mundo”) tivessem convergido para ela, de modo que ela “parecia ultrapassar e reorganizar toda a experiência anterior” (KOSELLECK, 2006, p 55).

O advento da Revolução Francesa marcaria, assim, o auge de um processo maior, bem como uma ruptura com o passado. Ela foi entendida ao mesmo tempo como ressignificação do passado, e como assunção de uma unidade forte o bastante

para guiar a humanidade para o futuro. Como vemos, a alteração radical na compreensão da história equivale também a uma nova compreensão do tempo:

Desde a segunda metade do século XVIII se acumulam indícios que apontam enfaticamente para o conceito de um novo tempo. O tempo passa a ser não apenas a forma em que todas as histórias se desenrolam; ele próprio adquire uma qualidade histórica. A história, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas através do tempo (KOSELLECK, 2006, p. 282-283)

Existe um “tempo” em que a história se realiza, que não é exatamente o equivalente da história. Este “tempo” pode muito bem ter uma agenda própria, que orienta todos os eventos propriamente históricos. A reflexão sobre esse “tempo” passa a ser da alçada de uma então nascente “filosofia da história”. A assunção de uma História, com maiúscula, representa essa totalidade sistemática, um sistema autônomo que possui uma lógica própria, que deve então ser capaz de abarcar todas as outras histórias e de reunir dentro de si o sentido de todos os fatos passados. Todos os relatos, todas as diferentes narrativas, devem encontrar-se finalmente em um único sentido último.

Além disso, essa “história como singular coletivo” (KOSELLECK, 2006, p. 283) é indissociável da teleologia e de uma história do progresso.⁴⁸ Tudo agora é percebido como tendo caminhado até nós, modernos, já que somos nós o último estágio do desdobramento das intenções próprias ao “tempo”. A eleição do critério com o qual nos denominamos modernos, denota, assim, a percepção de um desnível qualitativo entre nossa época e o passado. Nós seríamos o momento do Progresso, da Liberdade e da Justiça - todos no singular:

O advento da ideia do coletivo singular (...) deu-se em uma circunstância temporal que pode ser entendida como a grande época das singularizações, das simplificações, que se voltavam social e politicamente contra a sociedade estamental: das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções “La Révolution” (KOSELLECK, 2006, p. 52)

Outro aspecto importante a ressaltar, é que agora a orientação que a história pode nos dar não vem mais do passado, como na *Historia magistra vitae*, mas diretamente do futuro. Se ela possui um *telos*, o sujeito pode e deve se deixar afetar

⁴⁸ Robert Nisbet (1985, p. 181) - autor que não é citado por Habermas, mas que recorremos aqui para uma maior compreensão do que ele está propondo -, em sua *História da ideia de progresso*, afirma: “Durante o período que vai de 1750 a 1900 a ideia de progresso atingiu seu zênite no ocidente (...). Era “uma” das ideias mais importantes do Ocidente e transformou-se na ideia dominante (...). Foi possível demonstrar - como fizeram Turgot, Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx e Spencer, entre muitos outros - que toda a história poderia ser vista como uma ascensão lenta, gradual, mas contínua e necessária em direção a um fim determinado”.

subjetivamente por ele, de modo a definir-se frente a esse projeto: é possível estar a favor ou contra a história; pode-se, por exemplo, ser um revolucionário ou um reacionário. E os iluministas da época se preocupavam bastante com todos aqueles que não se filiavam ao *Zeitgeist* do momento:

A expressão, que veiculava a ideia de um tempo punitivo, de um *Zeitgeist* ao qual era necessário submeter-se, rapidamente se expandiu na literatura jornalística. Seu uso fazia continuamente lembrar a inexorabilidade da escolha frente a qual a Revolução e a história põem o homem (...) o iluminista consequente não tolerava qualquer inclinação para o passado (KOSELLECK, 2006, p. 56)

Fica fácil compreender porque Habermas elege Hegel, e não Kant, como sendo o filósofo paradigmático da modernidade (mesmo sabendo que Hegel elegeu Kant para ocupar esse mesmo lugar).⁴⁹ Além de entender a modernidade como um sendo um período histórico marcado por acontecimentos importantes (como vimos, a Reforma, o Renascimento, a descoberta do novo mundo), Hegel a compreenderá como sendo também o “período do espírito consciente de sua liberdade, ao querer a verdade e a eternidade em si e por si universal” (HEGEL, 2008, p. 343).

Isso leva Habermas a afirmar que o pensador alemão foi o “primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade desliga-se das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas” (HABERMAS, 1980/2000, p. 24). Hegel teria sido o primeiro a perceber o problema da autocertificação da modernidade e a elevá-lo à dignidade de questão filosófica fundamental. Com ele, toda essa nova compreensão do tempo histórico atingirá seu auge, e a história se tornará, de forma definitiva ao menos no plano conceitual, um sujeito. A filosofia hegeliana, ao perceber esse “novo tempo” como sendo o de determinados acontecimentos históricos, na verdade já aponta para uma consciência histórico-temporal mais ampla.

Habermas (1985/2000) ressalta que o princípio norteador da filosofia hegeliana é a *subjetividade*. De fato, a noção hegeliana da modernidade é inseparável do princípio da “liberdade subjetiva”. O filósofo de Stuttgart entende que o essencial de nossa época é uma estrutura de auto-referência, que faz parte do desdobramento do “espírito” em seu progresso. Por esse motivo que Kant e

⁴⁹ “Kant expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isto significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade” (HABERMAS, 1985/2000, p. 29).

Descartes são entendidos por ele como primeiros filósofos da modernidade: “sua estrutura é apreendida enquanto tal (...) como subjetividade abstrata no cogito ergo sum de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant” (HABERMAS, 1985/2000, p. 28).

No atual estágio do espírito, cada sujeito adquire a consciência de que é *em si* e *por si*, e que, portanto, pode saber-se livre. A modernidade é o período da consciência do espírito a respeito de sua própria liberdade. E a subjetividade, por sua vez, denota o aparecimento desse puro Eu autoconsciente, que advém da retirada do sujeito para dentro de si próprio. Isso traduz-se em quatro aspectos, conforme ressalta Habermas (1985/2000, p. 25-26): no individualismo (“singularidade infinitamente particular que pode fazer valer suas pretensões”), no direito de crítica (a modernidade “exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo”), na autonomia da ação (querer “responder pelo que fazemos”) e na própria filosofia idealista (“que a filosofia apreenda a ideia de que sabe a si mesma”). Ou seja, no momento em que o indivíduo se percebe a si próprio enquanto livre, começa a exigir sua particularidade e a fazer valer sua racionalidade: quer criticar, quer opinar, quer se responsabilizar por suas próprias escolhas.

Para Hegel, só pode haver uma história universal se esta for a história do espírito, que é o que há de mais essencial ao homem. E o espírito, por sua vez, só pode realizar-se na própria história. A única constância histórica é a ação do espírito humano realizando-se e engendrando novas formas a todo momento. Seu progresso rumo ao absoluto equivale ao progresso da razão e da liberdade (ambas, evidentemente, se confundem) e, no fim deste caminho, está a aquisição de sua autoconsciência plena enquanto realização e enquanto movimento.

Encontramos na *Filosofia da história* todo o esforço de Hegel (2008) de traduzir a consciência humana em termos puramente históricos. Se o Espírito tem como única verdade a liberdade, a história só poderia ser o progresso em direção a graus cada vez maiores de liberdade:

Ao mesmo tempo, a liberdade em si mesmo, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente - pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si -, é o fim a que ela tende e a única finalidade do Espírito. Na história universal tudo convergiu para esse objetivo final; todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para este objetivo final (HEGEL, 2008, p. 25)

Na história universal tudo sempre progride. E é assim que Hegel entende, por exemplo, que os romanos avançaram com relação aos gregos, já que “o elemento da interioridade que faltou aos gregos encontramos nos romanos” (HEGEL, 2008, p. 272); que o cristianismo trouxe a interiorização através do ideal de salvação, mas que apenas a partir da Reforma essa interiorização alcança um grau superior, por não ter mais que se referir a nada externo⁵⁰; etc. Além disso, o princípio de liberdade vai saindo do âmbito meramente subjetivo e encontrando aplicações no mundo. E então vemos surgir as instituições responsáveis por garantir sua realização histórica: as constituições, o Direito, e, sobretudo, o Estado moderno. No tocante ao Iluminismo, este representou a exigência de que o pensamento explicasse a realidade pela razão (HEGEL, 2008). Mas teria sido apenas a partir da Revolução Francesa que o princípio da liberdade pôde se efetivar politicamente, resultando na declaração dos direitos universais e inalienáveis do homem, ou seja, que a liberdade pôde encontrar expressão no campo do direito (HEGEL, 2008).

No interior de sua História Universal não há perdas: tudo se conserva e se incorpora, pois trata-se do caminho *necessário* do espírito, a própria razão se dando, progressivamente, na história. Toda negatividade, toda barbárie, toda violência são incorporadas no movimento própria à dialética, servindo, em última análise, para o avanço da razão. E é assim, também, que Hegel, filósofo da liberdade, pode condenar a escravidão, mas ao mesmo tempo pensá-la como momento necessário para que uma série de povos subam ao palco da História. A razão é ardilosa, e a liberdade é sempre fruto sempre um caminho demasiadamente longo. Afirma, então, que os negros se encontravam em situação muito pior do que antes de serem escravizados, pois sequer sabiam que podiam ser livres:

Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos na América. Entretanto, em sua própria terra, sua sorte é, na prática, ainda pior; lá existe realmente escravidão absoluta - já que o fundamento da escravidão é que o homem não possua consciência de sua liberdade e assim se degenere, tornando-se uma coisa sem valor (HEGEL, 2008, p. 85-86)

Contudo, o princípio da subjetividade engendra um grande problema: a alienação. Esse princípio permite a Hegel explicar “simultaneamente a superioridade do mundo e sua tendência à crise” (HABERMAS, 1985/2000, p. 25).

⁵⁰ Segundo Hegel (2008, p. 345): “O ensinamento simples de Lutero é que o *isto*, a infinita subjetividade, a verdadeira espiritualidade - Cristo -, de forma alguma está presente e é real de forma exterior, mas é alcançado como o próprio espiritual na reconciliação com Deus - na fé e na comunhão”.

A subjetividade produz cisões irreconciliáveis: eu e não-eu, natureza e espírito, sujeito e objeto, finito e infinito, razão e sensibilidade, razão prática e razão teórica, fé e razão, etc. Isso acontece pelo funcionamento da própria estrutura auto-referencial. A subjetividade, ao voltar-se para si própria, objetiva-se, ao mesmo tempo em que toma todos os objetos do mundo como passíveis de conhecimento e manipulação. A consciência de si apresenta, então, um “lado autoritário”, “os fenômenos modernos do ‘positivo’ desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio da dominação” (HABERMAS, 1985/2000, p. 41).

Para Habermas, o problema da modernidade não está necessariamente resolvido com o sistema hegeliano:

agora a questão é saber se da subjetividade e da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele (HABERMAS, 2008, p. 30)

Habermas entende que o princípio da subjetividade se revela “um princípio unilateral” (HABERMAS, 1985/2000, p. 30). Tal como acontece com Kant, Hegel ainda estaria demasiadamente atrelado ao paradigma do sujeito. Ao invés de Hegel seguir com a elaboração de uma razão comunicativa (que, segundo Habermas, estava presente em seus primeiros textos, e que seria a saída ideal para o problema), ele opta por desenvolver uma teoria sobre o absoluto. É a razão que deve produzir a reconciliação da subjetividade moderna cingida, sendo o desafio da filosofia justamente essa “harmonia cingida da vida” (HABERMAS, 1985/2000, p. 31). O poder de unificação, que antes era própria da religião, agora seria assegurado pela razão absolutizada, totalizada.

Ora, para Habermas, o saber absoluto não pode livrar-nos das cisões⁵¹, e não pode evitar que a dialética da razão caia em uma terrível aporia: ao partir do saber absoluto, Hegel precisa abandonar a possibilidade de uma crítica da modernidade. Em última análise, a própria necessidade da filosofia fica comprometida, posto que a razão já estaria realizada na história. Se todo real é racional, não há necessidade da crítica.

Com esse conceito de absoluto, Hegel retrocede, todavia, em relação às intuições de juventude: pensa em superar a subjetividade dentro dos limites da filosofia do sujeito. Disso

⁵¹ “Mas esse mesmo princípio não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião (...). O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças” (HABERMAS, 1985/2000, p. 31).

resulta o dilema de ter de negar afinal à autocompreensão da modernidade a possibilidade de uma crítica da modernidade. A crítica à subjetividade dilatada em potência absoluta transforma-se ironicamente em repressão do filósofo à estreiteza de espírito dos sujeitos, que ainda não compreenderam sua filosofia nem o curso da história (HABERMAS, 1985/2000, p. 33)

Hegel destrinchou o caráter auto-referencial próprio à modernidade, ao mesmo tempo que realizou a crítica dela, quando mostrou que a subjetividade reflexiva que a funda acaba por se alienar. Deste modo, tendo pensado na aurora de nossa época histórica, Hegel se estabeleceu como o filósofo incontornável que é até os dias de hoje: sua obra definiu os contornos das filosofias porvir. Veremos a seguir, seguindo a leitura de Habermas, como as aporias do projeto filosófico hegeliano originaram três posições teóricas distintas: os jovens hegelianos de esquerda, os hegelianos de direita e Nietzsche. Este último, ao se opor de modo radical ao projeto hegeliano, teria sido diretamente responsável por abrir as portas da pós-modernidade e da irracionalidade.

2.3. A pós-modernidade em Habermas

Habermas avalia a reflexão filosófica, sociológica e histórica sobre a modernidade, pois identifica o aparecimento de diversos movimentos no pensamento contemporâneo que parecem proclamar a necessidade de seu fim. Haveria tanto aqueles que alegam tê-la oportunamente superado, e que celebram o início de uma era pós-Iluminista, quanto aqueles que propõem um retorno à uma época pré-moderna.

A denúncia da “pós-modernidade” já aparece bem caracterizada na conferência “Modernidade - um projeto inacabado”, de 1980. No entanto, no livro de 1985, *O Discurso filosófico da modernidade*, o filósofo tem a oportunidade de desenvolver ainda mais o tema, apresentando também o cenário político da época de Hegel. Ao reconstruir todo o cenário filosófico da modernidade, Habermas objetiva reconstruir o caminho que tornou possível a pós-modernidade, em sua faceta conservadora e irracional.

Assim, afirma que no contexto de Hegel havia três perspectivas possíveis: a de Nietzsche, a dos “velhos hegelianos” de direita, e a dos “jovens hegelianos” de esquerda (HABERMAS, 1985/2000). Todas as três distanciaram-se criticamente da

filosofia de Hegel de algum modo. O conservadorismo, contudo, apareceria apenas nas propostas de Nietzsche e na dos hegelianos de direita. Nos dias atuais, por sua vez, veríamos despontar três formas de conservadorismo, que podem ser entendidos como diferentes “tipos” pós-modernidade: os jovens conservadores, os velhos conservadores e os neoconservadores.

Para esquematizar a compreensão da tipologia proposta pelo filósofo, montamos uma tabela. Como oposição aos conservadores, colocamos os “marxistas”, tal como Habermas faz em alguns momentos. O propósito da tabela não é a de ser uma representação perfeita ou exaustiva de sua teoria. O próprio Habermas, inclusive, entendia suas tipologias como uma simplificação: “como qualquer tipologia, esta é também uma simplificação, mas é possível que seja útil para a análise dos debates intelectuais e políticos de hoje” (1980/1996, p. 54).

	Perspectivas da modernidade	Posição com relação à modernidade	Perspectivas atuais (pós-modernas)
Marxistas	Jovens hegelianos de esquerda	Aceitam a modernidade, embora de forma crítica	
Conservadores	Hegelianos de direita		
	Nietzsche	Rejeitam a modernidade	Jovens conservadores
			Velhos conservadores
			Neoconservadores

De acordo com Habermas, a atual ameaça “pós-moderna” viria de todos os lados espectro político. Rouanet (1987, p. 149) apresenta o contexto do filósofo alemão do seguinte modo:

a partir do final dos anos 70, Habermas começa a preocupar-se com a crise da modernidade, ameaçada por investidas da direita e da esquerda. À direita, ela é criticada por ter estimulado tendências anti-sociais, por ter solapado os valores tradicionais, por ter desvalorizado a ética da família e a moral do trabalho. À esquerda, ela é criticada por ter difundido certos “mitos”, como o do progresso material, a crença na razão técnica e científica

Ora, que a direita queira combater a tendência progressista, retornar aos valores tradicionais da família e da religião, é algo historicamente compreensível. O que deixa Habermas alarmado é a emergência de um discurso enfraquecedor da modernidade vindo da própria esquerda, por ele bem identificado na filosofia francesa contemporânea. No limite, essa celebração do fim da modernidade revelar-se-ia como sendo um “antimodernismo” e, deste modo, um outro tipo de conservadorismo

Não é à toa que o grupo de “pós-modernos” que Habermas mais trabalha é o dos “jovens conservadores”. O *Discurso Filosófico da Modernidade* visa claramente a tradição nietzscheana francesa, tendo capítulos dedicados exclusivamente a Derrida, Bataille e a Foucault, além de capítulos para os seus “mentores”, Nietzsche e Heidegger. Por sua vez, os autores identificados com outros tipos de pós-modernismo - os “velhos conservadores” e os “neoconservadores” - são apenas ligeiramente mencionados e bem pouco desenvolvidos. Não há nenhum capítulo dedicado ao aprofundamento da teoria de qualquer um de seus representantes. Assim, há um desnível entre os três grupos, que nos parece deixar bastante claro como se desenha a preocupação de Habermas com a pós-modernidade: trata-se de combater determinada corrente da esquerda contemporânea.

Entre os neoconservadores, Habermas destaca Arnold Gehlen e Gottfried Benn. O filósofo se contenta em afirmar, usando a distinção weberiana que vimos no capítulo anterior, que eles rejeitam a modernidade cultural, embora defendam a modernidade social.⁵² Em outras palavras, que eles valorizam as conquistas tecnológicas, o crescimento econômico e o progresso na racionalidade administrativa das instituições, mas se colocam a favor de valores pré-capitalistas.

Sobre os “velhos conservadores”, Habermas afirma que eles negam tanto a contribuição Iluminista para a esfera cultural, quanto a “modernidade societária” como um todo. Eles “assistem com desconfiança à desagregação da razão substancial”, isto é, a autonomização da ciência, da moral e das artes, “e aconselham um retorno a posições anteriores à modernidade” (HABERMAS, 1980/1996, p. 53).

⁵² “O neo-conservadorismo desloca as consequências indesejáveis que oneram o relativo sucesso da modernização capitalista da economia para a modernidade cultural” (HABERMAS, 1980/1996, p. 43).

Os principais nomes aqui são os de Hans Jonas e Robert Spaemann. Como vemos, esse pós-modernismo seria, na realidade, uma espécie de “pré-modernismo”. Ele busca livrar a sociedade das mazelas trazidas pela crise da modernidade propondo um retorno ao neo-aristotelismo. Habermas enxerga nessa perspectiva teórica a renovação de uma ética cosmológica, que se apresenta também como uma ecologia ingênua.

Os “jovens conservadores” - grupo composto, basicamente, pelos pensadores da tradição francesa (Bataille, Derrida, Foucault, Lyotard, etc.) -, também rejeitam os dois blocos da modernidade. Eles o fazem, porém, em uma perspectiva crítica totalmente diferente daquela dos “velhos conservadores”. Não rejeitam a modernidade cultural por sua dessacralização das esferas tradicionais do mundo, mas porque a razão moderna seria uma mera forma de dominação e de exercício de poder. E se rejeitam igualmente a modernidade social, isto é, o Estado e suas instituições, é porque o poder se traduz em repressão política e econômica (HABERMAS, 1985/2000).

Assim, esses autores se caracterizam por uma tentativa de desmascarar a razão, expondo o que seria sua verdade profunda: a vontade de dominação, que se materializa nas estruturas sociais. Tudo se passa como se eles confundissem o saber com o poder, identificando a razão instrumental com a razão Iluminista - a primeira seria meramente a aplicação da segunda -, e colocando a na conta da razão moderna todas as catástrofes da civilização ocidental. Para Habermas (1985/2000), essa desconstrução da razão transforma esse tipo pós-modernidade em uma espécie de “antimodernismo”, que, no campo da política, flerta com o anarquismo.

No pior dos casos, teríamos uma defesa filosófica da irracionalidade, derivada da rejeição completa à razão moderna e da identificação de todo saber com a dominação. No melhor dos casos, esses “jovens conservadores” cairiam no contraditório, e sua posição filosófica geraria aporias intermináveis. Afinal, como criticar a razão sem utilizá-la? - questão que Habermas (1985/2000) dirige a esse grupo de pós-modernos de forma recorrente. Não precisaremos nos deter no tratamento que o filósofo alemão confere a cada um deles, pois a crítica habermasiana é basicamente a mesma: ela tenta mostrar as inconsistências e aporias

de suas filosofias, bem como tenta nos convencer de que nenhum deles é capaz de superar os problemas derivados de uma filosofia do sujeito.⁵³

O filósofo alemão, conforme já dissemos, não nega que a razão tenha sido instrumentalizada negativamente. Mas isso não faz com que ele reduza todo o projeto racional moderno a essa instrumentalização. Defende, ao contrário, que é necessário destacar sua força emancipatória. Entende que a técnica e as catástrofes político-econômicas dos séculos XIX e XX não representam a essência da razão, de modo que podemos retomar o projeto moderno, apenas evitando seu uso destrutivo e corrompido.

No início de seu livro, Habermas lembra oportunamente uma das leituras do conceito weberiano de “modernidade”, surgida por volta de 1950, na sociologia: a teoria da “modernização”. Segundo o filósofo, ela

separa a modernidade de suas origens - a Europa dos tempos modernos - para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral (HABERMAS, 1985/2000, p. 5)

Esse conceito é importante para Habermas, pois lhe permite pensar o vínculo entre racionalidade e modernidade, e ao mesmo tempo separar o horizonte cultural europeu do racionalismo. Ao tratar da “modernidade” como uma abstração, podemos diferenciar o desenvolvimento histórico próprio à Europa, daquilo que seria a “modernidade”. A história da Europa não precisa mais figurar como modelo a ser seguido, já que a “modernidade” seria bem mais ampla, e diria respeito a uma série de processos que toda sociedade deve passar para se tornar moderna (ainda que isso se dê de forma particular em cada caso, e ainda que tenha sido na Europa que a modernidade emergiu primeiramente).

Com isso, Habermas visa defender que a “modernidade” não é exclusivamente ocidental e que, portanto, podemos destacá-la dos elementos históricos do ocidente Europeu que denotam uma corrupção da razão. Não é necessário sermos “pré-modernos”, “anti-modernos” ou “pós-modernos”: podemos manter a modernidade, contanto que saibamos diferenciar os diferentes aspectos que a compõe.

Se seguirmos por esse caminho, não precisaremos abdicar, tal como o fazem os “jovens conservadores”, do projeto de pensar a normatividade e o universal no

⁵³ Além disso, nosso próximo subcapítulo tratará exclusivamente da crítica a Foucault, e poderemos acompanhar com mais detalhes a construção do argumento habermasiano.

âmbito da ética e da política. A razão moderna pode e deve ser acionada para nos orientar no mundo, pois somente assim o projeto da modernidade poderá se completar. Habermas (1996/1998) acredita que ao colocar em xeque a existência dos universais e ao duvidar da necessidade de uma normatividade no campo da política, a esquerda estaria enfraquecendo os alicerces que historicamente orientaram e fundamentaram sua luta política: os clássicos valores da justiça e da verdade, a possibilidade de uma crítica racional do mundo, a possibilidade do entendimento entre as pessoas, a crença de que esse entendimento conjunto possa nos levar a um futuro melhor, etc.

Habermas, por sua vez, defende uma universalidade que não exclua os particularismos. Reclama a necessidade do universal não apenas para evitar que sua filosofia caia no contraditório, mas porque acredita realmente que o universalismo no campo da moral é a única forma verdadeira de respeitarmos as diferenças:

Eu defendo o conteúdo racional de uma moralidade baseada no respeito igual por todos e na solidariedade universal e responsabilidade de cada um por todos. A suspeita pós-moderna de um universalismo indiscriminadamente assimilante e homogeneizador não consegue compreender o significado dessa moralidade, e no calor das controvérsias oblitera a estrutura relacional do *otherness* e da diferença (HABERMAS, 1996/1998, p. xxxv)

Ora, justamente o que marcava a tradição hegeliana (tanto os jovens hegelianos de esquerda quanto e os hegelianos de direita) é que eles teciam críticas à modernidade, mas nunca a renunciavam inteiramente. Hegel inaugurou o discurso da modernidade, mas foi apenas com os hegelianos que esse discurso se estabeleceu definitivamente, pois “eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a ideia de uma crítica criadora da modernidade” (HABERMAS, 1985/2000, p. 76). Em outras palavras, apenas os seguidores de Hegel conseguiram resolver o que teria sido a grande aporia de seu pensamento: a impossibilidade de uma crítica da própria modernidade. Por tudo isso, afirma Habermas (1985/2000, p. 76), “permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos”.

Entre os hegelianos de esquerda encontramos nomes como os de Marx, Bakunin e Feuerbach. Eles aplicavam o método dialético, mas sem se comprometerem com as conclusões que o próprio Hegel extraiu dele. Marx, por exemplo, transformou a filosofia da história hegeliana, de caráter altamente especulativo, em uma filosofia orientada para concretude da história, apontando para a necessidade de uma *práxis* revolucionária. Os hegelianos de esquerda

subvertem da filosofia de Hegel, seja através de uma crítica radical do cristianismo, seja através da materialização da dialética.

A crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês (HABERMAS, 1985/2000, p. 80)

Em Hegel, o Estado aparece como expressão universal, que sintetiza em uma unidade a totalidade das vontades individuais. Ora, desde a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx (1843/2013) contesta essa interpretação. A substância do Estado não pode ser formada pelo interesse geral, do mesmo modo que a sua finalidade não pode ser a do bem comum, pois essa pura abstração não resolve de fato o conflito de interesses no interior da sociedade civil. Tratar-se-ia, na leitura marxiana, de um interesse particular que se expressa através do Estado, e que se expressa *como se fosse* um interesse universal. Marx subverte o idealismo hegeliano, colocando Hegel às avessas: a dialética aparece materializada na concepção da história como sendo uma luta de classes, e o proletariado passa a ser entendido como a única classe capaz de ser sujeito da emancipação humana.

Os hegelianos de direita, por sua vez, ficaram menos conhecidos. Eles tentaram salvaguardar os pontos da filosofia de Hegel que serviam para a defesa de sua posição conservadora. Neste ensejo, buscaram fortalecer o protestantismo e o Estado monárquico prussiano, com a “convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa” (HABERMAS, 1985/2000, p. 80). Criticavam as iniciativas revolucionárias vindas da esquerda, bem como toda e qualquer necessidade de uma filosofia da práxis que prolongasse a dialética. Contudo, ainda entendiam a razão como “a única efetividade para as formas finitas de sua apresentação histórica”, buscando através dela a “implantação política do Estado de direito liberal e de certas reformas para um Estado social” (HABERMAS, 1985/2000, p. 98).

Para Habermas, é Nietzsche que representa o ponto de inflexão para a pós-modernidade, pois ele teria iniciado o projeto contraditório de uma crítica da razão moderna que não pode se valer da razão como recurso. Ao invés de submeter a razão a uma crítica imanente, tal como fizeram os jovens hegelianos de esquerda e os hegelianos de direita, Nietzsche a teria simplesmente rejeitado. Ele teria descartado o próprio conceito de uma razão autônoma que pudesse atuar de forma

convvincente, seja no mundo atual, seja em um mundo futuro não-alienado. O filósofo renuncia, assim, “a uma nova revisão do conceito de razão”, despedindo “a dialética do esclarecimento” (HABERMAS, 1985/2000, p. 124). Antes de Nietzsche, aqueles que participavam do discurso filosófico da modernidade compartilhavam com Kant e com Hegel a crença no potencial da razão para promover o progresso humano, e nunca colocavam em causa as conquistas mais gerais da modernidade. Nietzsche teria deixado para trás todo o discurso filosófico da modernidade, que agora se abriria para uma perigosa defesa da irracionalidade, capaz de destronar qualquer pretensão de objetividade na esfera conhecimento.

Mas como o filósofo pode criticar a razão sem ser de um ponto de vista racional? De acordo com Habermas, Nietzsche encontra apoio no mito e na estética. Ele se valeria de “uma mitologia renovada esteticamente” (HABERMAS, 1985/2000, p. 127). Ambos aparecem claramente na admiração do jovem Nietzsche por Wagner, e na aposta na ideia wagneriana de drama musical. Nas óperas de Wagner encontraríamos tanto o esplendor musical, quanto renascimento de mitos germânicos. Essa combinação figura aos olhos de Nietzsche como sendo um verdadeiro resgate da tragédia dionisíaca no interior da cultura germânica, que teria potencial de “liberar as forças da integração social cristalizada na sociedade concorrencial” (HABERMAS, 1985/2000, p. 127).

Mas Habermas também procura diminuir a originalidade dessa leitura nietzschiana da história, que se apoia no conceito de dionisíaco.⁵⁴ Ele afirma que os votos de retorno à mitologia já se encontravam de forma plena no primeiro romantismo alemão, sobretudo com Schelling, Schlegel e Hölderlin. Para os românticos, “a arte, que recobra seu caráter público na forma de uma nova mitologia, não seria mais apenas *organon*, mas meta e futuro da filosofia” (HABERMAS, 1985/2000, p. 130). Em conjunto com a poesia, a mitologia serviria como substituto do poder unificador da religião.

Se o jovem Nietzsche deve algo aos românticos, termina por se afastar criticamente deles (e também de Wagner). A partir daí, o ataque à razão não encontrará mais apoio no reino da estética, e Nietzsche “confessa a ingenuidade

⁵⁴ “Nietzsche não é exatamente original em sua consideração dionisíaca da história. A tese histórica sobre a origem do coro da tragédia grega, a partir do antigo culto a Dionísio, deve seu ponto crítico da modernidade a um contexto largamente cultivado no primeiro romantismo” (HABERMAS, 1985/2000, p. 133-134).

juvenil de sua teoria de ‘transplantar a ciência para o terreno da arte, de ver a ciência com a ótica do artista’” (HABERMAS, 1985/2000, p. 140). O ataque à razão aparece agora como desmascaramento da vontade de poder que é subjacente. O mundo racional ainda é visto como ilusão e engano, mas agora a validade teórica e prática da razão é reduzida a meras relações de poder, tão relativas quanto as preferências artísticas.

Segundo Habermas, foi apenas com a elaboração mais tardia da vontade de poder que a filosofia nietzscheana incorre definitivamente numa auto-refutação paradoxal. A “verdade” se torna uma categoria obsoleta, já que no fundo o que estaria em jogo é sua utilidade, e não sua correspondência com a realidade. Em última análise, a vontade de poder não passaria de uma “versão metafísica do princípio dionisíaco” (HABERMAS, 1985/2000, p. 139), pois ela ainda encontraria seu sentido final em uma espécie de núcleo estético. Nela, não haveria espaço nem para fenômenos ônticos e nem para fenômenos morais - Nietzsche termina por reduzir tudo novamente ao domínio do estético.

para demonstrar isso servem os conhecidos projetos de uma teoria pragmática do conhecimento e de uma história natural da moral, que reduzem a diferença entre “verdadeiro” e “falso”, “bom” e “mau” às preferências pelo que é útil à vida e pelo nobre (HABERMAS, 1985/2000, p. 138)

Os diferentes ramos da pós-modernidade derivariam diretamente dos diferentes elementos da filosofia nietzscheana, como continuações modificadas do que foi seu projeto filosófico. Por um lado, temos uma crítica da razão que se reveste de ares objetivos e científicos, e que apelando para a psicologia e para a história visa desmascarar o poder por trás dela. Por outro lado, temos uma crítica da metafísica tradicional, que reivindica o estudo das origens, daquilo que é anterior à própria filosofia. Habermas se refere, respectivamente, a Bataille e Foucault, e a Heidegger e Derrida:

A crítica nietzscheana da modernidade prosseguiu por essas duas vias. O cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; o crítico iniciado da metafísica, que reivindica um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito até os começos pré-socráticos, tem seus sucessores em Heidegger e Derrida (HABERMAS, 1985/2000, p. 141)

Passemos agora para uma análise mais direta das críticas que Habermas dirige a Foucault. Como vemos, o filósofo francês estaria bem inserido no grupo daqueles que visam desvelar a perversão da vontade de poder. Para isso, Foucault

se valeria de uma “objetividade” paradoxal, suspeita, contraditória: a teoria do poder.

2.4. Críticas ao pensamento foucaultiano

O *Discurso filosófico da modernidade* dedica dois capítulos a Foucault: “Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault” e “Aporias de uma teoria do poder”. É mais do que Habermas dedica a qualquer outro dos autores “pós-modernos” de que trata em seu livro. Eles serão o principal material que usaremos, pois concentram o essencial das críticas ao filósofo francês.⁵⁵

O nexos entre esses dois capítulos encontra-se na relação das ciências humanas com o poder. Desmascarar as ciências humanas equivale a desmascarar a estrutura de poder subjacente a elas, e da qual elas não se dão conta. Desmascarar essa estrutura de poder, por sua vez, equivale a desmascarar as pretensões de objetividade e neutralidade da razão moderna em geral. Portanto, a preocupação central de Habermas é a de saber se Foucault é capaz de conduzir uma crítica da razão, da maneira radical que o método arqueológico-genealógico se propõe, sem recair em uma contradição performativa:

saber se Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada genealógicamente, sem se enredar nas aporias dessa empresa auto-referencial (HABERMAS, 1985/2000, p. 346)

Na leitura que faz de Foucault, Habermas passa por uma ampla gama de textos: *História da Loucura*, *As Palavras e as Coisas*, *A Arqueologia do Saber*, *A Ordem do Discurso*, *Vigiar e Punir*, bem como o primeiro volume de *A História da Sexualidade*. O resumo que faz de cada um desses textos é bastante preciso, de modo que podemos dizer que Habermas nos apresenta uma reconstrução justa da obra foucaultiana, mas que peca na avaliação que faz dela. Como o problema de Habermas não está na qualidade dos resumos, tomaremos a liberdade de realizar

⁵⁵ Mas vale lembrar que Habermas realizou menções episódicas a Foucault em outros momentos; que deu cursos, palestras e escreveu artigos a seu respeito. Em Rouanet (1987), podemos encontrar um breve resumo das aparições do filósofo francês em sua obra, pelo menos aquelas anteriores ao livro *Discurso Filosófico da Modernidade*, e que resultaram nele.

nosso próprio comentário dos textos de Foucault, cotejando com as interpretações que Habermas realiza deles. Não abordaremos todos os textos trabalhados pelo filósofo alemão, mas apenas os mais importantes para entender o desenvolvimento de sua crítica.

Em seus dois capítulos, Habermas também apresenta aspectos gerais do percurso de Foucault de forma bastante precisa. Ele passa por suas influências teóricas (Bataille, Lévi-Strauss, Dumézil e Bachelard), pelo contexto filosófico que as justificam (necessidade de sair da fenomenologia), e pelo resultado a que chega (tentativa de fazer desaparecer o paradigma do sujeito).⁵⁶ *Porém, seu principal objetivo é entender como funcionam a arqueologia e a genealogia, porque Foucault passa de uma à outra e o que se modifica nesta passagem.* O estudo do método foucaultiano é imprescindível a Habermas, já que ele quer investigar como se sustenta a crítica de Foucault às ciências humanas.

História da Loucura na Idade Clássica, tese de doutoramento de Foucault, publicado em 1961, figura como um texto central, e não apenas por ter sido o primeiro escrito importante do filósofo francês. Já no prefácio, Foucault (1961/2014) declara abertamente que a obra fora atravessada pela questão do trágico (Nietzsche), e que ela visa entender a loucura como uma das experiências-limite do ocidente (Bataille). Ou seja, Habermas se depara com a herança nietzschiana-batailliana, que ele já vinha afirmando estarem na base da “pós-modernidade” de Foucault.

Além disso, o livro parece ilustrar muito bem “a pretensão de criticar a razão” (HABERMAS, 1985/2000, p. 335). Em *História da Loucura* essa crítica já se daria de forma bastante incisiva, pois nele Foucault tenta mostrar que a própria assunção da razão moderna já opera uma exclusão - algo que Habermas (1985/2000, p. 335) traduz nos seguintes termos: “[a história foucaultiana] persegue a constituição da loucura como uma imagem simétrica à constituição da razão”.

De fato, para Foucault, a exclusão da loucura perpetrada pela razão não é uma operação “intencional” dela, mas sim algo que se dá de forma “automática”: no momento em que aparece a razão moderna, que aparece a obrigação de clareza e distinção para o conhecimento, no momento em que a verdade só pode ser

⁵⁶ “Os temas nietzscheanos da crítica da razão chegam a Foucault não através de Heidegger, mas através de Bataille. Enfim, elabora esse impulso não como filósofo, mas como discípulo de Bachelard, como um historiador da ciência” (HABERMAS, 1985/2000, p. 334).

alcançada por um método eficaz, enfim, tudo isso tem como consequência o silenciamento do discurso do louco. Se a psiquiatria pôde um dia surgir e arrematar o domínio da razão sobre a loucura, é porque ela foi o corolário de um processo anterior, maior e mais amplo (FOUCAULT, 1961/2010). A cada passo da evolução da razão moderna o louco teve menos a nos dizer, até o ponto em que seu discurso, entendido como erro e depois como doença, pôde ser simplesmente calado pelo internamento e tratado por médicos e remédios. Por isso que Foucault afirma que só entenderemos o nascimento da psiquiatria se fizermos a arqueologia do silêncio da loucura (FOUCAULT, 1961/2014) - entendendo “arqueologia” como o estudo das condições de possibilidade de um saber emergir. Vejamos, resumidamente, as principais teses do livro.

Para analisar o objeto “loucura”, Foucault (1961/2010) nos apresenta três descontinuidades - o Renascimento, a Idade Clássica e a Modernidade -, e uma única grande continuidade que os perpassa - o domínio progressivo da razão sobre a loucura. Afirma que no Renascimento ainda havia uma experiência trágica da loucura, em que o discurso do louco não estava totalmente destituído de verdade. O louco profetizava, falava do início e do fim dos tempos, era detentor de um saber cósmico não-acessível a todos e da qual não se queria escutar - motivo de ser ele expulso das cidades. Ele portava uma espécie de verdade maldita. Contudo, é no interior deste mesmo Renascimento que surge pela primeira vez uma consciência crítica da loucura, que Foucault encontra principalmente na literatura (Erasmus de Roterdã, etc.) e que começa a questionar se este saber não seria apenas uma presunção, se a loucura não seria simplesmente erro ou ilusão. Mas estes escritores não têm certeza, já que ainda concebem que a desrazão pode ser razoável, ou que a razão pode ser um pouco desarrazoada. No Renascimento, mesmo com o surgimento de uma consciência crítica que observa e julga a loucura, ainda havia algum contato da razão com a desrazão.

Na Idade Clássica teria ocorrido uma derrota definitiva da loucura enquanto experiência tragédia, e a correlata assunção do olhar da consciência crítica. A loucura se torna o Outro da razão, o que pode ser atestado nos dois gestos de exclusão da loucura que caracterizam esta época: um gesto discursivo e um gesto institucional. O primeiro aparece com o *cogito* cartesiano que, para Foucault, teria excluído a loucura da possibilidade do pensamento (o “Eu”, que pensa, não pode ser louco); já o segundo diz respeito à fundação dos Hospitais Gerais, que irão

enclausurar os loucos pela primeira vez na história. Mas o mais importante é que eles não serão os únicos enclausurados: na população destes hospitais podiam ser encontrados os libertinos, os doentes venéreos, os feiticeiros, os sodomitas, as bruxas, os pródigos, etc. Toda uma população que aos nossos olhos parece heterogênea, a época clássica percebia como homogênea. Para Foucault (1961/2010), o grande enclausuramento evidencia a percepção que o social tinha da loucura como um problema moral, ou seja, quando o louco se junta com todos os outros internados, ele é amoralidade e desrazão, desindividualizando-se e se perdendo na nebulosa que o rodeia. Não mais uma experiência trágica, posto que seu discurso não porta mais qualquer verdade, tendo sido reduzido ao engano, ao erro e à desordem.

Na modernidade, período que em larga medida se estende até hoje, derrocada completa da experiência trágica: a percepção da loucura deixa de ser a da desrazão e passa a ser a da doença mental. O louco não é mais aquele que perdeu a verdade do mundo, que não representa as coisas com uma boa ordem, com ideias claras e distintas, mas alguém que, fundamentalmente, perdeu *sua* própria verdade. É a figura do alienado, cujo resquício de razão ainda pode ser encontrado e recuperado pelo médico. Consequência: de toda aquela população internada, o único a permanecer enclausurado será o louco. A doença mental, para Foucault (1961/2010), é uma configuração histórica da loucura que tem a ver com o jogo de verdade que a tomou e a constituiu de determinado modo, e não sua natureza última ou sua essência.

A crítica central que Habermas dirige à *História da Loucura* aponta para um problema que o próprio Foucault já havia reconhecido⁵⁷: a ideia de que por trás “das distintas máscaras da loucura em geral, ainda haveria algo autêntico, cujo silêncio teria de ser quebrado” (HABERMAS, 1985/2000, p. 335). Segundo Habermas (1985/2000, p. 337), o projeto de trabalhar com a verdade da loucura enquanto experiência trágica aponta diretamente na direção de uma dialética negativa que, “com os meios do pensamento identificante, procura fugir de sua influência a fim

⁵⁷ Na década de 70, Foucault se corrige com relação a certa ingenuidade que o teria levado a querer falar da loucura “ela mesma”. No curso *O poder psiquiátrico*, que é, de certa maneira, uma continuação da *História da Loucura*, Foucault afirma que está experimentando um novo tipo de análise. Não mais uma história das representações, da *percepção* da loucura, mas sim uma reflexão que visa entender “em que medida um dispositivo de poder pode ser produtor de certo número de enunciados, de discursos e, por conseguinte, de todas as formas de representações que podem posteriormente daí decorrer” (FOUCAULT, 1973-1974/2006: 17).

de chegar, na história da origem razão instrumental, até o lugar da usurpação originária e da separação”. Mas Habermas reconhece que Foucault não segue por este caminho: “esta é a perspectiva de Adorno, não a de Foucault” (1985/2000, p. 338).

O filósofo francês prefere privilegiar as práticas em sua ligação com o universo dos discursos. Em *História da Loucura*, a investigação sobre a relação entre as práticas e os discursos ainda se confunde com a realização de uma hermenêutica profunda. No entanto, em *Nascimento da Clínica*, seu próximo livro, o filósofo cessa por completo a busca pelo que haveria por trás dos discursos. Foucault se afasta, então, de Bataille, e renuncia “à aproximação evocativa com o excluído e o proscrito” (HABERMAS, 1985/2000, p. 338).

Habermas (1985/2000, p. 339) também aborda *História da Loucura*, pois identifica no livro os temas “que estabelecem uma objetiva continuidade entre os seus primeiros trabalhos e os últimos”. Quando *História da Loucura* investiga o nascimento da psiquiatria e dos saberes *psi*, os primeiros contornos do que virá a ser o pensamento de Foucault já começam a se desenhar: o tema do limite do pensável e dos limites da razão vai dando lugar ao tema das práticas discriminatórias de poder, das práticas de isolamento, de controle e de vigilância. Temos também, em estado de crisálida, a futura crítica que Foucault irá dirigir às ciências humanas. Nesse livro já consta “o nexos constitutivo das ciências humanas com as práticas de um isolamento sob vigília” (HABERMAS, 1985/2000, p. 343).

No entanto, a crítica às ciências humanas só irá aparecer pela primeira vez de forma direta no livro *As Palavras e as Coisas*, publicado em 1966. Nele, Foucault (1966/2007) tenta mostrar que existe uma ordem na própria estrutura do saber. O conceito de “episteme” aparece, então, como central. Foucault o apresenta como sendo uma espécie de “inconsciente do saber”. A episteme seria o *a priori* do saber: uma experiência bruta de ordenação da qual não podemos recusar e que, no entanto, varia historicamente. O “homem”, categoria que possibilitou a emergência das ciências humanas, seria apenas mais uma figura epistemológica entre outras. Sem poder contar, então, com a categoria do “homem”, *As Palavras e as Coisas* precisa pensar as transformações históricas nas estruturas do saber se dando sem o sujeito, para-além dele.

Foucault (1966/2007) apresenta, então, o grande problema da figura epistemológica do Homem, que nasce com a modernidade, sobretudo a partir de

Kant: trata-se de uma estrutura duplicada entre o empírico e o transcendental (FOUCAULT, 1966/2007). Por um lado, o homem é um ser vivo, empírico, que trabalha, que fala, e que possui um corpo biológico. Por outro lado, ele é também aquele que constrói os saberes sobre estes campos de empiricidade, ele é aquele que representa esse trabalho, essa fala e esse corpo. A cada vez que tratamos o homem como objeto, fica a questão sobre seu lugar de sujeito (e vice-versa). Esse duplo jamais se resolverá a partir de si mesmo, pois categoria do homem *foi constituída desse modo* - eis o drama das ciências humanas.

Ao analisar sua base epistemológica, Foucault tenta mostrar que as ciências humanas não são exatamente ciências. Elas não são a aplicação de um método científico em um objeto que as precede, e nem seu objeto é um objeto determinado. As ciências humanas teriam que ver com uma mudança nas epistemes, que constituiu o homem como fundamento da vida, do trabalho, e da linguagem (FOUCAULT, 1966/2007). O filósofo conclui seu livro, então, afirmando que o “homem” não é tão antigo quanto pensamos, e que estaria, inclusive, em vias de desaparecer (FOUCAULT, 1966/2007). Isto é, que já estaríamos vendo emergir uma série de formas de experiências e de saberes que não privilegiam a figura positiva do homem.

A literatura, a psicanálise e a etnologia retiram o homem de seu trono imperial, ao renunciar a colocá-lo como ponto de partida teórico. Este é o momento de inegável proximidade de Foucault com o estruturalismo, que se trata justamente de uma abordagem “anti-humanista” do saber. O estruturalismo se opõe às ciências humanas enquanto tentativa positivista de abordar o homem, ao mesmo tempo que demonstra ser possível falar da experiência humana sem cair em um obscurantismo. Ele descentra o sujeito, apontando que há algo que lhe é anterior, e alega que isso que é anterior ao sujeito, o constitui. O sujeito é apenas um efeito, uma espuma, produzida pelas estruturas, de modo que o homem não teria toda a potência que a modernidade, ao heroificar seu momento presente, supunha.

Na psicanálise de Lacan, o sujeito é alguma coisa que emerge no campo do Outro, campo estruturado pelos significantes que banharão o pedacinho de carne que chamamos de bebê. Na etnologia, Lévi-Strauss mostrou que o homem não pensa o mito, mas que é o mito que “pensa” o homem. Na literatura moderna (e, para Foucault, a literatura é eminentemente moderna, já que antes haveria apenas obras de linguagem), o que está em jogo também não é o homem, mas o ser bruto

da linguagem. A enciclopédia chinesa, de Borges, com a qual Foucault (1966/2007) abre seu livro, nos mostra como a literatura é capaz de arruinar com a ordem. Ela não é apenas uma ordem estranha: é a própria ruína da ordem. A literatura é insubmissa.

Na interpretação que Habermas dá à obra, ele realça a preocupação de Foucault em mostrar que o sujeito moderno está enredado na trama da auto-objetificação reflexiva: “o conceito de auto-reflexão marcha à frente, e a relação do sujeito da representação consigo mesmo torna-se um fundamento único de certezas últimas” (HABERMAS, 1985/2000, p. 365). Além disso, o filósofo alemão também realiza uma ponte direta entre esse livro e os textos de Foucault da década seguinte. De acordo com Habermas, Foucault já estaria apontando que as ciências humanas são tomadas pela “vontade de verdade” no momento em que estabelecem como objeto a subjetividade, pois na relação reflexiva do sujeito consigo próprio ele acaba aderindo à objetivações engendradas por ele mesmo.

A noção de “vontade de verdade” irá aparecer na conferência *A Ordem do Discurso*, de 1970, onde Foucault coloca os primeiros tijolos que vão assentar seu método genealógico. Segundo Habermas, a tese maior dessa conferência é a de que a verdade não passa de um “pérvido mecanismo de exclusão, já que só funciona sob a condição de permanecer oculta a vontade de verdade” (HABERMAS, 1985/2000, p. 347). Habermas interpreta a noção de “vontade de verdade” unicamente no sentido do poder. Ela que determina tanto o conjunto de regras que definem o verdadeiro e o falso, quanto os efeitos de poder atrelados ao verdadeiro. Ao esconder a “vontade de verdade”, a verdade manteria oculta o poder que nela subjaz e que seria o verdadeiro mecanismo de sua produção.

Assim, as ciências humanas, ao se caracterizarem pela vontade de verdade, buscam saber sempre mais e melhor sobre o homem, objetivando alcançar um controle cada vez mais refinado das pessoas. É por essa razão, diz Habermas, que Foucault trata as ciências humanas como pseudociências. O objeto delas é o homem - um falso objeto, conforme mostrou *As Palavras e as Coisas* -, e elas só podem se firmar como campo epistemológico no esquecimento do impulso da vontade de saber que justifica sua existência.

Mas Habermas identifica no “olhar objetivante” o traço mais importante da crítica de Foucault às ciências humanas. O olhar que perscruta, que objetifica, que analisa e que examina, adotado por essas ciências, denuncia a estrutura de poder

que lhe é subjacente. É também olhar do sujeito racional moderno, completamente desligado do mundo e dos outros sujeitos:

O olhar objetivante e examinador, que decompõe analiticamente, que tudo controla e penetra, adquire para essas instituições uma força estruturante; é o olhar do sujeito racional, que perdeu todos os vínculos meramente intuitivos com seu mundo circundante, que demoliu todas as pontes do entendimento intersubjetivo, e para o qual, em seu isolamento monológico, todos os outros sujeitos só podem ser alcançados na qualidade de objetos de uma observação impassível (HABERMAS, 1985/2000, p. 343-344)

A crítica às ciências humanas teria por ápice o livro *Vigiar e Punir*, de 1975, período em que o método genealógico já se encontrava plenamente estabelecido. Foucault (1975/2012) pode nos apresentar, então, a genealogia da “alma” moderna, intimamente ligada ao surgimento das ciências humanas e de uma nova técnica de poder - que essas ciências reforçam -, e que Foucault nomeará de disciplina. A “alma” representa a interioridade dos indivíduos, cada vez mais visada pelos poderes. A justiça, por exemplo, passa a se interessar não somente pelos atos criminosos realizados, mas sobretudo pela possibilidade de reincidência no crime do qual o especialista teria o saber capaz de prever. A ênfase recai na virtualidade do crime mais do que no crime cometido enquanto ato; é o crime “desejado” no íntimo do criminoso, sua intencionalidade, sua motivação secreta, que passam a ser investidos.

Se para Aristóteles o corpo aprisiona a alma, para Foucault (1975/2012) é a alma que aprisiona o corpo. Basta que se vigie e que se funde toda uma rede de saberes sobre o homem - a vigilância produz um saber no mesmo ato em que vigia -, para que se produza um corpo docilizado e útil, cujo gestual treinado despende o mínimo possível de energia inútil. Trata-se do corpo necessário ao capitalismo, de modo que o poder disciplinar, cuja existência Foucault (1973-1974/2006) já identificara nos monastérios, fora estrategicamente apropriado pela burguesia industrial.

Assim, Foucault (1975/2012) encontra no panóptico de Bentham (autor Iluminista, vale ressaltar) o grande paradigma das sociedades modernas. O projeto versa sobre um edifício circular que possuiria uma torre no centro e as celas na periferia, e que serviria como dispositivo de vigilância capaz de se adequar a todos os tipos de instituições - escolas, prisões, *workhouses*, fábricas, hospitais, etc. -, garantindo a ordem e a produtividade. O princípio de seu funcionamento é simples: produzir uma visibilidade completa de todos esses espaços escuros e

potencialmente perigosos; iluminar cada um dos indivíduos, fazendo aparecer aos olhos do poder suas ações, suas vidas e suas verdades. Não se trata de uma visibilidade fragmentada e descontínua, mas sim de uma visibilidade permanente, completa e integral, que só pode ser atingida pela virtualidade do olhar. É por isso que da torre central do panóptico pode-se ver todas as celas, mas que a recíproca não é verdadeira. E deste modo, o olhar virtual do inspetor dá luz permanente à escuridão dos espaços, fazendo emergir os indivíduos que ali se encontram.

Eis então o que parece a Habermas o sentido geral da obra de Foucault: a crítica das ciências humanas, a denúncia de que o sujeito centrado da modernidade levou ao fim de toda e qualquer relação dialógica, transformando-se em puro objeto do conhecimento. Embora Habermas muitas vezes apague a especificidade dos livros, procurando uma continuidade monolítica em Foucault, podemos dizer que ele faz uma reconstrução bastante rigorosa e coerente de seu percurso intelectual. Afinal, Foucault foi de fato um grande crítico das ciências humanas, e podemos encontrar já na *História da Loucura* muitos elementos que se manterão ou que serão posteriormente desenvolvidos, bem como o gesto de desnaturalização das formações históricas. Passemos, então, para a avaliação que Habermas faz da obra foucaultiana.

O filósofo afirma que a arqueologia não realiza uma reconstrução interna da evolução científica. Segundo Habermas, ela seleciona e descreve discursos no intuito de indicar uma mudança de paradigma. Na genealogia, por sua vez, Foucault “investiga como se formam os discursos, por que aparecem e voltam a desaparecer, perseguindo a gênese das condições de validade, historicamente variáveis, até as raízes institucionais” (HABERMAS, 1985/2000, p. 349). Tratar-se-ia, para o filósofo alemão, de dois estilos diferentes: a “desenvoltura erudita” da arqueologia, versada que é nos vários discursos históricos e na análise de suas regras de exclusão; e o “positivismo feliz” da genealogia, que busca um “porquê” objetivo para essas mudanças.

O grande problema da arqueologia, no entender de Habermas, é que Foucault jamais nos esclarece a relação entre os discursos e as práticas: “se os primeiros regem as segundas; se sua relação deve ser pensada em termos de base e superestrutura ou segundo o modelo da causalidade circular, ou ainda, como interação entre estrutura e acontecimento” (HABERMAS, 1985/2000, p. 340). Foucault se recusa ao olhar retrospectivo que qualifica os saberes do passado como

“irracionais” ou subdesenvolvidos”, e no interior de cada temporalidade demonstra haver uma racionalidade própria à época. Ele nos apresenta grandes blocos discursivos independentes. O que lhe permite isso é o tratamento que confere aos discursos, onde “discursos científicos avizinham-se de outros discursos, tanto dos filósofos como daqueles das profissões acadêmicas, teólogos, educadores, etc.” (HABERMAS, 1985/2000, p. 339). Como consequência dessa abordagem, marcada pela pura erudição, Foucault nos apresenta uma historiografia caracterizada pela emergência aleatória de certas estruturas do conhecimento.

A genealogia quer preencher a lacuna deixada pela análise arqueológica: ela explica as mudanças discursivas. Mas o grande problema da genealogia, segundo Habermas, é que ela as explica recorrendo sempre a um único princípio: o poder. A genealogia generaliza completamente a leitura da vontade de saber como faceta da vontade de poder, e passa a localizar o poder em toda parte. A compreensão habermasiana da diferença entre a arqueologia e a genealogia, dividida entre um olhar *estoico* e um olhar *cínico*, é bem resumida pelo filósofo nesta passagem:

A história congela-se sob o olhar *estoico* do arqueólogo, em um *iceberg* revestido das formas cristalinas próprias das formações discursivas arbitrárias. Porém, como a cada uma dessas formações singulares compete a autonomia de um universo sem origem, resta ao historiador tão-somente a operação do genealogista (...). Sob o olhar *cínico* do genealogista, o *iceberg* começa a se mover: as formações discursivas se deslocam e se mesclam, flutuam de um lado ao outro. O genealogista explica esse ir-e-vir com o auxílio de inúmeros eventos e de uma única hipótese: a única coisa que perdura é o poder. (HABERMAS, 1985/2000, p. 355)

Contudo, podemos afirmar que Habermas localiza no método genealógico (e não no arqueológico) a falha fundamental que mina todo o empreendimento foucaultiano: a utilização extensiva da noção de poder nas análises históricas. O poder seria eleito como princípio objetivo de análise, o que faz da abordagem de Foucault em uma teoria transcendental fraca. Além disso, Foucault entende que o poder o possibilita escapar da filosofia do sujeito, mas no fundo ele a reconduziria à ela. Vejamos cada um desses pontos de forma mais detalhada.

O “poder”, segundo o filósofo alemão, é um conceito diretamente derivado do repertório da filosofia do sujeito:

Segundo essa filosofia, o sujeito pode contrair fundamentalmente duas - e apenas duas - relações com o mundo de objetos representáveis e manipuláveis: relações cognitivas, reguladas pela verdade dos juízos, e relações práticas, reguladas pelo sucesso das ações. Poder é aquilo com que o sujeito atua sobre objetos em ações bem-sucedidas. Nesse caso, o sucesso da ação depende da verdade dos juízos que entram no plano de ação; por meio

do critério do sucesso da ação, o poder permanece dependente da verdade (HABERMAS, 2000: 385).

Tradicionalmente, o poder tem que ver com o sucesso de uma ação, dizendo respeito ao paradigma do indivíduo que se relaciona com objetos. O poder do sujeito é entendido como sendo a extensão com a qual esse mesmo sujeito pode afetar os objetos, em suas várias formas de se relacionar com eles. Essas ações são encaradas como subordinadas às relações cognitivas com a verdade. Se o sujeito será bem ou malsucedido em afetar os objetos, isso depende diretamente da verdade implicada nos julgamentos que o orientam. Na hierarquia tradicional, a verdade é superior ao poder, pois é ela que em última análise orienta as ações. O poder, por sua vez, depende diretamente dela.

Como Foucault poderia deixar para trás a tradição da filosofia do sujeito, se valendo justamente de um de seus principais conceitos operatórios? Para Habermas, Foucault tenta sair dessa armadilha invertendo a clássica relação entre verdade e poder: agora a verdade é que depende do poder. Com isso, ele avançaria de fato em algumas frentes de batalha: evitaria a proximidade com Heidegger⁵⁸ e com estruturalismo, que estariam fortemente presentes nas arqueologias; e evitaria também a ênfase exacerbada nos discursos, que tem como problema o fato de serem “regularidades que se auto-regulam (HABERMAS, 1985/2000, p. 376). Mas reverter essa relação não significa superá-la. Foucault pensa que basta alterar a hierarquia tradicional entre a verdade e o poder, para livrar-se definitivamente da filosofia do sujeito - o que, para Habermas, não acontece.

A maior prova disso, é que sua nova versão do poder seria tão “empírico-transcendental” quanto o “homem” das ciências humanas. Habermas defende que o conceito de poder em Foucault possui um duplo papel: é usado tanto como análise empírica, que permite descrever as tecnologias locais de poder, quanto “como conceito histórico-transcendental fundamental de uma historiografia crítica da razão” (HABERMAS, 1985/2000, p. 356). Por exemplo, na genealogia das ciências humanas, o poder deve ser capaz de explicar tanto suas “condições de formação” quanto suas “condições constitutivas”, tanto o “contexto funcional social da ciência do homem”, quanto “como os discursos científicos sobre o homem são de modo

⁵⁸ “As epistemes ou formas de saber do Renascimento, do classicismo e da modernidade assinalam cesuras de época e, simultaneamente, estágios na formação daquela compreensão do Ser centrada no sujeito que Heidegger analisara” (HABERMAS, 1985/2000, p. 373).

geral possíveis” (HABERMAS, 1985/2000, p. 384). O fato mesmo de que Foucault confia na noção de poder para desempenhar esse duplo papel revelaria que ele não rompeu radicalmente com a filosofia do sujeito. E sem conseguir se livrar do duplo que marca a própria noção de sujeito, a abordagem foucaultiana só pode soçobrar no mesmo ponto que visava ultrapassar.

Habermas (1985/2000, p. 353) conclui, então, que a perspectiva historicista de Foucault permanece “transcendental, no sentido mais brando do termo” (HABERMAS, 1985/2000, p. 353). Na historiografia clássica, a preocupação do investigador recai na totalidade do sentido, que se faz acessível apenas de um ponto de vista interno. Ou seja, na velha história “não se percebe o que constitui em cada momento um tal mundo discursivo” (HABERMAS, 1985/2000, p. 353). A genealogia de Foucault, por sua vez, se apresenta como a única historiografia capaz de desenterrar uma prática discursiva para ver suas raízes *do exterior*, tratando-a, inclusive, como algo particular que poderia ter se dado de outro modo.

A genealogia foucaultiana tenta “elevar-se à verdadeira objetividade do conhecimento” (HABERMAS, 1985/2000, p. 385). Ela se apresenta como “anticiência”, mas apenas pelo desprezo com que olha para as ciências humanas. No fundo, ela quer se apresentar como uma alternativa à elas, como sendo uma investigação objetiva, e ao mesmo tempo livre do enquadre humanista. Segundo Habermas (1985/2000, p. 391), “Foucault exerce a historiografia genealógica com a intenção séria de realizar uma ciência superior às falidas ciências humanas”. Porém,

a história genealógica só pode assumir o papel de anticiência, próprio a uma crítica da razão, se se desprender do horizonte daquelas ciências históricas do homem, cujo humanismo vazio Foucault pretende desmascarar por meio da teoria do poder (HABERMAS, 1985/2000, p. 349)

O método genealógico precisa abdicar de todos os pressupostos que definiam a consciência histórica própria à modernidade. O único caminho para um conhecimento objetivo estaria, segundo o Foucault de Habermas, na despedida da perspectiva do sujeito. E no intuito de se livrar das aporias da filosofia do sujeito, o genealogista precisa operar três substituições, todas elas derivadas de uma substituição anterior: a do sujeito pelo poder. Apenas operando com o poder, categoria anônima e não-valorativa, conseguiríamos chegar a uma análise objetiva e evitar os constrangimentos epistemológicos das ciências humanas.

Assim, o genealogista precisa, em primeiro lugar, afastar o presentismo próprio à modernidade. Ele não deve buscar a “origem”, mas sondar a contingência dos começos, estilhaçando a identidade de um sujeito que se reconhece na história. A busca da origem supõe que a história responde a uma função que seria permanente, como se na “origem” já se encontrasse uma demanda pelo que somos/temos hoje. Recusar a “origem” o conduz diretamente a abdicar da hermenêutica, que busca o sentido que os sujeitos atribuem às suas ações. Não haveria nada na história a ser explicado ou tornado compreensível. Nenhuma profundidade nos enunciados, nenhuma intencionalidade profunda. A história não seria o lugar do sujeito, mas justamente o lugar que permite dissolver a suposta identidade do sujeito consigo mesmo. A genealogia termina por destituir qualquer pretensão à história global, pois se ela não está caminhando para nenhum lugar definido, só poderiam haver rupturas, guerras entre os discursos que conduzem a história à mudanças súbitas de rumo.

Assim, o genealogista deve substituir a origem, a hermenêutica e a história global, três noções entrelaçadas e clássicas da modernidade, pela análise das estruturas “em si mesmas desprovidas de sentido” (HABERMAS, 1985/2000, p. 386). Deste modo, almeja alcançar uma análise objetiva que deixe de fora a subjetividade e a temporalidade do sujeito, incluindo a do próprio genealogista.

Em segundo lugar, a genealogia precisa suprimir a problemática da validade dos enunciados, e substituí-la por uma análise dos efeitos de poder. Se toda vontade de saber esconde uma vontade de dominar, não é necessário se deter na verdade que sustenta os enunciados: “o sentido das pretensões de validade reside, portanto, nos efeitos de poder que possuem” (HABERMAS, 1985/2000, p. 391). Em terceiro e último lugar, o genealogista deve substituir os juízos de valor, “a problemática de justificação da crítica”, por “explicações históricas isentas de valores” (HABERMAS, 1985/2000, p. 386). A genealogia deve ser rigorosamente descritiva e deixar de lado as pretensões normativas de validade.

Ora, para Habermas, Foucault falha em todas as três tentativas de superar as aporias da filosofia do sujeito, recaindo em três novas aporias: presentismo, relativismo e criptonormativismo. Ao se travestir de “história radical”, sem sujeito, e, portanto, objetiva e não-hermenêutica, a genealogia paradoxalmente terminaria no máximo do subjetivismo:

A genealogia alcança um destino análogo aquele que Foucault lera na mão das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como pseudociência presentista, relativista e criptonormativa que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um objetivismo irremediável, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento de urna extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um subjetivismo irremediável (HABERMAS, 1985/2000, p. 386-387)

O “presentismo” faz referência à impossibilidade de transcender o momento presente. O genealogista não conseguiria abordar as formações históricas *de fora*; e, enraizado no presente, não pode deixar de tratar todas as outras épocas e períodos como subordinados ao seu próprio ponto de partida temporal. Ao falhar na realização de uma crítica trans-histórica verdadeiramente objetiva, a genealogia se vê novamente presa à sua própria situação hermenêutica. E pior: culminaria em um narcisismo puro, pois “o desmascaramento das ilusões objetivistas de *todo* querer-saber leva ao consentimento com uma historiografia narcisicamente orientada” (HABERMAS, 1985/2000, p. 390).

O “relativismo” seria a consequência direta do enfraquecimento da verdade, que ocorre quando o poder passa a ocupar o topo da hierarquia poder-verdade. Isso faz a teoria do poder cair em uma auto-refutação paradoxal. No momento em que Foucault entende todos os enunciados como meros efeitos do poder, ele não pode mais requerer nenhuma validade especial para sua própria argumentação. Ou ela é simplesmente falsa, ou não passa de outro efeito do poder que não teria nenhum motivo especial para requerer nossa atenção. Por último, o relativismo impossibilita a legitimação do próprio método genealógico. Se o filósofo não o realiza por ele ser verdadeiro, porque deveríamos aderir a ele?

Foucault tentaria escapar desse problema ao afirmar que a genealogia se respalda nos saberes desqualificados dos loucos, dos homossexuais, dos prisioneiros, etc. A perspectiva que parte dos saberes “não-oficiais” seria a única capaz de transcender “todas as pretensões de validade que se constituem dentro da jurisdição do poder” (HABERMAS, 1985/2000, p. 392). Mas, para Habermas, isso não é suficiente para resolver a questão. Afinal, porque esses saberes desqualificados seriam melhores do que os saberes oficiais? Além do mais, a genealogia não conseguiria romper com o circuito asfixiante do poder pois, diferentemente das abordagens marxistas, não pode encontrar suporte em uma filosofia da história. Assim, entende que “*todo* contrapoder se move no horizonte

de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contra poder.” (HABERMAS, 1985/2000, p. 392).

O “criptonormativismo”, por sua vez, denota a existência de uma posição normativa secreta, que não se apresenta como tal. Trata-se, de acordo com Habermas, de uma forma fraca de normativismo, um “partidarismo” que não pode oferecer as bases para as afirmações normativas que todo pensamento necessariamente engendra. A história genealógica de Foucault, ao se pretender unicamente descritiva e não-valorativa, lhe parece abraçar uma neutralidade tanto suspeita quanto perigosa. Habermas aponta que Foucault “resiste ao convite de tomar partido, escarnece o ‘dogma esquerdista’ que toma o poder pelo mal”, de modo que “não há para ele nenhum ‘lado certo’” (HABERMAS, 1985/2000, p. 394-395).

Como vimos nos subcapítulos anteriores, Habermas não pode conceber qualquer resistência política que não se paute em uma normatividade e em valores universais. Ao partir de uma postura antinormativa, Foucault não seria capaz de justificar porque deveríamos lutar contra a dominação, porque o poder disciplinar, as prisões, os hospícios, etc., são necessariamente ruins, e nem propor o que deveria substituí-los. Sendo assim, Habermas (1985/2000, p. 396) conclui que a dissidência de Foucault com relação ao pensamento moderno “extraí sua única justificativa do fato de que põe armadilhas ao discurso humanista, sem se envolver nele”.

A crítica do criptonormativismo/antinormativismo também está presente em outro autor da Teoria Crítica contemporânea, a filósofa norte-americana Nancy Fraser:

Supondo que se abandone o solo de fundacionalista dos valores humanistas, então a que tipo de justificação não-fundacionista podem tais valores reivindicar? Esta, no entanto, é uma questão que Foucault nunca enfrentou diretamente; em vez disso, ele tentou deslocá-la, insinuando que os valores não podem ter nem requerer qualquer justificativa (FRASER, 1994, p. 194)

Preocupada com o problema da normatividade, ela se indaga sobre as consequências da crítica de Foucault ao humanismo, que depreende da genealogia das ciências humanas em sua ligação com o poder disciplinar. Para a autora, a posição de Foucault com relação ao humanismo (e seus valores) seria, no mínimo, ambígua. Em última análise, nunca saberíamos se Foucault os rejeita, sendo que

seus escritos estariam repletos de atitudes que possibilitam uma leitura “rejeicionista”:

De fato, sua posição é altamente ambígua: por um lado, ele nunca se pronuncia diretamente a favor do rejeicionismo como uma alternativa à crítica social dialética; mas, por outro lado, seus escritos são abundantes de dispositivos retóricos que transmitem atitudes rejeicionistas (FRASER, 1994, p. 187).

A preocupação central de Fraser é a mesma de Habermas: como realizar qualquer crítica sem uma fundamentação normativa de base? A relativização dos valores e da verdade traria problemas cruciais para a própria atividade da crítica, impossibilitando a denúncia de uma determinada realidade como “injusta”, “falsa” ou “imoral”. Essa ausência colocaria Foucault: “na posição paradoxal de não ser capaz de explicar ou justificar os tipos de julgamentos políticos normativos que ele faz o tempo todo - por exemplo, que a ‘disciplina’ é uma coisa ruim” (FRASER, 1994, p. 195).

Nancy Fraser também tenta mostrar como as concepções ético-políticas de Foucault e de Habermas são completamente antagônicas, e até mesmo diametralmente opostas. O futuro distópico, em Foucault, parece ser o exato oposto do de Habermas: uma sociedade em que o modelo do panóptico se realiza plenamente, isto é, uma sociedade formada nos moldes do “indivíduo” normalizado, vigiado, sempre prestes a trazer a verdade para o discurso e entregar ao outro os segredos de sua interioridade. Como Foucault compreende que o próprio indivíduo é resultado das relações de poder, não poderia partir dele qualquer ação verdadeiramente emancipatória. O futuro distópico, em Habermas, seria justamente o oposto: seria o do fim da era do indivíduo (FRASER, 1994). Em sua compreensão, o fim do indivíduo produziria uma sociedade em que as pessoas não são mais socializadas para buscar conjuntamente as demandas racionais de legitimação normativa da autoridade social.

Contra sua compreensão distópica, Habermas insiste no paradigma comunicacional como promotor de um mundo mais justo. Segundo Fraser, é como se ele defendesse e reivindicasse, ao menos em parte, aquilo que Foucault repudiava, de modo que:

Ao alegar que a autonomia panóptica não é o espetáculo de horror que Foucault considerou ser, o humanista habermasiano o desafia a declarar, em termos independentes do vocabulário do humanismo, exatamente o que há de errado com essa sociedade hipotética e por que ela deveria ser resistida (FRASER, 1994, p. 204)

Mas Foucault jamais nos diz porque devemos combatê-la (FRASER, 1994). Além disso, Fraser aponta que ele também não nos apresenta qual seria uma opção melhor, que pudesse substituir a sociedade dos indivíduos disciplinados. Isso nos levaria “a escolher entre um paradigma ético conhecido e um desconhecido *x*” (FRASER, 1994, p. 205). Neste caso, a autora propõe que fiquemos com Habermas, pois “devemos relutar em rejeitar a ideia de autonomia, pelo menos até os foucaultianos preencherem o seu *x*” (FRASER, 1994, p. 205). Fraser conclui, contra Habermas, que Foucault não seria um “jovem conservador”. Mas repreende o filósofo francês por não nos apresentar uma normatividade clara em seus diagnósticos do presente, e nem uma alternativa viável para os paradigmas sociais que ele critica.

Por último, vale lembrar que Habermas (1989/1994), em necrológio dedicado ao filósofo francês, se mostrou bem mais generoso em sua apreciação da trajetória foucaultiana, chegando a afirmar que talvez não a tenha compreendido bem. Para fazer um pouco de justiça a Habermas temos que reconhecer que quando o filósofo escreve *O discurso filosófico da modernidade* a obra de Foucault ainda não se encontrava totalmente publicada. Embora no necrológio Habermas tenha matizado um pouco suas críticas, reconhecendo a filiação de Foucault na tradição kantiana da crítica (que veremos no próximo capítulo), ele ainda insiste no caráter contraditório do pensamento foucaultiano.

2.5. O Foucault de Habermas chega ao Brasil, ou, do debate entre Merquior e Rouanet

Não poderíamos finalizar este capítulo sem mencionarmos que a mesma crítica que Habermas faz a Foucault teve na intelectualidade brasileira um importante porta-voz: o sociólogo e ensaísta José Guilherme Merquior. Em *Michel Foucault, ou o Niilismo de cátedra*⁵⁹, o autor brasileiro endossa e reforça a leitura habermasiana, dando início a um interessante debate com o filósofo e diplomata Sérgio Paulo Rouanet. Este último contesta a posição de Merquior, ao mesmo tempo que enxerga pontos de aproximação entre Foucault e Habermas. Os vários

⁵⁹ Livro publicado originalmente em inglês, e depois traduzido para diversas línguas.

ensaios e artigos em que Rouanet busca fazer a justiça a Foucault foram reunidos no livro *As Razões do Iluminismo*.

Em 1970, Merquior e Rouanet entrevistaram Foucault em Paris. A entrevista, que pode ser encontrada em uma edição da revista Tempo Brasileiro, aborda diversos temas. As perguntas vão desde as “epistemes” foucaultianas em sua relação com o livro *A arqueologia do saber*, até a literatura de Cervantes, passando por Freud, por Marx, pela distinção que Foucault realiza entre as ciências e os saberes, e etc. O único momento em que a entrevista se aproxima um pouco mais do debate sobre a necessidade de normatividade, é quando Rouanet pergunta a Foucault:

Com o desaparecimento da problemática do sujeito, estaria o pensamento político condenado a tornar-se uma reflexão acadêmica, e a prática política a converter-se numa empiria destituída de fundamentos teóricos? Se, por outra parte, o Sr. admite que a ação política é necessária, sobre que deve fundar-se o engajamento político, se abandonarmos a concepção milenarista - escatológica, se quiserem - do marxismo (...)? Deveríamos renunciar a enraizar a prática política em uma ciência? (FOUCAULT, 1970/2008, p. 31-32)

Ao que Foucault responde, dizendo que se trata de “uma pergunta difícil”, em que “várias perguntas se cruzam”, e escolhendo se deter na questão do marxismo:

Em minha opinião, Marx procedeu como muitos fundadores de ciências ou tipos de discursos: utilizou um conceito existente no interior de um discurso já constituído. A partir desse conceito, formou regras para esse discurso já constituído, e o deslocou, transformando-o no fundamento de uma análise e de um tipo de discurso totalmente outro. Extraíu a concepção de mais-valia diretamente das análises de Ricardo (...) e baseou nesse conceito uma análise social e histórica (...). Não vejo porque sacralizar Marx numa espécie de intemporalidade que lhe permitisse descolar-se de sua época e fundar uma ciência da história ela própria meta-histórica (FOUCAULT, 1970/2008, p. 32)

Foucault não aborda diretamente o problema da ausência de normatividade, mas dá indícios de sua opinião sobre ela ao recusar-se a “carimbar” o marxismo com o selo de “ciência da história”. Não vê necessidade de legitimar o discurso marxista deste modo, pois não tem da ciência “uma ideia tão elevada assim” (FOUCAULT, 1970/2008, p. 34). Sabemos que no curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, Foucault volta ao problema da cientificidade do marxismo, mas dessa vez ressaltando diretamente a relação do “rótulo-ciência” com o poder: “quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência?” (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 11).

De volta à entrevista, podemos ler o seguinte comentário de Merquior à resposta de Foucault:

Quanto às possibilidades de fundar uma ação política segura, na base de uma concepção teórica que explique cientificamente a realidade, é preciso, sem dúvida, levar Marx em consideração, mas também as análises ulteriores que ultrapassaram, de certa forma, a análise marxista (FOUCAULT, 1970/2008, p. 34)

Como vemos, nada na entrevista prenunciava o polêmico livro que José Guilherme Merquior escreveria 15 anos mais tarde. *Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra* é um verdadeiro desconvite: foi escrito para aqueles que não conhecem o filósofo francês, em um ensejo de que essas pessoas não percam tempo com sua obra, recheada de erros históricos e adepta de um irracionalismo que só pode culminar em uma postura niilista e anarquista. A apresentação do livro se intitula “aos incautos”, e nos adverte que “quem quer brincar de foucauldolatria fará melhor se passar ao largo destas páginas” (MERQUIOR, 1985, p. 9).

Podemos dividir as críticas de Merquior em dois grupos: (1) aquelas que contestam o material histórico utilizado por Foucault, apontando erros em seus principais trabalhos e refutando seu método historiográfico descontínuista; e, (2) aquelas que situam Foucault como irracionalista, inimigo da tradição Iluminista e dos ideais humanitários, e anarquista. Eis como Rouanet (1987, p. 194-195) explicita esse último ponto:

No fundo é essa a principal acusação de Merquior: Foucault traiu a herança iluminista e com isso demitiu-se da modernidade. Por um lado, ele desmascara a razão, considerando-a uma simples antena utilizada pelo poder para esquadrihar, observar, normalizar; e, por outro, desmoraliza os ideais humanitários do Iluminismo, vendo neles meras tecnologias de controle (...). Os argumentos de Merquior são de peso, e nisso ele tem um aliado inesperado: Habermas, que não é santo de sua devoção, mas que como Merquior defende a tese de um Foucault contra-iluminista e pós-moderno (...) um representante do irracionalismo contemporâneo

Vejamos algumas das críticas à historiografia foucaultiana, levantadas por Merquior. Com relação à *História da Loucura*, o autor cita as objeções de Peter Sedgwick, H. C. Midelfort, Klaus Dorner, entre outros. Esses autores tentaram mostrar que as principais teses do texto de doutoramento de Foucault estavam incorretas: os loucos eram sim confinados na Idade Média, e podemos encontrar muitas crueldades para com eles neste período; o Renascimento, com sua *nau dos loucos*, não era tão benévolo com a loucura como Foucault nos faria crer; a Grande Interação visava bem mais a internação dos pobres do que a dos marginais em geral (sodomitas, pródigos, etc.); na Inglaterra o tratamento moral não era central;

toda a periodização de Foucault estaria errada; etc.. Merquior (1985, p. 39) cita os trabalhos de David Rothman, que mostrariam que “essa sinistra crônica de arrogante tirania médica não é de maneira alguma apoiada pelos dados reais sobre a terapia na era do asilo”. Deste modo, Foucault não conseguiria se desembaraçar de um “quadro maniqueísta” (MERQUIOR, 1985, p. 41), e de uma leitura em que “a dialética do Iluminismo é resolvida unilateralmente em termos de seu aspecto destrutivo” (MERQUIOR, 1985, p. 43).

Com relação ao livro *As palavras e as coisas*, novas correções. Merquior crítica a noção de episteme como sendo a totalização de uma época, bem como o abandono declarado de Foucault em buscar a causalidade nas mudanças entre as epistemes. O livro seria resultado da insistência foucaultiana em se opor à ideologia do progresso científico, o que o levaria necessariamente a deformar a história através de enviesamentos e anacronismos. A grande referência para a desmontagem de *As palavras e as coisas* é o historiador George Huppert, autor em que Merquior encontra uma abordagem diferenciada do Renascimento. Merquior contesta, por exemplo, a leitura que Foucault faz do ornitólogo Pierre Belon. Ao catalogar 170 espécies de pássaros, Belon realizou “um notável exemplo de anatomia comparativa” (MERQUIOR, 1985, p. 94). Porém, Belon era um renascentista, e deveria encontrar-se, segundo a leitura de Foucault, na episteme da semelhança e não na episteme da representação. “Foucault sabe disso, mas se recusa a deixar-se embair pelas piedosas lendas da ideologia do progresso científico” (MERQUIOR, 1985, p. 94).

Em *Vigiar e Punir*, mais correções. O livro é literalmente reduzido a um ataque de Foucault ao Iluminismo, já que ele procura demonstrar que o fim do suplício não pode ser entendido como consequência de uma cultura humanista nascente: “no fundo, o humanitarismo, o Iluminismo, contava menos que a vontade de poder” (MERQUIOR, 1985, p. 136). Salta aos olhos o fato de que Merquior não se detenha minimamente em uma análise séria desse livro, que aborda tantos temas interessantes e que possui tantas entradas. Deste modo, perde a chance de captar a crítica às ciências humanas, em sua tentativa de captura da “alma” do homem - provocação sutil que Merquior reduz ao “culturalismo” de Foucault e à sua “ênfase na ideia de que a sociedade fabrica almas” (MERQUIOR, 1985, p. 152) -; bem como perde a oportunidade de realizar uma discussão séria sobre o problema levantado pelas prisões modernas.

Para tratar de *Vigiar e Punir*, Merquior encontra apoio no historiador da medicina, Jacques Léonard. Defende os mesmos pontos de Léonard (que foram respondidos por Foucault, de forma bem humorada, em *A poeira e as nuvens*): Foucault não distingue as diferentes categorias de prisioneiros, exagera os efeitos de normalização ao propor uma disciplina generalizada e englobante (também presente na medicina, na escola, etc.), evita a sociologia e a estatística, etc. Como resultado, produz uma obra que tanto possui “fatos errados”, quanto “más avaliações históricas” (MERQUIOR, 1985, p. 158).

Ora, até aqui, conforme explicita Rouanet (1987), não temos necessariamente um Foucault irracionalista. Temos, no máximo, um historiador ruim. Mas a leitura que Merquior realiza de sua obra é inseparável do esforço de situar Foucault como um pária do Iluminismo, da razão moderna e de todo e qualquer projeto de emancipação racional. E é por esse motivo que o capítulo final de seu livro, “Retrato do neo-anarquista”, que culmina nas teses finais de Merquior sobre o sentido geral da obra foucaultiana, não pode deixar de encontrar forte aliança em Habermas.

Assim, Foucault não seria apenas autor de uma historiografia “distorcida”, “tendenciosa” e “generalizante”, em que as “desordens conceituais e as deficiências explanatórias pesam mais do que suas contribuições reais” (MERQUIOR, 1985, p. 221-222). Sua obra também impossibilita qualquer ação afirmativa, não nos oferecendo uma saída clara para o estado de alienação perpetrado pelo poder. Nietzsche ainda “evocava o Super-Homem e a sua jubilante superação do niilismo passivo” (MERQUIOR, 1985, p. 223-224). Foucault, por sua vez, abraça o niilismo completamente, nos deixando sem qualquer recurso: não nos transmite a confiança em uma moral, faz pouco caso dos valores universais, estabelece-se, finalmente, como um cético diante da possibilidade de alcançarmos verdades objetivas. Trata-se do niilismo enquanto “sinônimo de cinismo ético-intelectual” (ROUANET, 1987, p. 214), que nos lembra do “genealogista-cínico” da leitura de Habermas.

Isso derivaria diretamente de sua depreciação do Iluminismo, por sua vez “resultado da demolição da razão ocidental, considerada como um simples *alter ego* do poder” (ROUANET, 1987, p. 207). Segundo Merquior (1985, p. 244):

Marx, Nietzsche e Freud consideravam-se, orgulhosamente, herdeiros do Iluminismo. Foucault, certamente, não. E por isso escreveu uma história procustiana em que o legado do progresso burguês é grosseiramente desfigurado, quando não simplesmente negado

Merquior encontra em Habermas um aliado contra Foucault. Acredita, tal como o filósofo alemão o faz, que “desmistificar a cultura só faz sentido se preservarmos um critério de verdade capaz de distinguir a teoria da ideologia e o saber da mistificação” (MERQUIOR, 1985, p. 228). Adere, então, à leitura que Habermas faz de Foucault:

A crítica de Habermas localiza com exatidão o plano teórico (em contraposição ao ético) do mesmo hiato: a deliberada ausência, em Foucault, de princípios universalistas, que ele julgava em conluio com “mitos humanistas” e, em última análise, com a estrutura de poder da sociedade moderna (MERQUIOR, 1987, p. 229)

Bem como termina por subscrever todo o seu desenvolvimento a respeito da modernidade e da pós-modernidade:

O problema é que esse abandono do princípio de uma razão universal implica “o fim da filosofia”. E Habermas aponta três culpados principais para esse resultado inglório: a antiga crítica frankfurtiana, a ontologia irracionalista de Heidegger e a genealogia foucauldiana (MERQUIOR, 1987, p. 229)

Os dois pensadores concordam que o universal não é necessariamente dogmático. Foucault, por sua vez, “só conseguia vê-lo como uma máscara de dogmatismo (...) verdade universal era apenas outro nome para o poder disfarçado como critério de todo saber” (MERQUIOR, 1985, p. 230).

Por último, Merquior não concorda com a cisão que Foucault enxerga em Kant, quando ele aponta para a existência de uma “analítica da verdade” e de uma “ontologia do presente” no filósofo alemão.⁶⁰ Merquior não acredita que podemos separar a questão do saber válido (ou seja, a questão da ciência), das considerações acerca da análise do presente, defendendo também que no interior da modernidade nenhuma teoria crítica que se preze pode se furtar à realização de uma série discussão epistemológica com a ciência. Afirma, então, que “longe de ser alguma coisa externa à natureza do presente, o saber científico simplesmente é inerente à modernidade, como sua mais poderosa força” (MERQUIOR, 1985, p. 232)

Foucault, ao investigar os “saberes”, terminou por realizar uma “cartografia das epistemes sem epistemologia, ou seja, sem teoria da ciência” (MERQUIOR, 1985, p. 233). Em outras palavras, Merquior assume que toda teoria crítica que queira se sustentar, deve se realizar no interior da perspectiva científica, sem abrir mão de seu *modus operandi*, pois

⁶⁰ Veremos essa diferença em detalhes no próximo capítulo.

a ciência é, entre outras coisas, o pensamento julgando o pensamento: na linguagem científica, ninguém pode falar como quer, mas somente de acordo com princípios universais de evidência e lógica (MERQUIOR, 1985, p. 233)

Diante do livro polêmico e crítico de Merquior, Rouanet (1987) tenta, conforme dissemos, fazer justiça a Foucault. Em primeiro lugar, defende que não há niilismo algum no filósofo francês. Há, no máximo, o criptonormativismo que Habermas lhe imputa, ou seja, um “moralismo não-assumido” (ROUANET, 1987, p. 214). Isso porque Rouanet constata o óbvio: Foucault jamais deixou de se engajar em lutas contra o poder, de tomar partido, de defender causas, de arrumar aliados e de formular estratégias. Afirma, então, que Foucault é salvo do niilismo por sua própria inconsistência: não faz de seu esforço de teorização sobre o poder uma teoria geral que o condene inteiramente. Ele não luta contra todo e qualquer poder, como faria um niilista, mas sempre contra poderes específicos, contra poderes encarnados em determinadas relações historicamente dadas.

Em segundo lugar, Rouanet tenta mostrar que Foucault não renuncia ao Iluminismo. Ao contrário, o filósofo brasileiro vê sua obra como sendo da ordem de um Iluminismo radical. Afinal, a crítica às instituições iluministas só é possível pelo próprio gesto crítico que o Iluminismo nos legou. Gesto esse que Foucault subscreve como sendo o seu, abertamente, no texto “O que é o Iluminismo?”, que trataremos no capítulo seguinte. “Merquior conhece perfeitamente esse texto, mas não tira dele as consequências que me parecem evidentes”, afirma Rouanet (1987, p. 197).

Conectado a esse ponto, Rouanet tenta mostrar que a obra de Foucault não pode ser irracional, pois “o Iluminismo é crítico por ser racional e racional por ser crítico” (ROUANET, 1987, p. 203). Ou seja, que não é possível distinguir crítica e razão, uma sendo imanente à outra, de tal modo que “a razão é sempre crítica, e o irracionalismo é sempre reacionário” (ROUANET, 1987, p. 204).

Ora, será que seria necessário defender o tratamento moral de Pinel, as prisões, o panóptico de Bentham, a cientificidade do *Homme-Machine* de La Mettrie, para ser considerado um Iluminista? Veremos no capítulo seguinte como Foucault poderia se situar frente às críticas que vimos até aqui. Encerremos, por hora, com a bela consideração que Rouanet (1987, p. 197) confere a essa questão:

Deixemos à sua piedade os que desejam guardar viva e intacta a herança do Iluminismo. Essa piedade é certamente a mais tocante das traições.

Capítulo 3

(...) o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis

Michel Foucault

3.1. A “governamentalidade”, a crítica, o cuidado de si

Antes de refletirmos sobre as críticas de Habermas e sobre a relação mais geral entre Foucault e a pós-modernidade, precisamos aprofundar alguns aspectos de seu pensamento; sobretudo aqueles presentes no último período de sua obra, quando o filósofo se debruçou sobre Kant e sobre a questão do governo de si e dos outros. O ano de 1978 inaugura um momento importante no percurso intelectual de Michel Foucault. Dali até sua morte, em 1984, três elementos até certo ponto novos, cujo nexos pretendemos explicitar neste subcapítulo, irão aparecer e se desenvolver. Essas três temáticas atravessam todos os cursos que o filósofo deu no *Collège de France*, mas também os livros, artigos e conferências do período. Vejamo-las, agora, em detalhes.

Em primeiro lugar, o filósofo começa a empregar o termo “governamentalidade”, que já aparece no curso que se inicia com o ano de 78, *Segurança, Território, População*. Tratava-se de deslocar a análise do poder para um estudo das diferentes racionalidades de governo, de compreender os diferentes modos históricos de condução das condutas - e isso desde o cristianismo até o neoliberalismo, cujo estudo mais aprofundado aparece no curso seguinte, intitulado *O Nascimento da Biopolítica*. Com a noção de “governo”, Foucault quer enfatizar que sua concepção de poder é agônica e não antagonica, que ele não entende o poder como algo negativo em si mesmo, mas como sendo o uma ação sobre a ação do outro (1982/2013). Em outras palavras, a noção de “governo” o permite aprofundar o que há de original em sua concepção de poder, explicitando melhor sua crítica à clássica compreensão “jurídico-discursiva” do poder.

O termo “conduta”, apesar de equivocado, talvez seja um dos que permite melhor atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício

do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” (FOUCAULT, 1982/2013, p. 288)

Em segundo lugar, Foucault realiza uma reflexão sobre o sentido geral de seu próprio projeto filosófico, de modo a inseri-lo na tradição kantiana da crítica. Veremos o sentido desta inserção melhor no próximo subcapítulo. Por hora é suficiente explicitarmos que a noção de “crítica” combina perfeitamente bem com os desdobramentos da concepção de poder como “governo de condutas”, pois ela seria justamente “a arte de não ser governado” (1983/2017, p. 34). Não se trata, contudo, do sentido “anarquista clássico” de não ser governado de jeito nenhum, mas sim de uma atitude que só ganha conteúdo positivo diante de determinada forma específica de governo:

Não quero dizer com isto que, à governamentalização, se opunha a afirmação contrária, “não queremos ser governados, e não queremos ser governados *de todo*”. Quero dizer que, nesta grande inquietude em torno da maneira de governar, identificamos uma questão perpétua que seria “como não ser governado assim, por esse preço, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por tais processos, não assim, não por isso, não por eles?” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 34).

É certo que encontramos proximidades de Foucault com o anarquismo; e é ainda mais certo que os anarquistas apreciam bastante a obra foucaultiana, alguns chegando a propor, inclusive, que ela inicia uma nova corrente neste pensamento político - o “pós-anarquismo” (MAY, 1994). É certo também que Foucault não via na palavra “anarquia” algo “tão pejorativo que bastaria empregá-la para fazer triunfar um discurso crítico” (FOUCAULT, 1979-1980/2014, p. 72). Mas, em todo caso, ele não foi, como pensam alguns de seus críticos, um teórico do anarquismo ou um anarquista, ao menos não no sentido “clássico” do termo. Sua concepção de crítica opõe claramente a ideia “de que o poder é em sua essência ruim” (FOUCAULT, 1979-1980/2014, p. 72). Se há alguma proximidade entre Foucault e o anarquismo é porque, tal como os anarquistas, o filósofo não acreditava que “há algo como um poder aceitável”, “natural”, essencialmente não-passível de crítica (FOUCAULT, 1979-1980/2014, p. 73). Em várias ocasiões Foucault celebra “a imensa e prolífica criticalidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos” (FOUCAULT, 1975-1976/2010, p. 7). E é por este motivo, é porque nenhum exercício de poder, ou de governo, lhe parece natural, que ele define a crítica como arte de não ser governado deste ou daquele modo. Trata-se do “movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade em seus

efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 35).

Foucault nos apresenta ainda uma breve história da atitude crítica frente às formas de governo, apontando que ela não começou no Iluminismo. A reflexão filosófica sobre ela, esta sim, talvez tenha começado com o movimento das Luzes, mas não a atitude crítica propriamente dita. A medida que o ocidente aperfeiçoou e intensificou e as técnicas de governo de condutas ele viu nascer formas de contestação e de resistência à elas. E isso, segundo Foucault, pelo menos desde o cristianismo: “numa época em que o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual, ou uma prática essencialmente religiosa ligada à autoridade da Igreja (...), não querer ser governado assim é procurar uma outra relação com as escrituras” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 35). “Digamos que a crítica é historicamente bíblica” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 35), afirma o filósofo. Entre os modos de “contracondutas pastorais” encontramos, por exemplo, a mística, que segundo Foucault foi “uma das primeiras formas de revolta no Ocidente” (FOUCAULT, 1983/2017, p. 56).

Mais uma vez Foucault complexifica a clássica narrativa Iluminista da luta das Luzes da razão contra a obscura autoridade religiosa: agora não é mais apenas uma questão de evidenciar aspectos autoritários dentro do Iluminismo, mas também a de explicitar a possibilidade de emergir da religião uma série de práticas subversivas contra formas de governo. Pode a religião libertar um povo de formas autoritárias de governo? Isto não seria paradoxal para uma perspectiva Iluminista?

Johann Benjamin Erhard, filósofo e médico alemão, grande entusiasta da Revolução Francesa na Alemanha, escreveu um texto curioso em que defende o direito do povo a uma revolução. O texto de Erhard (1795/2011) foi claramente influenciado pela concepção kantiana do esclarecimento como sendo a conquista, por parte de um povo, de sua “maioridade”. Ele argumenta que a revolução se justifica através da moral, e não da simples recusa de ser governado ou da mera modificação de direitos opressivos: “(...) a moral precisa ser reconhecida como a instância mais elevada pela qual o próprio direito instituído tem de se responsabilizar” (ERHARD, 1795/2011, p. 85). Esta moral superior, por sua vez, Erhard identifica com os direitos humanos.

A justificativa moral de uma revolução é a do combate das injustiças feito em nome da dignidade humana. O povo tem o direito de derrubar a constituição

quando ela violar essa moral; tem o direito derrubar a aristocracia quando “seus privilégios estão em contradição com a expressão dos direitos humanos” (ERHARD, 1795, p. 86); tem o direito de se revoltar “quando os trabalhos do povo são tão opressivos que não lhe deixam absolutamente tempo algum para empreender algo humano” (ERHARD, 1795/2011, p. 86); tem o direito, em suma, “de requisitar os meios de que necessita para tornar a si mesmo maior” (ERHARD, 1795, p. 85).

O curioso no texto de Erhard é que após toda essa construção argumentativa radicalmente iluminista, o filósofo conclui apontando que a religião é aquela que guiará o povo na luta contra o estado de menoridade. E isso porque o povo não saberia se beneficiar do direito de começar uma revolução:

Todavia, o povo não saberá se beneficiar facilmente desse direito, e os aristocratas estariam seguros, se o ser humano só tivesse sensibilidade para o direito, e não também para a religião. Um povo como este se deixaria guiar por Deus para fora da servidão pela via da religião (ERHARD, 1795/2011, p. 86)

Foucault concordava que a religião é capaz de guiar um povo para fora de certas formas servidão em determinados contextos. Trata-se, na realidade, de algo que pode ser historicamente atestado. Mas isso porque ele identifica por trás da atitude crítica, e também por trás das revoltas e das revoluções⁶¹, o que ele chama de “espiritualidade”. Isto é, a “prática pela qual o homem é deslocado, transformado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito” (FOUCAULT, 1979/2019a, p. 21). Afinal, o que mais estaria presente numa revolta senão a possibilidade de insurgir-se “a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, por um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social”, senão insurgir-se contra essa posição e com o objetivo de tornar-se “outro do que si mesmo” (FOUCAULT, 1979/2019a, p. 21)?

Vale a pena lembrar que 1978 foi também o ano em que ocorreu a revolução iraniana, quando Foucault teve a oportunidade de trabalhar como correspondente

⁶¹ De início, Foucault (1979/2019a, p. 21) afirma: “Todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter um lugar na história a partir de um movimento de espiritualidade”. E depois acrescenta uma exceção, a Revolução Francesa, que foi quando “pensamos que um bom sistema de representação parlamentar resolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia de maneira efetiva permitir que as pessoas deixassem de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeitos de uma razão universal, etc.” (FOUCAULT, 1979/2019a, p. 25-26).

especial do jornal italiano *Corriere della Sera*. O convite, é claro, o empolgou. Era a ocasião perfeita para ele realizar sua “reportagem de ideias”, para testemunhar o “nascimento das ideias” (FOUCAULT, 1978/2012), e para narrar para o ocidente os massacres que o governo iraniano vinha realizando contra sua revoltada população.⁶² Assim, Foucault visitou o Irã em duas ocasiões (em setembro e em novembro daquele ano), e nessas visitas entrevistou diversos iranianos, militantes da oposição, mas também estudantes, trabalhadores, operários e pessoas que passavam pelas ruas (ERIBON, 1990). Repetia a mesma pergunta para todos eles, “o que você quer?”, e ouvia repetidas vezes a mesma resposta: “um governo islâmico” (FOUCAULT, 1978/2013a).

O povo iraniano se insurgia contra a monarquia do xá Reza Pahlevi, que já durava algumas décadas. O ano de 1978 foi marcado por forte repressão vinda do exército do xá. Segundo Eribon (1990, p. 261), apenas no dia 8 de setembro, quando “o Exército atirou na multidão”, houver 4 mil mortos. Assim, ao se engajarem na revolta popular milhares de pessoas colocavam suas vidas em risco pela possibilidade de uma mudança política; e a grande força que movia aquelas pessoas advinha diretamente da religião islâmica. Tratava-se, de modo mais geral, hipotetizava Foucault (1978/2013b, p. 254), da “primeira grande insurreição contra o sistema planetário, a forma mais moderna de revolta e a mais louca”.⁶³

Em fevereiro de 1979, o Aiatolá Khomeini chega ao poder no Irã. Seu governo rapidamente adota medidas fortemente repressivas, “e começam as prisões, as execuções, a série sempre renovadas dos atos sangrentos” (ERIBON, 1990, p. 269). Foucault se viu então criticado por todos os lados, acusado de ter apoiado um governo religioso ou de não ter enxergado bem o que estava se passando na revolta iraniana que ele tanto defendeu e cujo vigor tanto o fascinou. Em maio de 1979 escreve pela última vez sobre o tema, em um artigo cujo título é uma pergunta: “é inútil revoltar-se?”. Foucault (1979/2014) não estava defendendo a religião

⁶² Segundo Eribon (1990, p. 262), desde 1976 alguns intelectuais, Foucault incluso, vinham denunciando “o silêncio das autoridades francesas diante das flagrantes violações dos direitos humanos no Irã”.

⁶³ Diante do que definem como sendo a “nulidade ética” do ocidente capitalista, os autores do *Comité Invisible* (2016, p. 9) realizam uma leitura próxima a de Foucault, e nos provocam: “Seria preciso, pelo contrário, admitir que a força dos islamitas reside justamente no fato de sua ideologia política se apresentar, antes de tudo, como um sistema de prescrições éticas (...). E então as pessoas aqui na França poderiam parar de choramingar ou de dar alarmes falsos a cada vez que um adolescente sincero preferisse integrar as fileiras de “jihadistas” em vez da multidão suicida dos assalariados do setor terciário”.

islâmica, mas sim o direito irredutível de sublevação por parte de um povo. Seu fascínio não era pelo Islã, mas por uma experiência bastante esquecida no ocidente, esquecida pelo menos desde a Renascença: a “espiritualidade”. O islamismo é mais do que uma simples religião, se apresentando como uma “espiritualidade política”, ou, em outras palavras, como um modo de vida.

Afinal, como pode que o motor da atividade crítica não seja essa vontade de espiritualidade, essa necessidade urgente, essa exigência de se constituir como um sujeito radicalmente diferente do que se é? O que surpreendeu Foucault na revolução iraniana foi encontrar um povo disposto a morrer no lugar de continuar a servir. Era preferível não ser sujeito, não existir, a ser sujeito daquele tipo de governo e daquelas formas de conduta. As religiões certamente desempenharam o papel da “espiritualidade” em inúmeros momentos da história do ocidente (e desempenham até hoje), mas elas não foram as únicas:

Quando falo de espiritualidade, não falo de religião, ou seja, é necessário distinguir muito bem espiritualidade e religião (...). A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega. Portanto, a espiritualidade não está necessariamente relacionada à religião, embora a maioria das religiões tenha uma dimensão de espiritualidade (FOUCAULT, 1979/2019a, p 20).

É justamente por causa da “espiritualidade” que Foucault, após estudar o governo das condutas no cristianismo, no liberalismo e no neoliberalismo, retorna aos gregos e aos romanos. E aqui chegamos ao terceiro e último ponto que caracteriza o período final de produção do filósofo, e que dissemos ter um nexo com os estudos da “governamentalização” e com a inserção de sua obra na tradição da crítica. Seus últimos cursos no *Collège de France* são inteiramente dedicados à antiguidade. Trata-se agora de estudar a possibilidade de um governo do sujeito *sobre si mesmo*, através das técnicas de si e dos exercícios espirituais que caracterizavam fortemente a filosofia neste período. A noção de “governo” o permite, além do estudo das técnicas e das racionalidades presentes no *governo dos outros*, ir em direção ao estudo das técnicas e das racionalidades presentes no *governo do sujeito sobre si mesmo*.

A tese maior de Foucault (1981-1982/2014) neste retorno à antiguidade é a de que a filosofia antiga não se preocupava tanto com o conhecimento quanto em geral se supõe. Não havia a noção de um sujeito cognoscente, de um sujeito constituinte de todo conhecimento possível, suporte abstrato do conhecimento

verdadeiro, mas sim um “sujeito” não finalizado, que precisava se modificar para alcançar a verdade. A verdade só era dada ao sujeito ao preço de sua transformação em outra coisa que não ele mesmo. Foucault separa o que poderíamos chamar de *sujeito constituinte* (constituente de todo o conhecimento possível) e de *sujeito constituído* (constituído pelas práticas de si, mas também pelas relações de poder⁶⁴). Foi com este último que o filósofo sempre optou por trabalhar. Ao propor que o sujeito não é, como em Descartes, uma substância, ou como em Kant, um sujeito transcendental, Foucault alega que ele não é alguma coisa de permanente, de imutável ou de idêntico a si mesmo. Não haveria uma “forma” do sujeito, desde sempre existente, capaz de se atualizar nele perpetuamente, e que seria responsável por determinar aquilo que ele é. Ao contrário, Foucault compreende o sujeito como uma variável historicamente determinada e plenamente imanente, que podemos captar ao estudar os modos como os indivíduos relacionam-se consigo mesmos através do tempo.

A espiritualidade faz referência à essa outra experiência de sujeito, distinta do sujeito moderno que é *a priori* capaz de verdade. Tratar-se-ia, antes, de um sujeito de ação, de um sujeito ético, sem substância, nem essência, cuja verdade só lhe seria dada ao preço da modificação de seu ser. Deste modo, poderíamos qualificar de “espirituais”, toda e qualquer prática que tome o sujeito para transformá-lo, para lapidá-lo, partindo da ideia de que o sujeito, tal como ele é, jamais pode acessar a verdade:

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade (...). Postula a necessidade que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo (...). A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 16).

Foucault destaca então a expressão grega *Epiméleia Heautoû*, e a expressão latina *Cura sui*, tão importantes e tão frequentes nos textos antigos, traduzindo-as por *Souci de Soi* (“cuidado de si” ou “inquietude de si”, em português). Esses dois termos designavam a necessidade de um trabalho sobre si; e se eram tão presentes na pena dos filósofos é porque traziam a injunção que direcionavam às pessoas da

⁶⁴ Se no final de sua vida Foucault (1982/2013) pode afirmar que sempre se interessou pelo sujeito, é justamente pelo fato de ter permanentemente sublinhado em suas pesquisas o modo como os poderes e saberes são capazes de se traduzir em formas de subjetivação, criando, por exemplo, o indivíduo criminoso, o doente mental etc.

polis: de que elas dedicassem parte de seu tempo a si próprias. Eis como Foucault caracteriza o termo “*epiméleia*”:

todo um conjunto de ocupações; trata-se de *epiméleia* quando se fala para designar as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com um doente ou para com um ferido, ou ainda as obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos. **Igualmente, em relação a si mesmo, a *epiméleia* implica um labor.** É preciso tempo para isso. (FOUCAULT, 1984/2011, p. 55 – grifo nosso)

Constituem-se como exercícios espirituais característicos deste período do cuidado de si as mais variadas práticas, pois

esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercícios, por tarefas práticas, atividades diversas (...). Existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excessos, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações, as leituras, as anotações que se toma sobre livros ou conversações ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração das verdades que já se sabe, mas de que convém apropriar-se ainda melhor (FOUCAULT, 1984/2011, p. 56)

Assim, a questão central para a maioria dos filósofos antigos, pelo menos desde Sócrates, era a de alertar as pessoas para a sua própria constituição, para a precariedade de seu estado espontâneo, para sua ignorância. O cuidado de si não se distinguia da produção de uma agitação, de uma permanente inquietude, que “deve ser implantada na carne dos homens, cravada na sua existência” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 9).

Foucault (1981-1982/2014) identifica dois momentos da tradição do cuidado de si: o “momento socrático-platônico”, em que o mestre era necessário para tirar o sujeito de um estado de ignorância do qual ele próprio ignorava, e o “momento helenístico”, que era mais preocupado com a questão da formação. Este último, nos séculos em que prevaleceu, tomou as dimensões de fenômeno cultural: “a incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 10). No “momento helenístico”, período áureo da tradição do cuidado de si, o mestre era necessário para tirar o sujeito de um estado de má formação: “o indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência” (FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 117). Foucault (1981-1982/2014) nos lembra, inclusive, que esses filósofos antigos eram críticos contumazes da *paidéia*, a formação do homem grego.

Sêneca e os cínicos, por exemplo, insistiam na noção de “desaprendizagem”: como se desligar de certos valores do mundo, de certas aprendizagens que não servem bem ao cuidado que se quer ter consigo (FOUCAULT, 19821-1982/2014). “*Sine dediscere oculos tuos*”: “permita que teus olhos desaprendam” - exortava Sêneca (apud FOUCAULT, 1981-1982/2014, p. 95). É preciso “desaprender” muita coisa caso se queira deixar de ser um *stultus* - um “tolo”. O filósofo estoico defendia a necessidade de sairmos do estado de *stultitia*, estado de servidão espontânea de quem não cuida de si. Este estado de “tolice” é uma abertura irrestrita e radical com relação ao mundo. O *stultus* (1) se deixa influenciar por todas as representações do mundo externo, mudando constantemente de opinião e frequentemente se confundindo com a pluralidade delas; e, (2) não dirige sua atenção para uma meta específica, não busca essa meta com determinação, posto que também não memoriza o que merece ser memorizado (FOUCAULT, 1981-1982/2014). O “tolo” é então aquele cujas decisões, cujo temperamento, cuja personalidade, é fraca e forjada pelo mundo. Também temos em Sêneca a noção de fuga (*pheúgein*), que denota uma ruptura do eu com o que o cerca: “é em torno do eu, para que ele já não seja escravo, dependente e cerceado, que se deve operar essa ruptura” (FOUCAULT, 19821-1982/2014, p. 191).

Devido ao escopo deste trabalho vamos nos limitar a esses pouquíssimos exemplos. Exortamos que aqueles que se interessarem pela temática da espiritualidade na antiguidade recorram aos quatro últimos cursos de Foucault no Collège de France e aos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*. Tudo se passa como se os filósofos antigos tivessem consciência da importância da produção de subjetivação pelo próprio sujeito, de tal modo que eles percebiam que se o sujeito não se esforçasse para envergar as relações de poder e ter algum domínio sobre si mesmo e sobre sua ação no mundo, ele terminaria por se dar completamente ao acaso e, por conseguinte, teria uma relação catastrófica com os outros e com o mundo.

Foucault (1978/2017), em sua conferência sobre a crítica, brinca com o famoso texto de La Boétie, *Discurso sobre a servidão voluntária*. Ele propõe pensarmos que ninguém serve *voluntariamente*. A servidão seria a “base” da qual partimos. Se estamos em um campo de governo de condutas, nossas condutas estão *sempre-já* sendo orientadas para um lado ou para o outro. Estaríamos equivocados em imaginar que nossas ações partem do zero, de uma folha em branco, pois na

verdade há sempre um “excesso” não problematizado em jogo. O problema para o pintor, afirma Félix Guattari em entrevista, é também esse: a tela da qual ele parte jamais está de fato em branco.

o problema, para um pintor, quando está diante da tela em branco, é que a tela não é branca. Ela é habitada por uma virtualidade infinita de representações, e é preciso, justamente, torná-la branca (GUATTARI, 2016, p. 109)

Não servimos voluntariamente, mas podemos ser voluntariamente indóceis ao modo como somos governados. De forma jocosa, Foucault (1983/2017, p. 35) nos apresenta mais uma definição da atitude crítica: “a arte da insubmissão voluntária, a da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 35). Talvez não possamos deixar de obedecer, diria Frédéric Gros (2018), mas certamente podemos deixar de “superobedecer”. É possível “obedecer da pior maneira possível”, “tornar a execução da ordem a menos completa, a mais vagarosa, a mais defeituosa possível, levando sua realização ao limite da sabotagem”, e em última análise, podemos também “eliminar tudo o que, na minha obediência, poderia significar um princípio de adesão” (GROS, 2018, p. 57).

Podemos dizer, para finalizar, que a noção de “governo” abriu o pensamento foucaultiano para a ética, ainda que em um sentido bastante específico. Foucault, é claro, não se tornou um filósofo da ética, ou seja, ele não estudou a tradição do cuidado de si para apresentá-la como modelo a ser seguido. Imitar os exercícios espirituais ou tentar reerguer as escolas filosóficas para nos aproximarmos do que acontecia na antiguidade, a seu ver, não faria o menor sentido. Estamos em outra época, com outros problemas, com outros perigos e com outros modos de subjetivação. Em entrevista, quando indagado se achava que os gregos ofereciam uma alternativa atraente, responde de forma veemente: “Não! Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado em outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1983/2013, p. 299).

Logo, se há algum sentido em falar a respeito da ética no pensamento de foucaultiano⁶⁵, é justamente porque ele próprio define a atitude crítica como uma forma de virtude (FOUCAULT, 1978/2017). A ética em Foucault, se é que existe

⁶⁵ É importante lembrar que a morte prematura de Foucault, em 1984, deixou muitas questões em aberto no que se refere a esse último período de sua elaboração teórica.

uma, estaria próxima de uma estética da existência⁶⁶: cuidar da própria vida como quem faz uma obra de arte, escapar aos poderes e aos saberes contemporâneos que definem determinados modos de subjetivação, tornando-se, em alguma medida, um sujeito inédito.

3.2. A herança Iluminista em Foucault, ou, como colocar Kant contra Kant

Entre 1978 e 1984, Foucault voltou várias vezes ao tema da crítica, relacionando-o com modernidade e com o Iluminismo. No entanto, em apenas três momentos o filósofo nos apresenta uma análise mais demorada e mais minuciosa da temática: na introdução à tradução americana do livro *Normal e patológico*, de George Canguilhem, de 1978; na conferência *O que é a crítica?* apresentada na *Société Française de Philosophie*, em 1983; e na primeira aula do curso *O governo de si e dos outros*, dada no *Collège de France*, também em 1983. No ano seguinte, em 1984, Foucault publica parte desta aula na forma de artigo, sob título *O que são as Luzes?*. Tratam-se, na verdade, de dois artigos que possuem o mesmo título, de duas versões levemente alteradas do mesmo texto - a primeira publicada na *Magazine littéraire*, na França, e a segunda em um livro editado por Paul Rabinow, nos Estados Unidos.

Ao tentar definir sua própria posição na tradição filosófica, Foucault faz algo ao mesmo tempo raro e surpreendente. Para um pensamento que sempre se orientou pela diferença, que buscou pensar diferentemente os mesmos objetos, fugir do lugar-comum que lhe atribuíam⁶⁷, não deixa de surpreender esse esforço de se situar em algum lugar. E pode parecer ainda mais surpreendente que esse “lugar”

⁶⁶ Indo ao encontro dessa temática, Foucault nos fala da possibilidade da amizade figurar como um modo de vida: “penso que é isso que torna ‘perturbadora’ a homossexualidade: o modo de vida homossexual, mais do que o próprio ato sexual. Imaginar um ato sexual que não se conforma à lei ou à natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que os indivíduos comecem a se amar, eis o problema (...). Os códigos institucionais não podem validar essas relações nas múltiplas intensidades, nas cores variáveis, nos movimentos imperceptíveis e que introduzem o amor, onde deveria haver a lei, a regra, o hábito” (FOUCAULT, 1981/2013, p. 349-350).

⁶⁷ Quando tudo parecia indicar que poderíamos incluir Foucault entre os epistemólogos ele começa a estudar as relações de poder. E quando finalmente estava se consolidando como “o filósofo do poder”, resolveu se debruçar sobre a ética, e chegou mesmo a afirmar que seu problema nunca foi o poder, mas o sujeito (FOUCAULT, 1982/2013).

tenha sido a modernidade e, sobretudo, a herança kantiana. Na conferência *O que é a crítica?*, Foucault faz também uma outra coisa, não exatamente rara, mas também não inteiramente comum: aborda sua “metodologia de trabalho”. Será que é possível falar em “método” quando se trata de Foucault?⁶⁸ Talvez, mas sobretudo se entendermos o “método” como uma reflexão que vem ao final de um percurso, que só é possível após a pesquisa ter sido realizada, e que tenta compreender *a posteriori* o que foi feito. Tal definição implicaria em reconhecer em Foucault constantes alterações metodológicas. Em todo caso, vejamos agora esses dois pontos de forma mais detalhada.

Foucault se inscreve na herança Iluminista através de uma releitura de Kant que, até certo ponto, o subverte. Ele afirma que o projeto das Luzes não é unicamente o de impor normas universais e eternas a todos, mas sim e sobretudo o de intensificar nossa relação com o presente. Na modernidade aparece pela primeira vez, ao menos no campo da filosofia, uma reflexão sobre o próprio presente. Isso não quer dizer, ressalta Foucault, que os filósofos não anteriores pensem a partir de questões suscitadas pelo presente, que não encontrem, “nessa configuração designada como presente, um motivo para uma decisão filosófica” (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 13). Mas é que isso não é o mesmo que se perguntar

o que acontece hoje? o que acontece agora? o que é esse “agora” do qual estamos todos e que é o lugar, o ponto do qual escrevo? (...) o que é, precisamente, este presente a que pertencemos? (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 12-13)

A modernidade acompanhou a emergência bruta do presente como objeto de reflexão para o pensamento. Uma revista alemã da época solicitou que alguns pensadores refletissem sobre o momento ao qual passavam, e que tentassem responder à questão “o que é o Esclarecimento?”. Foucault se baseia na resposta de Kant para poder pensar sua própria dívida para/com o Iluminismo. O filósofo alemão caracteriza o Esclarecimento como sendo a saída do homem do estado de menoridade da qual ele é o próprio culpado (KANT, 1784/2011). Enquanto a menoridade diz da incapacidade de se servir do seu próprio entendimento sem a tutela de um outro, o Esclarecimento figuraria como a coragem de se servir da razão, e de levar suas luzes para toda parte de forma sistemática. Kant (1784/2011) caracteriza o Iluminismo com o lema “*sapere aude*” - “ousa saber”. O homem

⁶⁸ De acordo com Dean (1994, p. 14): “Foucault nunca procurou aplicar um sistema particular e nunca permitiu que suas próprias heurísticas se consolidassem em um método formal e fixo”.

moderno é aquele que ousa pensar por si mesmo e a modernidade significa a possibilidade de os homens alcançarem a maioria através dessa recusa de serem tutelados.

Para Foucault, neste texto periférico, pouco importante diante dos monumentos publicados por Kant, o filósofo alemão “inicia” toda uma nova tradição para a filosofia. Neste texto, a pergunta sobre o presente aparece como a única maneira que teríamos de compreender a questão ontológico do que nós somos. Se quisermos entender quem nós somos, não quem nós somos em nossa essência, em nossa natureza mais fundamental, mas quem nós somos *hoje*, precisamos estar atentos ao presente. Há uma instabilidade no presente que nos leva à necessidade de refletir sobre o que nós somos *agora*. Por este motivo, o filósofo francês realiza uma leitura bastante astuciosa e original de Kant, distinguindo, a “analítica da verdade”, ou seja, a parte do projeto filosófico kantiano que se preocupa com a determinação das sínteses, dessa reflexão crítica sobre o presente, que ele nomeia então de “ontologia do presente”:

Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos. E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade (FOUCAULT, 1982-1983/2010, p. 21-22)

Um filósofo kantiano poderia facilmente desqualificar esta leitura, apontando que não haveria sentido em separar essas duas dimensões. Afinal, só podemos realizar a crítica se encontrarmos uma base analítica que possa sustentar a legitimidade do que é dito - a “verdade” precisaria estar na base de toda crítica. De fato, o que Foucault propõe é bastante ousado. Falar em “ontologia do presente” já inclui uma fina ironia. A ontologia é classicamente entendida como o estudo do ser, do que está fora da temporalidade, fora da história. Para estudar o ser não devemos ir ao presente, mas, de certo modo, ao passado, já que o objetivo seria o de captar as origens do ser. Essa “ontologia do presente” é, na verdade, um diagnóstico do presente.

Ora, Foucault conhecia muito bem Kant, e sabia que a crítica kantiana estava inteiramente comprometida com o problema do conhecimento verdadeiro, com as

questões “o que posso saber?” e “como posso saber?”. Foucault também sabia que o Esclarecimento, para Kant, não se opunha à obediência. Ao contrário, segundo o filósofo alemão, o Esclarecimento não pode, senão como expressão pública de uma razão coletiva, colocar em xeque o próprio funcionamento das instituições, da ordem e das leis (KANT, 1784/2011). Kant certamente defendia que esclarecimento avançasse sobre todas as coisas, mas, é claro, mantendo a ordem e a obediência que caracterizam o bom funcionamento de uma sociedade. É nesse sentido que Kant (1784/2011) diferencia seu uso nos âmbitos privado e público, e exemplifica: não cabe ao soldado questionar as ordens de seu superior no exercício direto de seu ofício, mas ele pode, e até mesmo deve, ser livre para se expressar publicamente, para criticar as instituições, para propor novas diretivas etc. O uso público da razão é aquele da liberdade de publicar livros, de escrever em jornais, enfim, de apelar à consciência de todos (FOUCAULT, 1982-1983/2010), enquanto que o uso privado (a ser evitado) é o de cada indivíduo diante de instituições e de figuras de autoridade.

Mas, ainda assim, Foucault insiste em destacar a crítica da analítica, apontando para a existência de uma reflexão, no próprio Kant, sobre o modo como o presente nos determina. Tudo se passa como se Kant tivesse iniciado o gesto de reflexão filosófica sobre a crítica, mas que este mesmo gesto tivesse escapado dele, adquirido vida própria e se desenvolvido ao longo da filosofia, se tornando cada vez mais consciente de si. Em Kant, segundo Foucault, a crítica aparece em toda sua audácia, mas ainda não consegue se desvincular do problema do conhecimento. Afinal, “a primeira audácia que devemos cometer quando se trata do saber e do conhecimento é conhecer o que se pode conhecer” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 59). No processo kantiano de determinação, os objetos estariam *entre* a crítica e a analítica. A dimensão da “analítica da verdade” aponta para a existência de uma “coisa em si” como fundamento veritativo dos fenômenos, ao passo que a crítica tem o papel audacioso de limitar o conhecimento e o acesso a essa coisa.

Quando Foucault recusa a “analítica da verdade” - e aqui começamos a entrar na discussão de sua “metodologia” - ele recusa diretamente a necessidade do universal. Quando Foucault relega a “analítica da verdade” a um dos caminhos possíveis do Iluminismo, subvertendo Kant em um ponto tão caro de sua filosofia, ele propõe que pensemos o processo de determinação dos objetos como não fundados em uma verdade. Assim, Foucault (1976/2009) pode nos apresentar, por

exemplo, uma “história da sexualidade” que não se baseia no corpo entendido em sua materialidade biológica e tecidual, e nem mesmo em uma psicologia, seja ela da consciência ou do inconsciente. Ele nos apresenta a “história da sexualidade” enquanto o conjunto de práticas retratadas em discursos que variaram ao longo do tempo, que variam ao longo de algo que ele denomina, precariamente, de “história”. No interior desta concepção, podemos observar que algo como a “sexualidade” nem sempre existiu. Enquanto construção discursiva, ela aparece em torno do século XIX, ligada ao surgimento de saberes específicos (a psiquiatria, a sexologia, a psicanálise) que buscavam mapear as práticas eróticas e que as interiorizavam no íntimo dos indivíduos; que procuravam relacionar essas práticas com a verdade dos indivíduos que as realizavam. Antes da “sexualidade”, Foucault aponta para a experiência cristã da carne, com sua problemática em torno dos excessos da libido. Antes da “carne”, a experiência greco-romana dos *aphrodisia*, com a sua problemática em torno da hierarquia social.

A historiografia foucaultiana é uma “curadoria” de discursos baseada na materialidade dos arquivos e dos documentos. Ela seleciona, agrupa, divide os discursos em níveis diferentes, e também observa conexões e rupturas entre eles. E isso sem jamais supor que os enunciados presentes nesses discursos querem dizer algo diferente do que eles dizem, ou seja, que seria necessário lê-los pressupondo um nível mais profundo de interpretação. Segundo Dean (1994), a diferença entre a arqueologia e a genealogia não traduz a divisão entre um estudo de práticas discursivas e um estudo de práticas não-discursivas. Não se trata de um Foucault “estruturalista”, o arqueólogo, e de um Foucault pós-estruturalista, o genealogista. Foucault jamais superou a arqueologia naquilo que ela tem de radical, isto é, a “explicitação da positividade irreduzível dos discursos” (DEAN, 1994, p. 17). A passagem para a genealogia, ainda segundo Dean (1994), foi necessária para uma melhor explicitação de que a pesquisa histórica se relaciona intimamente com o presente.⁶⁹

Em *História da loucura*, por exemplo, ao apontar que a Idade Clássica foi marcada por dois gestos que incidiram na exclusão do louco (Descartes e os Hospitais Gerais), Foucault (1961/2010) não pressupõe uma relação causal direta

⁶⁹ Em entrevista, Foucault (1983/2017, p. 109) confirma isso: “(...) nunca deixei de fazer arqueologia, mas também nunca deixei de fazer genealogia. A genealogia define o objetivo e a finalidade do trabalho, e a arqueologia designa o domínio que trato para fazer uma genealogia”.

ou hierárquica entre eles, e nem exaure tudo que se pode dizer sobre a loucura neste período. Não significa propor que foi a filosofia de Descartes que “autorizou” o enclausuramento dos loucos alguns anos depois. A análise que Foucault depreende daí é que ambos os gestos fazem parte *de um mesmo* evento histórico, o que definiria um determinado período (neste caso, a Idade Clássica).

Falamos da precariedade do termo “história” para se referir ao que Foucault faz, pois sua “metodologia” é marcada por uma “rejeição da abordagem empirista ingênua da historiografia como reconstrução do passado”, que compreende o uso das fontes históricas como forma “de descobrir a realidade da qual essas fontes são traços” (DEAN, 1994, p. 14). Em outras palavras, não se trata exatamente da história enquanto sucessão de eventos no tempo, eventos estes que traduziram de forma objetiva uma dada realidade. A arqueologia foucaultiana é mais do que cronológica, e se interessa mais pelas práticas discursivas do que pelo “real” que elas viriam a traduzir: trata-se de um investimento narrativo do passado que procura construí-lo através de uma organização específica de seus discursos, de tal modo a atingir efeitos políticos no presente.

Segundo Paltrinieri (2013) cabe ao historiador “tradicional” se ater aos fatos históricos, representar com precisão o passado, para atingir uma realidade tida como objetiva; ao passo que cabe ao filósofo “tradicional” a procura pela verdade atemporal, pelas essências. Porém, embora a filosofia e a história “tradicionais” apresentem tarefas distintas, elas se apoiam uma na outra: é a verdade em sua atemporalidade, assegurada pela filosofia, que pode sustentar a existência dos fatos históricos, e a noção mesma de uma “realidade objetiva” a ser encontrada, descoberta ou recuperada.⁷⁰ Segundo Paltrinieri (2013, p. 319):

Naturalmente, os filósofos sentem-se muito confortáveis com essa divisão de tarefas: aos historiadores o trabalho com os processos; aos filósofos a reflexão sobre as verdades eternas, que não cedem aos encantos da história. (...) Percebemos bem, então, que a divisão de tarefas entre filosofia e história deriva, de fato, da complementaridade entre as duas disciplinas: a filosofia assegura, por sua atemporalidade estrutural, a base epistemológica de todas as disciplinas científicas que se querem “objetivas”.

As filosofias que se orientam pelo universal, grosso modo, buscam os fundamentos que fazem com que estejamos absolutamente seguros de pensar o que

⁷⁰ Foucault não trabalha com essa divisão de tarefas, conforme reconhece no início do livro que escreve em parceria com Arlette Farge: “a ideia de que a história é dedicada à ‘precisão do arquivo’, e filosofia à ‘arquitetura das idéias’, parece-nos absurda” (FARGE; FOUCAULT, 1982/2014, p. 7).

pensamos, de dizer o que dizemos, de fazer o que fazemos; buscam definir tudo aquilo que seria necessário, imutável e eterno. Ao explicitar o papel da crítica, Foucault propõe que a filosofia faça o exato inverso: que ela tente o máximo possível tornar contingente o que acreditávamos necessário, que ela faça aparecer como variável o que pensávamos invariável. Há não muito tempo o encarceramento prisional não era o centro da racionalidade punitiva; há não muito tempo a loucura não era entendida como doença mental, etc. A história serve para Foucault como modo de historicizar as “verdades” (sejam elas filosóficas, científicas, jurídicas, ou de qualquer outro tipo):

tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser experimentado e analisado: recusar o “universal” da loucura, da “delinquência” ou da “sexualidade” não significa que aquilo a que essas noções se referem não seja nada ou que elas não passem de fantasias inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa; é, portanto, bem mais do que a simples constatação de que seu conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias; é se interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro e falso, reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer com que um sujeito reconheça a parte mais essencial dele próprio na modalidade de seu desejo sexual. A primeira regra de método para esse tipo de trabalho é, portanto, esta: contornar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (FOUCAULT, 1984/2014b, p. 231).

A historiografia foucaultiana propõe que olhemos para o passado como um modo de torná-lo estranho a nós mesmos, e não como um espelho em que deveríamos nos reconhecer. A filosofia teria mais a ganhar se se aproximasse do acontecimento, do presente, ao invés de buscar a “eternidade”. Por este motivo, Foucault caracteriza sua “metodologia” com um neologismo: a “acontecimentalização”. Suas pesquisas, ele afirma, procuram uma “prova de acontecimentalização” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 45). Através deste neologismo, o filósofo diferencia seu modo de conceber e de realizar a crítica de outros modos possíveis, justamente no que tange ao lugar dado aos “universais”. A “acontecimentalização” é a historiografia sem universais, e isso quer dizer: sem partir da distinção entre conhecimentos verdadeiros e falsos, e sem uma legitimidade normativa exterior à própria atividade crítica.

Uma tradição crítica próxima/oriunda da “analítica da verdade”, ao se restringir ao problema do conhecimento e da procura da legitimidade veritativa, não pode evitar de se comprometer com termos tais como “ideologia”, “falsa consciência”, “ilusão”. Uma crítica realizada nestes termos deve buscar dissipar os erros, evidenciar os conhecimentos falsos e enganosos, de modo a guiar as pessoas

até um mundo mais verdadeiro e, portanto, melhor e mais justo. Poderíamos dizer que esse tipo de procedimento crítico separa poder e saber, entendendo que o poder é capaz de coagir, deturpar, abusar do saber. A atividade crítica assim entendida deveria mostrar o vil poder arruinando o saber, para melhor recuperá-lo em seu estado “puro”.

A “acontecimentalização”, por sua vez, suspende todo tipo de distinção entre verdade ou falsidade, erro ou ilusão, legítimo ou abusivo. Ela não procura analisar como o poder corrompeu o saber, mas sim o nexo existente entre o saber e o poder:

Procura-se saber quais são as relações quais são as conexões que podem ser identificadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento (...) o que faz com que tal elemento de conhecimento possa ter efeitos de poder (...) e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc. (FOUCAULT, 1978/2017, p. 45)

Como vemos, a “acontecimentalização” trabalha com uma “dupla” tarefa, que são duas faces de uma mesma moeda: identificar o que faz com que elementos de conhecimento possam ter efeitos de poder, e identificar quais justificações racionais, calculadas, sustentam determinadas relações de poder. Resumindo, trata-se de enfatizar, na *Aufklärung*, “não o problema do conhecimento, mas do poder” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 45).

O termo “saber”, mais amplo que “conhecimento” ou “ciência”, é justamente o que permite que Foucault contorne a perspectiva de legitimação, pois ele busca abranger “todos os processos e todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num dado domínio” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 46). Toda ciência encontra-se em um campo de “saber”, mas o saber vai além do que pode ser demonstrado através do jogo de verdade das ciências: ele está presente em legislações, regulamentos, textos filosóficos, etc. O termo “poder”, por sua vez, “procura abranger toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem capazes de induzir comportamentos ou discursos” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 46).

Ora, tal como Foucault os apresenta, é fácil observar que a distinção entre os dois termos é precária. O nexo poder-saber é de tal ordem que a própria condição de aceitabilidade de determinado saber em determinado momento histórico já aponta para uma estrutura de poder subjacente. “Saber” e “poder”, Foucault ressalta, têm apenas um papel metodológico: “não se trata de identificar através

deles princípios gerais de realidade, mas de fixar de alguma maneira a frente da análise, o tipo de elemento que, para ela, deve ser pertinente” (FOUCAULT, 1978/2017, p. 46).

Assim, a “acontecimentalização” enquanto perspectiva historiográfica não parte do estudo de um determinado período - que sempre apela para uma totalização de sentido -, mas procura analisar um determinado “problema”. Cada tipo de “problema”, por sua vez, exige sua própria periodização e delimita suas próprias descontinuidades. Ela deve pesquisar o modo específico de constituição de cada objeto-problema - a doença mental, a delinquência, a sexualidade, etc. - pela análise da malha poder-saber, mas de modo a buscar a singularidade histórica desses objetos, sua raridade, sua arbitrariedade, sua diferença e descontinuidade com relação ao passado. Tratar a doença mental, por exemplo, como um “acontecimento” equivale a recusar sua suposta evidência, isto é, recusar tratá-la como universal antropológico presente desde a origem do homem.

Não era de todo evidente que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria; também não era evidente que os procedimentos punitivos, a prisão e a disciplina penitenciária viessem a articular-se num sistema penal; não era evidente que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos devessem efetivamente articular-se num sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade (FOUCAULT, 1978/2017, p. 47)

Desde o texto “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault (1971/2011) reclama a herança nietzschiana de uma historiografia que não se oriente pela “origem”. A busca pela origem supõe que as coisas respondem a uma função que seria permanente - como se na “origem” já se encontrasse uma demanda pelo que somos/temos hoje. Por esse motivo Foucault afirma que a busca pela “origem” é aquela que tenta “recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 1971/2011, p. 17). No interior desse tipo de abordagem não acontece realmente nada de novo. Tudo que parece novo, que parece apontar para uma diferença, tudo aquilo que é singular, é imediatamente afastado ou reconduzido à mesmidade. Uma história pautada na origem e/ou por uma teleologia é inteiramente atravessada pelo supra-histórico, pois nenhum desses dois polos são entendidos como acontecimentos. Ao contrário, eles são colocados como idealidades prévias cuja função é a de demarcar o campo em que a história ocorrerá.

Não se trata, então, de isolar o objeto-problema a ser investigado - a loucura, por exemplo - e de tentar investigar as diferentes roupagens que a história lhe concedeu. Não se trata de dizer que a loucura já foi experiência trágica, já foi amoralidade e agora é doença mental. Em um caso como este, a “loucura” está colocada como universal, e está, portanto, “fora da história”. Foucault é claro quanto à radicalidade de seu projeto - ele aposta na imanência das singularidades puras⁷¹:

esses conjuntos não são analisados como universais nos quais a história efetuará, com as suas circunstâncias particulares, um certo número de modificações (...) aquilo que se pretende recapturar na análise dessas positivities são, de certa maneira, singularidades puras, nem encarnação de uma essência, nem individualização de uma espécie (FOUCAULT, 1978/2017, p. 47)

Encontramos em Arlette Farge (2015), historiadora francesa de verve foucaultiana e colega de Foucault, um bom exemplo da história trabalhada “sem origem”. A autora propõe que pensemos a guerra sem enxergarmos em sua persistência histórica o resultado da natureza belicosa do homem, que sempre funciona nas análises históricas como sua justificativa última. Precisaríamos abandonar tanto a natureza humana, quanto a própria generalidade da noção de guerra - ou seja, precisaríamos nos livrar da “mentira metafísica” da identidade, que funda estes dois objetos como objetos que “existem”, que guardam seu sentido inequívoco no tempo - para podermos estudar as “guerras” “em cada uma de suas singularidades humanas, que não as tornam nem semelhantes e nem inevitáveis” (FARGE, 2015, p. 43). Somente assim poderíamos ter ferramentas concretas para evitá-la no futuro.

Na medida em que a “acontecimentalização” não analisa essências, mas singularidades, ela acaba por reduzir a importância causal. Mas ela a reduz no mesmo movimento em que a multiplica - ela reduz *porque* multiplica. Trata-se de evitar os processos explicativos que só reconhecem como valor causal: (1) “as explicações que visam uma última instância valorizada como profunda e única”; (2) “aquilo que obedece à uma piramidalização que aponta para ‘a’ causa ou para o

⁷¹ Aqui gostaríamos de remeter o leitor para outro autor que defende esta perspectiva: o psicanalista francês Jacques Lacan. No seminário 2, tentando desnaturalizar a noção de “Eu”, Lacan afirma: “quando algo novo vem à luz, algo que somos forçados a admitir como sendo novo, quando uma outra ordem da estrutura emerge, pois bem! ela cria sua própria perspectiva no passado, e dizemos - *isto jamais pôde não ter estado aí, existe desde toda eternidade*” (LACAN, 1954-1955/2010, p. 107).

núcleo causal”; e, (3) “aquilo que estabelece uma certa inevitabilidade ou, pelo menos que se aproxima da necessidade” (FOUCAULT, 1978/2013, p. 48). Vários elementos determinam a aparição de uma singularidade, e esses elementos são, por vezes, heterogêneos uns aos outros. Seria impossível determinar a totalidade das causalidades, do mesmo modo é impossível reconstituir a totalidade da história. A “acontecimentalização” trabalha com diferentes temporalidades coexistindo sincronicamente. Foucault ressalta que “é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída” (FOUCAULT, 1980/2015a, p. 322), e que é preciso ser indiferente “para com a obrigação de tudo dizer” (FOUCAULT, 1980/2015a, p. 319).

Chegamos, assim, ao interessante problema da “verdade” do conteúdo das pesquisas foucaultianas. O próprio Foucault reconhece, em entrevista, o quanto esta questão lhe intrigava:

o problema da verdade do que eu digo é, para mim, um problema muito difícil, e mesmo central. É a questão à qual, até o momento, jamais respondi (FOUCAULT, 1980/2013, p. 292).

Ora, se Foucault quer desconstruir as pretensões próprias às filosofias que se orientam pelo universal, ele precisa parasitar certos procedimentos próprios dessa mesma tradição. É preciso desconstruir as racionalidades *por dentro* delas. E para isso Foucault não pode abrir mão do rigor e da coerência, não pode evitar fazer uma verdadeira pesquisa - não uma pesquisa *da verdade*, mas uma pesquisa *de verdade*. Um simples romance em que toda a narrativa fosse ficcional talvez não tivesse o mesmo efeito. Em todo caso, Foucault não escreve romances e, conforme já dissemos, diferentemente do que pensa Habermas, a obra foucaultiana nos apresenta *uma crítica racional das racionalidades*.

O que mais lhe interessa, no entanto, não é o “livro-verdade”, o “livro-demonstração”, mas sim o “livro-experiência”. Uma experiência, afirma Foucault (1980/2013, p. 289), é “qualquer coisa de que se sai transformado”. Após passarmos pela experiência de ler *História da Loucura* torna-se quase impossível olharmos para os manicômios do mesmo modo. O mesmo vale para *Nascimento da Clínica* com relação à medicina, para *Vigiar e Punir* com relação às prisões, e assim por diante. O que mais importava para Foucault é que seus livros fossem lidos como “uma experiência que muda, que impede que se seja sempre o mesmo, ou de ter-se

com as coisas, com os outros, o mesmo tipo de relação que se tinham antes da leitura” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 296).

Porém, Foucault ressalta que o “livro-experiência” depende, em alguma medida, do “livro-demonstração”. É necessário que o livro “seja verdadeiro em termos de verdade acadêmica, historicamente verificável” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 293), de modo que Foucault afirma recorrer a alguns elementos da historiografia “científica”, tais como a demonstração, a prova em matéria histórica, às referências, os esquemas de inteligibilidade, etc. Em “Nietzsche, a genealogia, a história”, ele já afirmava que o método genealógico “exige a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência” (FOUCAULT, 1971/2011, p. 15). Se se quer fazer justiça ao acontecimento no que ele tem de singular, o genealogista deve ser meticoloso e estar disposto a lidar com documentos antigos; ele deve se demorar nos acasos, nas rupturas, nas descontinuidades, pois só assim será capaz de mostrar que a história é “o próprio corpo do devir” (FOUCAULT, 1971/2011, p. 20).

Por último, afirmamos também que a atitude crítica, na perspectiva foucaultiana, não se pauta em uma legitimidade normativa que lhe seria exterior. Veremos este ponto com mais detalhes no próximo subcapítulo. Por hora, é suficiente apontarmos que o objetivo de Foucault era justamente o de historicizar toda e qualquer pretensão à universalidade. Abrir mão da normatividade denota ainda determinada posição filosófica por parte de Foucault: a do “intelectual específico”, que se recusa a guiar as massas, dizer-lhes o que é justo ou injusto, verdadeiro ou falso, etc., e que prefere oferecer às pessoas ferramentas específicas que possam apoiar e fortalecer suas lutas.

Foucault não apresenta seu modo de crítica como sendo o “verdadeiro”, como sendo o único válido ou eficaz. Sua obra é, em um mesmo gesto, um convite e uma provocação. Ele nos provoca quando sugere que olhemos para o que há de mais natural, de mais evidente, de mais real, munidos do olhar desconfiado do “arqueólogo cético”.⁷² E ele nos convida quando propõe que façamos, com ele, “através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de

⁷² Expressão empregada por Veyne (2000/2004)

nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 292).

3.3. Foucault, Habermas e a Escola de Frankfurt

A obra de Foucault, como ele próprio reconheceu em várias oportunidades, possui muitos pontos em comum com a dos primeiros teóricos da Escola de Frankfurt; em especial com a obra de Adorno e Horkheimer, cujos trabalhos ele conheceu tardiamente (FOUCAULT, 1980/2013). O filósofo francês identifica nessa tradição de pensadores um dos caminhos que o problema da *Aufklärung* tomou no ocidente. Na Alemanha - com Feuerbach, Nietzsche, Marx, Weber, e outros -, a dimensão histórico-crítica aberta pelo Iluminismo teria tomado corpo em uma reflexão acerca da sociedade. Nela, a Reforma, a economia e o Estado apareceram como temas centrais.

Na França, por sua vez, Foucault identifica um caminho diferente, um outro destino para a questão filosófica da *Aufklärung*: o da história das ciências. Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilhem, foram responsáveis por atualizar o problema da fundamentação do pensamento racional em uma pesquisa acerca das ciências, mas que trouxe diretamente para o centro da análise o problema de sua historicidade e de sua atualidade. É por este motivo que Foucault (1978/2011, p. 429) pode afirmar, na introdução que escreve para a tradução do livro *O Normal e o patológico*, do filósofo e amigo George Canguilhem, que tanto na epistemologia quanto na Teoria Crítica alemã “trata-se de examinar uma razão cuja autonomia de estruturas acarreta consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos”.

Contudo, embora Foucault reconheça este ponto em comum entre estas duas tradições, e embora ele se aproxime delas para também inscrever o seu próprio pensamento na linhagem da crítica kantiana, Foucault não foi nem um epistemólogo e nem exatamente um Teórico Crítico. Vejamos, brevemente, o porquê.

A epistemologia francesa trabalha a partir da hipótese de que as ciências possuem uma dimensão histórica - ponto de aproximação com Foucault. Mas se a história é eleita pela epistemologia como ferramenta privilegiada de trabalho, é porque ela acredita que somente a partir da história é possível demonstrar o itinerário da razão: “seu objetivo é analisar a superação dos obstáculos, o

desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos que tornam possível o progressivo acesso à racionalidade” (MACHADO, 2007, p. 7 e 8). Sendo assim, poderíamos afirmar que o problema que atravessa a epistemologia é o de saber “se há uma historicidade da razão e se é possível fazer uma história da verdade” (FOUCAULT, 1981/2018a, p. 207).

Bachelard buscou reformular o pensamento filosófico sobre as ciências, defendendo que a epistemologia deva se apresentar como a filosofia de um “racionalismo aberto”, como uma perpétua reflexão sobre a ciência que se dá sempre a partir da própria atividade científica (FICHANT, 1974). Com isso, o epistemólogo se opõe às clássicas filosofias da ciência que visam determinar essa atividade através da pressuposição de que ela responde a esse ou aquele princípio tidos como *a priori* - abordagem que leva essas filosofias a construir, a partir do estudo da ciência, esquemas estáticos para dar conta da produção do conhecimento. Nem racionalismo, nem empirismo, nem idealismo e nem positivismo: a epistemologia, ao contrário, deve estar a altura de uma ciência que se caracteriza por uma perpétua retificação de seus pressupostos. Na visão bachelardiana, “o real, para o cientista, se constitui por retificações que formam um feixe de aproximações sempre mais precisas” (FICHANT, 1974, p. 129). Resumidamente, poderíamos dizer os epistemólogos franceses (apesar de suas diferenças) estudaram as descontinuidades presentes nas diversas áreas tidas como científicas, no intuito de entender, através da história, seus ganhos de inteligibilidade.

Foucault, que também trabalha a partir da identificação de descontinuidades e que foi amplamente influenciado por esses epistemólogos, se estabeleceu, no entanto, como um crítico da epistemologia francesa. Roberto Machado (2007, p. 8) afirma que a arqueologia do saber foucaultiana “é um ponto de chegada, e não de partida”, e que Foucault “sempre procurou se situar com relação à epistemologia”. Afirma, também, que “uma análise minuciosa da abordagem de Foucault evidencia claramente um progressivo distanciamento das teses epistemológicas” - o que tornou possível que Foucault empreendesse “um novo tipo de história” (MACHADO, 2007, p. 8).

Sem entrar em grandes detalhes, pois não é nosso objetivo realizar aqui uma análise profunda das diferenças entre Foucault e a epistemologia, caberia ressaltar que a arqueologia e a genealogia não têm como referencial fundamental a noção de “ciência”. Assim, ela já se difere, de saída, da epistemologia, pois não determinada

racionalidade científica como ordenadora da história das ciências. Enquanto que, “para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora de racionalidade” (MACHADO, 2007, p. 7), para a arqueologia e para a genealogia existem inúmeras racionalidades, não necessariamente científicas. Em outras palavras, não há em Foucault a normatividade epistemológica que há nos epistemólogos. O deslocamento operado pela arqueologia, que leva de um estudo da “ciência” para um estudo do “saber”, permite a Foucault abordar discursos e práticas considerados “não-científicos”. *História da Loucura*, por exemplo, é apresentada como sendo a arqueologia de um silêncio (FOUCAULT, 1961/2014).

Foucault tem uma obra crítica, mas também não foi um Teórico Crítico. Mitchell Dean (1994) propõe que há em Foucault uma história crítica e não uma teoria crítica. Em todo caso, é importante observarmos que há mais de uma forma de realizar a crítica, isto é, mais de um modo de compreendê-la e de fundamentá-la. A despeito das proximidades com os frankfurtianos, que Foucault enfatizou várias vezes⁷³, é preciso reconhecer que a Teoria Crítica se compromete com alguns pressupostos que o filósofo francês não podia subscrever. Tratam-se de dois modos distintos de conceber a história, conforme veremos brevemente.

Por um lado, podemos identificar ao menos duas afinidades importantes entre eles. Primeira: tanto a obra de Foucault quanto a de Adorno e Horkheimer constituem uma crítica racional da racionalidade. Diferentemente do que pensa Habermas, Foucault e os dois frankfurtianos não viam qualquer contradição neste projeto. Os três recusaram a “chantagem” que haveria no Iluminismo: aquela de forçar nossa escolha a ser a favor ou contra ele, a escolher pela racionalidade ou pela irracionalidade. Trata-se de uma redução artificial de nossas opções reais, cujo objetivo é o de inviabilizar qualquer crítica à razão:

Creio que a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação a qualquer crítica da razão, ou a qualquer interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo), faz crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade, que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas as bifurcações, uma história contingente da racionalidade (FOUCAULT, 1983/2015, p. 331-332)

⁷³ Por vezes, de modo um pouco exagerado: “se tivesse lido essas obras, não teria necessidade de dizer muitas coisas, e teria evitado erros. Talvez, se tivesse conhecido os filósofos dessa Escola, teria sido tão seduzido por eles que não faria outra coisa senão comentá-los” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 324).

Ora, afirmar que todo questionamento da razão é perigoso não corre o risco de tornar-se um novo tipo de perigo? Em entrevista, Foucault se coloca astuciosamente ao lado da problemática de Habermas, apontando para o “risco” do irracionalismo, mas para logo em seguida desativá-la completamente:

Depois, há o problema levantado por Habermas: se abandonarmos a obra de Kant ou de Weber, por exemplo, corremos o risco de cair na irracionalidade. Estou inteiramente de acordo com isso, mas, ao mesmo tempo, o problema com o qual estamos confrontados, hoje, é bastante diferente. Penso que, desde o século XVIII, o grande programa da filosofia e do pensamento crítico sempre foi - ainda o é e espero que continue sendo - responder à seguinte pergunta: qual é essa razão que utilizamos? Quais são seus efeitos históricos? Quais são seus limites e quais são seus perigos? De que modo podemos existir como seres racionais, felizmente votados a praticar uma racionalidade que, infelizmente, é atravessada por perigos intrínsecos? (...) **se é extremamente perigoso dizer que a razão é o inimigo que devemos eliminar, afirmar que todo questionamento crítico dessa racionalidade corre o risco de nos fazer desembocar na irracionalidade é tão perigoso quanto.** Não se deve esquecer - e não o digo a fim de criticar a racionalidade, mas a fim de mostrar até que ponto as coisas são ambíguas - que o racismo foi formulado sobre a base da racionalidade cintilante do darwinismo social, que se tornou, assim, um dos ingredientes mais duráveis e persistentes do nazismo (FOUCAULT, 1982/2012, p. 215-216)

A segunda afinidade diz respeito ao compartilhamento de uma mesma problemática. Esta problemática em comum tem a ver, como dissemos, com a *Aufklärung*, e refere-se à tentativa de compreender as relações existentes entre a racionalidade moderna e certas formas de autoritarismo e de dominação social. Neste ponto, a semelhança com Foucault é tal que chegamos mesmo a encontrar nos autores da Escola de Frankfurt uma teoria que se esforça por articular, ainda que a seu próprio modo, poder e saber. Nas palavras do filósofo francês:

Não poderíamos concluir que a promessa da *Aufklärung* de alcançar a liberdade pelo exercício da razão voltou-se, ao contrário, para uma dominação da razão mesma, a qual usurpa mais e mais o lugar da liberdade? É um problema fundamental, no qual todos nos debatemos (FOUCAULT, 1980/2013, p. 323)

Por outro lado, podemos também identificar ao menos uma importante diferença entre as duas abordagens: a Teoria Crítica se compromete com uma filosofia da história⁷⁴, não podendo nos oferecer uma historiografia efetiva, tal como o faz Foucault (DEAN, 1994). Conforme vimos, Adorno e Horkheimer (1944/2006) compreendem o Esclarecimento como um longo processo (que

⁷⁴ Segundo Dean (1994, p. 100): “o conceito de Esclarecimento manifesta os traços de uma filosofia da história. Ele postula primeiro um estado distinto anterior à história, a sujeição da humanidade à natureza cega. Propõe um ato - o esclarecimento -, no qual a história se origina e que contém em si a teleologia da história, o domínio progressivo da natureza. Além disso, propõe um fim da história - a emancipação -, como a realização dessa história, já presente no ato original de tentativa de libertação da natureza”.

remonta aos mitos gregos) de domínio do homem sobre a natureza. Assim entendido, o Esclarecimento não é exatamente visto como uma ocorrência histórica específica, mas como a característica central do próprio processo civilizatório ocidental. Esta abordagem totaliza e universaliza a razão, então entendida como instrumental, o que traz consequências diretas para a compreensão do poder. Segundo Dean (1994, p. 104), para os dois autores “formas de racionalidade não aparecem como efeitos de formas de dominação, mas como manifestação do princípio universal contido no todo social”. Resumidamente, poderíamos dizer que Foucault realiza uma crítica racional das racionalidades, no plural; ao passo que os frankfurtianos realizam uma crítica racional da racionalidade, no singular.

Na leitura de Dean (1994), ao adotarem esta concepção de história Adorno e Horkheimer terminam por compreender o poder como aquilo que reprime os atributos universais do sujeito, de modo que suas filosofias desembocam no projeto de uma emancipação e de uma desalienação do homem, apostando na possibilidade de um reencontro do homem com sua verdade. Para Foucault, por sua vez, jamais encontraremos, nas diferentes subjetivações que o dotam de positividade, o “homem” em seu estado final, de modo que o trabalho que precisa ser realizado é sempre o da produção de um “homem” que ainda não existe.⁷⁵ Assim, Foucault (1980/2013) reconhece na Escola de Frankfurt tanto o humanismo marxista quanto a concepção tradicional de sujeito - ambos usualmente rejeitados por ele.

Ora, Foucault via em Habermas uma espécie de fim do que havia de mais interessante na Escola de Frankfurt. Foi o filósofo francês que escreveu as últimas linhas de um artigo de Didier Eribon sobre as conferências que Habermas deu sobre a modernidade, e que abordaremos a seguir, no *Collège de France*. Através da pena de Eribon, Foucault frisa que o filósofo alemão, ao invés de propor novos conceitos para pensarmos a atualidade, parece querer congelar a análise do presente em um discurso previamente estabelecido:

Entre as duas guerras, a Escola de Frankfurt inquietou a filosofia de instituição, operando um deslocamento das categorias para problemas políticos contemporâneos. Ontem e

⁷⁵ “Não penso que a Escola de Frankfurt possa admitir, de modo algum, que o que temos a fazer não seja reencontrar nossa identidade perdida, liberar nossa natureza aprisionada, libertar nossa verdade fundamental; mas irmos em direção a alguma coisa que é uma outra coisa. Giramos aí em torno de uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como entendê-la? Para mim, o que deve ser produzido não é o homem tal como o desenhou a natureza, ou tal como sua essência o prescreve; temos de produzir alguma coisa que ainda não existe e que não podemos saber o que será” (FOUCAULT, 1980/2013, p. 325).

anteontem, tinha-se a impressão de que o processo de Habermas era inverso: deslocar tudo o que acontece fora da área universitária no campo político, cultural, social para um discurso estabelecido (FOUCAULT apud ERIBON, 1996, p. 171)

Os quatro primeiros capítulos do livro *O discurso filosófico da modernidade*, cujas teses centrais já trabalhamos, foram apresentados em uma série de conferências no *Collège de France* no ano de 1983. Foi Paul Veyne que convidou Habermas a falar na prestigiada instituição francesa. Ele não estava a par das últimas formulações do filósofo alemão, pois só conhecia seus primeiros trabalhos, e ficou bastante irritado com o conteúdo das palestras e com o ataque direto ao uso francês de Nietzsche. Sim: Habermas foi falar contra o uso francês de Nietzsche na instituição em que dava aula dois grandes nietzscheanos franceses - um deles, inclusive, autor do convite. Foucault cumprimentou Habermas, mas não assistiu às palestras, conforme Eribon (1996, p. 170-171) nos narra:

Veyne afirma que não sabia nada sobre a evolução intelectual de Habermas, do qual só conhecia textos já antigos (...). Assim, ficou consternado com o conteúdo das conferências. E quando falou a Foucault sobre sua irritação, este lhe respondeu: “mas, afinal, por que você foi convidá-lo?”. Quanto às conferências, Foucault não se dignou a comparecer a elas. Nem mesmo à primeira. Esteve presente no Collège, naquela manhã do dia 7 de março. Veio saudar Habermas, entrando pela porta reservada para os professores (...). Mas, aproveitando-se da desordem que reinava antes do início da conferência, eclipsou-se discretamente, e voltou para o seu escritório

De acordo com Eribon (1996, p. 170), “Foucault estava irritado com a simples presença de Habermas; e ficou ainda mais com o teor das conferências”. Pelo que tudo indica, podemos supor que Foucault nunca se interessou realmente em debater com Habermas.⁷⁶ De fato, o debate Foucault-Habermas é “um artefato, fabricado pelo contexto intelectual americano” (ERIBON, 1996, p. 179).

Um grande indício de que o filósofo francês não estava tão ávido por debater com Habermas pode ser encontrado na quase completa ausência de referências ao filósofo alemão (sendo que o oposto não é verdadeiro, ou seja, Habermas efetivamente escreveu bem mais sobre ele). Foucault basicamente só falava sobre Habermas quando, em entrevista, lhe perguntavam ou lhe demandavam algum comentário. Apenas em uma ou outra ocasião ele tenta incorporar algo das reflexões

⁷⁶ Esta é a opinião de Paul Rabinow, que “se diz persuadido de que, no fundo, a confrontação com Habermas não lhe interessava” (ERIBON, 1996, p. 179). Rabinow afirma isso mesmo sabendo que Foucault tinha aceitado o convite da Universidade de Berkeley, em 1983, para debater o tema da modernidade com Habermas em um seminário. Em todo caso, ficamos sem uma resposta definitiva, pois a morte prematura de Foucault, no ano seguinte, impediu a realização do seminário (ERIBON, 1996).

habermasianas. Um desses momentos pode ser encontrado no artigo “Sexualidade e solidão”, de 1981, em que atribui a Habermas a distinção entre três grupos de técnicas - as técnicas de produção, de comunicação e de dominação -, e propõe incluir uma quarta, as técnicas de si (FOUCAULT, 1981/2014).

Mas se podemos apostar que Foucault não se interessou por debater com Habermas, não foi apenas pelo tom de polêmica que identificava no tipo de debate em que se parte de uma racionalidade entendida como legítima, mas sobretudo porque o filósofo reconhecia a diferença abissal entre suas perspectivas teóricas. A problemática de Habermas era completamente diferente da dele. Logo de saída, observamos que o filósofo alemão se interessa em defender determinado projeto de modernidade, isto é, ele se interessa pela possibilidade da modernidade se realizar através da assunção de uma razão comunicativa. A atividade do intelectual, para Habermas, não pode abrir mão do universal, motivo que o leva a se debruçar na elaboração do que está implícito em uma interação comunicacional plena e não deturpada. Foucault, por sua vez, investiga domínios históricos precisos em que se constituem racionalidades, visando recusar a naturalidade com que essas racionalidades nos governam. Eis como o filósofo francês resume essas diferentes perspectivas críticas:

o problema de Habermas é, enfim, encontrar um modo transcendental de pensamento que se oponha a toda forma de historicismo. Na realidade, sou muito mais historicista e nietzschiano (FOUCAULT, 1982/2012, p. 217)

Não poderia haver distância maior entre eles, já que Foucault via em Habermas “uma volta à utopia de um mundo radioso sem relação com o mundo real”, “uma adaptação, ao gosto do momento, dos velhos tempos da filosofia universitária” (ERIBON, 1996, p. 173). Conforme dissemos no início do segundo capítulo, não é exagero dizer que as tradições filosóficas a que Habermas e Foucault fazem parte se constituem diferenciando-se uma da outra. Segundo Eribon (1996, p. 173), “foi precisamente em ruptura com esse tipo de filosofia do universal abstrato que ele elaborou sua ‘analítica do poder’”.

O que está em jogo na divergência existente entre eles é, na verdade, duas leituras bastante distintas de Kant. Ambos concordam que a maturidade é o que define a época moderna, porém o sentido de “modernidade” e de “maturidade” não é o mesmo nos dois pensadores. Ambos concordam que a “modernidade” em Kant se define pela atividade crítica, que deve poder reconhecer os limites da razão - ou

seja, para ambos a razão deve tornar-se crítica -; mas, em Habermas, a “modernidade” só resguardará seu potencial crítico se puder explicitar as condições transcendentais da razão (entendida como comunicativa), ao passo que em Foucault, a “modernidade” é uma atitude crítica que define um *ethos*, e que se caracteriza justamente pela recusa à unificação e à generalização do processo de racionalização entendido como transcendental.

Sendo assim, a “maturidade” para Habermas encontra-se precisamente na salvaguarda da razão comunicativa, garantidora do cerne Iluminismo, entendido como superação das superstições e das arbitrariedades do poder. Somos imaturos quando fracassamos em fazer operar o paradigma comunicativo, isto é, quando não nos comprometemos com a verdade daquilo que dizemos e com a obrigação de oferecer ao interlocutor razões que possam justificar as pretensões normativas e veritativas de nossos enunciados. Uma comunicação deturpada, para Habermas, abre espaço para os perigos da retórica e para o retorno à confusão entre as esferas de valor que a modernidade viu se separarem da religião.

Para Foucault, ser “maduro” é poder estar à altura de sua própria situação histórica no que ela tem de contingente - único modo de desativarmos certos exercícios de poder. A “ontologia do presente” foucaultiana é uma atitude, um *ethos*, em que a análise da atualidade se mistura com a definição dos limites que o poder nos coloca e também com a possibilidade de experimentação de uma nova forma de ser/estar no mundo. Por este motivo que Foucault (1984/2014c, p. 213) dizia que “é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é”, sugerindo que devemos reconhecer um filósofo mais por sua vida do que por sua obra. É observando a vida do filósofo que podemos perceber se ele foi capaz de trabalhar sobre si mesmo, e que podemos descobrir se suas ideias foram capazes de alterar sua maneira de ser.

O filósofo francês qualificava “a busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo” de “catastrófica” (FOUCAULT, 1984/2014d, p. 256-257), e desconfiava fortemente de proposta habermasiana. Além disso, Foucault identificava nela a utopia de uma sociedade livre de relações de poder, bem como seu comprometimento com uma concepção jurídico-discursiva do poder que ele próprio rejeitava:

a ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da

ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder (...). O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (FOUCAULT, 1984/2014e, p. 277)

Contudo, para além da explicitação das diferentes problematizações engendradas por Foucault e por Habermas, precisamos também nos deter na crítica deste último ao primeiro. Conforme vimos, o filósofo alemão assinalava em Foucault uma suposta herança do irracionalismo nietzschiano, isto é, a rejeição da modernidade e da verdade. Na esteira desse argumento ressaltava então três problemas no pensamento foucaultiano, três aporias: o “presentismo”, o “criptonormativismo” e o “relativismo”. Esboçemos algumas reflexões rápidas acerca dessas críticas, e tentemos responder ao que é possível responder.

Logo de saída, a crítica de Habermas parece não perceber que o trabalho de Foucault é o de identificar os perigos presentes nas diversas racionalidades, e não o de condenar a razão. Para um pensamento que se recusa a conceber que exista algo como “a” razão, não faria qualquer sentido uma crítica da racionalidade *em si mesma*, uma crítica da racionalidade *per se*.⁷⁷ Não se trata, diz Foucault (1984/2014f, p. 217), de “denunciar o mal que habitaria secretamente tudo o que existe”, mas sim o de “pressentir o perigo que ameaça tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido”. As relações de poder não são boas ou más, elas são “perigosas”. Deste modo, não há antimodernismo em Foucault; não há rejeição da modernidade, da ciência ou da verdade, *mas sempre de determinados modelos* de modernidade, de ciência e de verdade. Trata-se de propor uma perpétua problematização e reproblemática das estruturas do presente, pois não somos nunca governados por alguma coisa como “a” razão, mas sim por diversas racionalidades.

O “presentismo” que Habermas supõe haver na genealogia foucaultiana é debitário da compreensão de que a genealogia reivindica para si o estatuto de objetividade. Acontece que Foucault jamais reivindicou para a genealogia tal objetividade, tal neutralidade, tal atemporalidade, de modo que ele nunca pretendeu

⁷⁷ “Devemos julgar a razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Primeiro, porque o campo a ser trabalhado não tem nada a ver com culpa ou inocência. Segundo, porque não tem sentido referir-se à razão como uma entidade contrária à não razão. Por último, porque tal julgamento nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista” (FOUCAULT, 1982/2013, p. 275).

que ela transcendesse o momento presente. Ao contrário, a genealogia se interessa justamente pelo presente, e desde o texto “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault (1971/2011) apresenta método genealógico como sendo justamente aquele que não supõe qualquer instância trans-histórica e que, portanto, sabe que sua própria posição não é neutra. “A genealogia, afirma Foucault, não teme ser um saber perspectivo”, tal como usualmente temem os historiadores:

Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam - o incontável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha de um determinado ângulo (...) (FOUCAULT, 1971/2011, p. 30)

O “criptonormativismo” que Habermas identifica em Foucault - aquele “partidarismo fraco” que rejeita toda e qualquer fundamentação última de seus juízos normativos, mas que termina por reintroduzi-los a contragosto - parece ser o tipo de crítica que erra o alvo. O filósofo francês recusou propositalmente fundamentar suas análises em grandes universais como a “justiça” e a “verdade”. Ele queria percorrer o caminho contrário: mostrar a historicidade que havia por trás de *toda* pretensão à universalidade. Esforçou-se em estudar a genealogia do “sujeito”, pois era um modo de esvaziar os “universais antropológicos” e de trazer a dimensão histórica do homem; assim como desconfiava fortemente que a “justiça”, ao abraçar uma espécie de neutralidade universal e abstrata, reforçava determinado modelo de Estado e de sociedade burguesa.⁷⁸ Com relação à reintrodução dos transcendentais como que a “contragosto” (o prefixo “cripto” aponta para uma suposta “contradição performativa”), ficamos com o comentário de Eribon: “é precisamente o gênero de exercícios escolares de que Foucault tinha horror, e que suscitava ora sua hilaridade, ora seu furor” (ERIBON, 1996, p. 178).

Além disso, o que está por trás dessa ausência de normatividade é também a escolha por uma determinada posição filosófica. Foucault recusa a normatividade

⁷⁸ Foucault levanta suas suspeitas com relação à noção de justiça em pelo menos duas ocasiões: no debate com Chomsky e em um debate com a esquerda maoísta. Ele diz a Chomsky: “numa sociedade sem classes, não tenho certeza de que ainda usaríamos essa noção de justiça” (CHOMSKY; FOUCAULT, 1971/2015, p. 69). E para os maoístas, se opondo à realização de tribunais populares, diz: “ora, creio que essa ideia de que pode haver pessoas que são neutras em relação às duas partes, que podem julgá-las em função de ideias de justiça com valor absoluto e que as suas decisões devem ser executadas vai demasiado longe e parece muito distante da própria ideia de uma justiça popular” (FOUCAULT, 1972/2011, p. 45)

universal pois recusa sistematicamente o papel de “juiz” ou de “policial”.⁷⁹ Para ele, o dever do intelectual não é o de conduzir as massas, dizer-lhes o que é o verdadeiro e o justo, definir o que devem fazer, como devem lutar, ou em nome do quê devem resistir; mas sim o de explicitar os perigos que corremos e desnaturalizar as estruturas que sustentam o presente.

Vale lembrar que Foucault (1977/2011b) distingue o “intelectual específico” do “intelectual universal”. Ele recusava-se a se apresentar como o tipo de intelectual que pretende ser “a consciência de todos”, que pretende “se fazer ouvir como representante do universal” (FOUCAULT, 1977/2011b, p. 8), preferindo definir-se como um “intelectual específico”. O intelectual específico é aquele que não tem algo a dizer sobre todos os problemas do mundo, mas que atua dando ferramentas específicas para o fortalecimento de lutas locais, regionais. Logo, “criptonormativismo” do intelectual específico contra o “normativismo” do intelectual universal.

Em entrevista, Foucault (1979/2019b, p. 88) reitera que nunca ditou a lei a ninguém, nem mesmo para a atividade dos intelectuais:

(...) não vejo porque eu ditaria a lei aos intelectuais, eu nunca ditei lei a ninguém (...). Fui criticado frequentemente por não ter uma política, e por não dizer, por exemplo: é assim que as prisões devem funcionar, é de tal maneira que é preciso tratar a doença mental. Eu jamais digo isso. E digo que não é o meu trabalho. E porque não é o meu trabalho? Bem, porque penso precisamente que, se o intelectual tem de ser, como diz Husserl, o funcionário do universal, não é precisamente tomando uma posição dogmática, profética e legislativa. O intelectual não tem que ser o legislador, fazer a lei, dizer o que deve acontecer. Acredito que seu papel é precisamente de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar.

Outro argumento importante que Foucault levanta contra as pretensões universais das normatividades, é quando afirma que a boa intenção e a boa fundamentação de uma teoria não são nunca garantidoras de um bom uso dela: “as ‘melhores’ teorias não constituem uma proteção eficaz contra escolhas políticas desastrosas; alguns temas como ‘humanismo’ podem servir para qualquer coisa” (FOUCAULT, 1984/2014c, p. 213). De acordo com Foucault (1978/2014), o ocidente, a partir da modernidade, conheceu pela primeira vez Estados filosóficos,

⁷⁹ Recusando, mais uma vez, as discussões baseadas no modelo da “polêmica”, Foucault (1978/2013c, p. 256) afirma: “Eis por que não gosto de polêmicas, quero dizer desse tipo de discussões que mimam a guerra e parodiam a justiça: ‘visemos ao inimigo’, ‘denunciemos o culpado’, ‘condenemos e matemos’. Prefiro aqueles que se dão conta do número de mortos que uma ‘teoria justa’ pode justificar; prefiro aqueles que têm medo do que eles próprios podem dizer, sobretudo quando é verdade. Tentemos caças o que há de perigoso no que dizemos e pensamos. Mas deixemos às polícias o cuidado de perseguir os indivíduos perigosos”

“Estados-filosofia”, Estados que, de um modo ou de outro, estabeleceram com a filosofia uma relação orgânica; e, estranho paradoxo, todas essas filosofias, que eram sem exceção filosofias da liberdade, viram-se justificando Estados opressores. São exemplos: Hegel e a Prússia de Bismarck, Nietzsche e Wagner e a Alemanha de Hitler, Marx e a URSS de Stalin. Será que se trata, questiona Foucault, de uma traição da filosofia?

Ou será porque a filosofia sempre foi secretamente, seja lá o que ela tenha dito, uma certa filosofia do poder? Será que, afinal, dizer ao poder “detenha-se aqui”, não é tomar precisamente, virtualmente, secretamente também, o lugar do poder, fazer-se a lei da lei e, consequentemente realizar-se como lei? (FOUCAULT, 1978/2014, p. 41-42)

Ora, quando a análise genealógica explicita determinada relação de poder é porque a resistência já está colocada. Foucault não precisa dizer o que as pessoas devem fazer frente aos exercícios de poder, já que só é possível identificá-los quando aqueles que foram atingidos por eles já inventaram um modo de resistir. Talvez não caiba mais à filosofia a tarefa de propor um novo sistema, um sistema melhor, mais justo ou mais verdadeiro. Talvez a filosofia tenha mais a ganhar se desempenhar um papel ao lado do contrapoder, e não mais do poder:

Talvez fosse possível conceber que há ainda para a filosofia uma certa possibilidade de desempenhar um papel em relação ao poder, que não seria um papel de fundação ou de recondução do poder. Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel ao lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder (FOUCAULT, 1978/2014, p. 42)

Neste sentido, qualquer leitura um pouco mais atenta da obra do filósofo veria que Foucault não é contra a ideia de que aqueles que são governados tenham direitos. O problema de Foucault com os direitos humanos é que o universal não pode ser a forma “homem”, pois esta forma tem um conteúdo histórico específico:

Tento considerar os direitos humanos em sua realidade histórica, sem, por isso, admitir que haja natureza humana. Os direitos humanos foram conquistados ao cabo de uma luta, uma luta política que impôs alguns limites aos governantes e tentou definir princípios gerais que nenhum governo deveria violar. Ora, é muito importante ter contra os governos, sejam eles quais forem, limites muito bem definidos, fronteiras bem marcadas que, quando transpostas, provoquem indignação e revolta e possibilitem a luta. Portanto, como fato histórico e como instrumento de político, os direitos humanos me parecem algo importante. Mas não os associaria a uma natureza humana em a uma essência do ser humano em geral (...) Eu diria, em última análise, que direitos humanos são direitos dos governados (FOUCAULT, 1981/2018b, p. 228)

Trata-se, então, de defender o direito dos governados face aos governos. O que haveria de “universal” nos direitos é apenas a exigência de que cada forma de governo possa ter seu exercício de poder limitado. Mas esse “universal” é sempre historicamente dado, seu conteúdo não pode existir em si mesmo, pois são as circunstâncias de cada governo que colocarão em jogo os modos de oposição possíveis e desejáveis. O que o leva Foucault a se perguntar, inclusive, se não poderíamos reivindicar muitos outros direitos, direitos que iriam além dos “direitos humanos”, como o direito ao suicídio (FOUCAULT, 1983/2014) e o direito dos cidadãos de intervir em questões de política internacional (FOUCAULT, 1984/2013b).

Por fim, não há bem como responder ao difícil problema do “relativismo” que, segundo Habermas, teria como consequência minar o próprio solo de sustentação do pensamento foucaultiano. Se Foucault não reivindica nenhuma validade especial para sua própria argumentação, porque deveríamos segui-lo? Ora, Foucault não acreditava na existência de uma normatividade externa com a qual pudéssemos avaliar, de uma vez por todas, outras normatividades. Por este motivo, quando em entrevista um interlocutor indignado lhe pergunta “porque deveríamos acreditar em você?”, apontando para o fato de que Foucault “não defende e nem combate teorias e nem sequer examina o seu valor de verdade, diz que não é estruturalista, não faz uma hermenêutica e não apela a uma totalidade”, o filósofo lhe responde: “não há nenhuma razão para isso” (FOUCAULT, 1983/2017, p 121).

3.4. Foucault e a pós-modernidade

Gostaríamos de encerrar o presente capítulo esboçando breves reflexões sobre Foucault e a pós-modernidade. Logo de início é importante frisar que o filósofo certamente não relutaria em dizer que a pós-modernidade *existe enquanto discurso*. Afinal, fala-se dela, e podemos assistir, inclusive, aos seus efeitos performativos desse discurso. Contudo, conforme já dissemos, Foucault jamais trabalhou com o conceito mesmo conhecendo-o bem. Suas elaborações sobre a modernidade e sobre o papel da crítica, tal como acabamos de ver, nos permitem entender o porquê: *se conceituamos a modernidade como uma atitude crítica não faz sentido seguirmos apontando para uma oposição entre o projeto moderno*

Iluminista e o projeto “pós-moderno” de crítica aos universais. Ao contrário, haveria mesmo uma continuidade entre eles - que também pode ser entendido como uma radicalização do projeto moderno.

Conforme vimos, se para Foucault (1978/2017) a modernidade também se caracteriza pelo Iluminismo é muito mais pela atitude crítica que ele desperta do que por seu conteúdo histórico ou por determinado modelo ideal de racionalidade. O Iluminismo abriu a reflexão filosófica para a investigação de quem somos nós em nosso presente, do que é nossa atualidade. Foucault o compreendia como um esforço de nos situarmos criticamente contra as racionalidades que nos orientam e que nos governam, enfatizando a noção de maioridade kantiana: ser moderno é muito simplesmente a recusa de ser tutelado. Assim, ele estaria bem mais próximo de enxergar, com Lyotard (1987), uma constante “reescritura” da modernidade, no lugar de um suposto “pós-modernismo”. Em outras palavras, o filósofo acreditava que sua problemática, aquela da pergunta pela atualidade, é intrinsecamente moderna.

Além disso, Foucault identifica nesse debate o problema da “crise da Razão”, que vem sempre acompanhado da assunção de um modelo ideal de racionalidade. Quando indagado, em entrevista, sobre a pós-modernidade na acepção habermasiana - isto é, como aparecimento de um perigoso canto sobre o fim da Razão - responde:

Esse não pode ser meu problema, na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade; coloco à parte o problema da arte, que é complicado. Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. Portanto, não vejo por que motivo se poderia dizer que as formas de racionalidade que foram dominantes nos três setores que mencionei estão ameaçadas de sucumbir ou de desaparecer; não vejo desaparecimentos desse tipo. Observo múltiplas transformações, mas não vejo por que chamar essa transformação de uma derrocada da razão; outras formas de racionalidade se criam, sem cessar; portanto não há sentido na proposição segundo a qual a razão é um longo relato que agora terminou com um outro relato que começa (FOUCAULT, 1983/2015, p. 340)

Já dissemos também que Foucault (1980/2015b, p. 335) não pensa a partir de uma racionalidade “em si”, pois ela supõe “um valor Razão absoluto” com o qual passamos a avaliar outras racionalidades de uma posição superior. Para ele, há sempre novas configurações, novas ordenações, novos perigos - há sempre a instauração de novas racionalidade (nos governos, nos saberes, nas técnicas). Toda

a obra de Foucault é um esforço de mostrar que a racionalidade não se opõe à violência, e que a violência encontra expressão em um sistema racional que a fundamenta ou a justifica (FOUCAULT, 1971/2011).

O tipo de discurso que aponta para uma “crise da Razão” aparenta, sob o olhar de Foucault, se pautar em um dos hábitos mais nocivos do pensamento moderno/contemporâneo: a solenidade com que certos pensadores compreendem seu próprio momento histórico como sendo o ápice da humanidade; ou, ao contrário, o desgosto com que se olha para o presente como sendo o momento da perdição e da decadência.

Creio que aqui tocamos em uma das formas, talvez fosse preciso dizer hábitos mais nocivos do pensamento contemporâneo, talvez do pensamento moderno, em todo caso, do pensamento pós-hegeliano: a análise do momento presente como sendo precisamente, na história, aquele da ruptura ou do ápice, o da realização ou o da aurora que retorna (...). Creio que é preciso ter a modéstia de dizer que, por um lado, o momento em que se vive não é esse momento único, fundamental ou irruptivo da história, a partir do qual tudo se realiza ou tudo recomeça; é preciso ter a modéstia de se dizer ao mesmo tempo que - mesmo sem essa solenidade - o momento em que se vive é muito interessante e exige ser analisado, decomposto, e que de fato saibamos nos colocar a questão: o que é a atualidade? (FOUCAULT, 1983/2015, p. 340).

Sem identificar a Razão com qualquer racionalidade específica, Foucault só pode entender o momento atual como “um dia como os outros, ou melhor, um dia que jamais é realmente como os outros” (FOUCAULT, 1983/2015, p. 341). Foucault jamais concebeu um momento da história como sendo o ápice da humanidade, a ser recuperado após uma suposta decadência: acreditava que cada momento é singular, engendra seus próprios perigos, e é tão merecedor de análise quanto qualquer outro. Estava, assim, muito mais atento às relações de poder.

Já abordamos suficientemente a relação de Foucault com a leitura habermasiana da pós-modernidade. Mas cabe ainda perguntar: o que o filósofo teria a dizer sobre a leitura lyotardiana e sobre a leitura marxista da pós-modernidade? Façamos um pequeno exercício de especulação, já que o próprio Foucault não abordou este conceito diretamente.

Embora o filósofo não tenha comentado o texto de Lyotard, é possível imaginar que ele não discordaria da viabilidade de um diagnóstico do presente que entendesse a pós-modernidade como um adjetivo, como caracterizando o enfraquecimento de certas racionalidades modernas que se baseavam em grandes relatos como forma de totalização do sentido histórico ou do sentido humano. Ele certamente evitaria, em sintonia com Lyotard, conceber a pós-modernidade como

sendo um novo capítulo da filosofia da história. Foucault sempre optou por construir suas próprias periodizações, e essas periodizações serviam apenas para pensar objetos específicos.⁸⁰ Com relação ao fim dos grandes relatos, podemos apostar que Foucault não o compreenderia como negativo. Afinal, ele sempre trabalhou sem o enquadre das metanarrativas: não falou em Progresso e nem em Verdade - com maiúsculas -, simpatizou mais com as revoltas do que com as revoluções, preferia as heterotopias às utopias, etc.

Para pensar a relação de Foucault com a “pós-modernidade” de concepção marxista seria necessário escrever uma outra dissertação, pois o problema da relação de Foucault com o marxismo é complexo e multifacetado. Vamos nos limitar, aqui, a alguns comentários mais gerais. Em primeiro lugar, é possível conceber que Foucault não discordaria da tentativa marxista de compreender as mudanças na subjetividade em sua relação com o desenvolvimento do capitalismo. Ele próprio realizou uma análise semelhante, a respeito do neoliberalismo, mostrando como a lógica do “*homo oeconomicus*” vem se tornando cada vez mais uma forma de subjetivação (FOUCAULT, 1978-1979/2008). Tendo dito inúmeras vezes que não devemos ver o poder apenas de modo repressivo, mas que devemos estar sempre atentos ao seu viés produtivo, criativo e gerador de prazer (FOUCAULT, 1976/2009), Foucault não olharia para a tal “multiplicidade pós-moderna” de forma ingênua.

No entanto, e em segundo lugar, é razoável supor que ele não concordaria com o argumento marxista que aponta para o problema do fim da figura universal do proletariado, que agora seria abafada pelas lutas das mulheres, dos LGBTs, dos negros, etc. Foucault (1982/2013) identificava três formas de luta, sem privilegiar qualquer uma delas: as lutas contra a dominação (étnica, social e religiosa), as lutas contra as formas de exploração, e as lutas “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo” (FOUCAULT, 1982/2013, p. 278). Estas formas de luta se distribuíram historicamente de modos variados e por vezes se misturaram umas às outras. Elas são, no entanto, irreduzíveis. A exploração é apenas um dos motivos pelo qual se luta, mas não o único.

⁸⁰ O livro *As palavras e as coisas* é o único momento em que Foucault (1966/2007) parece se contradizer, pois ele apresenta as “epistemes” como totalizações das épocas que descrevem. Mas ele se corrige no livro seguinte, afirmando que elas dizem respeito apenas às empiricidades cujas transformações históricas ele buscava compreender (FOUCAULT, 1969/2016).

Nas lutas atuais, aquelas da “oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre o modo de vida das pessoas” (FOUCAULT, 1982/2013, p. 276), Foucault identifica algumas características em comum. Primeiro, são lutas transversais, que não se limitam a um país. Segundo, são lutas em que se enfrenta o poder *como tal*. Foucault as qualifica de “anárquicas” (1982/2013, p. 277), pois nelas se enfrenta o poder para que se tenha uma maior liberdade, uma liberdade que é intransitiva. Terceiro, são lutas imediatas. Não se baseiam em grandes ideais revolucionários e não são feitas em nome de um futuro vindouro, mas sim visando modificações prementes no presente. “Elas não objetivam o ‘inimigo-mor’, mas o inimigo imediato” (FOUCAULT, 1982/2013, p. 277). Quarto, são lutas que questionam o estatuto do indivíduo. São lutas minoritárias, no sentido de que se luta contra aqueles que querem impor um determinado modo de vida. Quinto, são lutas contra os efeitos de poder dos saberes (bem exemplificado no caso da psiquiatria e do louco). E, sexto, são lutas que se dão a partir da questão “quem somos nós?”, mas sempre na tensão diante do aparecimento de uma resposta definitiva.

Embora Foucault reconhecesse que as lutas transversais, próximas do terceiro tipo de luta que ele descreve (as lutas contra formas de sujeição), se tornaram muito importante nos últimos anos, ele afirma que as lutas contra as formas de dominação e exploração não desapareceram. Ora, isso nos parece coerente com sua concepção de poder, pois Foucault não concebia o poder sem a possibilidade de resistência. Aliás, só é possível falar do poder quando se resiste a ele e as relações de poder só aparecem quando há resistência. Antes disso, as relações de poder são “invisíveis”. Se entendemos o poder como governo, ou seja, como uma ação sobre a ação do outro, então as resistências estão sempre-já ocorrendo. Será que só se resiste ao capitalismo na forma do “proletariado”? Talvez o trabalho do intelectual seja o de encontrar maneiras de se aliar às lutas de seu tempo.

De modo mais amplo, e em terceiro lugar, temos o problema da revolução e da utopia, que são marcas de certo modo tradicionais do pensamento de esquerda. Foucault desconfiava fortemente das revoluções, conforme fica claro nesta passagem:

Chegou a época da ‘revolução’. Há dois séculos ela se projetou sobre a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou as esperanças. Realizou um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável: ela lhe deu legitimidade e escolheu suas boas ou más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objetivos e maneiras de se acabar (...). Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real. Maravilhosa e temível promessa. Alguns dirão que a insurreição se viu colonizada na *Realpolitik*. Outros, que lhe foi aberta a dimensão de uma história racional. Prefiro a pergunta que Horkheimer fazia outrora, pergunta ingênua e um pouco acalorada: ‘mas será ela assim tão desejável, essa revolução?’ (FOUCAULT, 1979/2014, p. 77)

De modo sucinto e um pouco simplificador, podemos dizer que a ideia de revolução se compromete com (pelo menos) dois pontos com os quais Foucault não podia subscrever. Em primeiro lugar, a “revolução” se apresenta como “modo verdadeiro” das revoltas, tal como se ela quisesse disciplinar as revoltas, ensiná-las o modo certo de lutar, as causas certas que justificam as lutas e os objetivos a que se deve alcançar. Ela é uma espécie “ordenação transcendental” da luta, que ao se converter em um “objetivo transcendente” tem, inclusive, o potencial de justificar inúmeros sacrifícios no presente.

Em segundo lugar, ela se pauta em uma concepção de poder que não é a de Foucault, a saber, a de um poder que emana de um lugar específico (o Estado, por exemplo), que bastaria conquistar para fazer cessar as barbáries e as injustiças. Sem levar em conta o caráter microfísico do poder, não é de se espantar que a União Soviética tenha importado toda uma série de elementos da cultura burguesa:

O marxismo considerava que uma sociedade feliz era aquela que, por exemplo, reservava o lugar de honra ao bem-estar de todos, a uma sexualidade de tipo burguês, a uma família de tipo burguês, a uma estética de tipo burguês. E, além do mais, é verdade que foi isso que aconteceu na União Soviética e nas democracias populares: reconstruiu-se um tipo de sociedade por meio da transposição da sociedade burguesa do século XIX. (CHOMSKY; FOUCAULT, 1971/2015, p. 55)

Com relação ao problema das revoluções, Foucault parece se posicionar mais próximo dos anarquistas. Não há instituição, não há lei, não há revolução que possa garantir a liberdade, pois a liberdade é algo que se exerce. Ela é uma prática concreta de experimentação com os limites definidos pelo poder a cada momento. “A garantia da liberdade é a liberdade”, dizia Foucault (1982/2012, p. 212). Não há como garantir, é claro, de que essa experimentação redundará em algo libertário, que necessariamente nos guiará para uma situação melhor. Mas é que Foucault foi um pensador da liberdade e não da libertação. Em todo caso, por este seu modo de conceber o poder e a liberdade que ele preferia a noção de “heterotopia” à de “utopia”. Com esse termo, o filósofo quer falar dos lugares de

“contraposicionamento”, de contestação e de experimentação com os poderes, os saberes e as práticas - “espécies de utopias efetivamente realizadas” (FOUCAULT, 1984/2013a, p. 418).

Foucault não podia conceber uma utopia, seja ela orientada por uma perspectiva anarquista, socialista, liberal, ou de qualquer outro tipo, como desejável. Sua concepção de poder impossibilita que se possa admitir a existência de um momento final ou de uma solução final. As grandes narrativas redentoras da humanidade não têm lugar no pensamento foucaultiano, de fato. Ele chega mesmo a questionar se seria desejável uma sociedade sem insurreições: “não vejo o momento em que os homens não terão mais de se insurgir (...) não é desejável que haja sociedades sem insurreições” (FOUCAULT, 1979/2019, p. 90-91).

Neste sentido, a perspectiva de esquerda que Foucault se engaja decerto não é orientada por grandes relatos: não é aquela que quer garantir a emancipação do homem, a plenitude da liberdade, a realização plena da natureza humana, etc. Aqui caberia lembrar o quanto o livro *As Palavras e as Coisas* irritou certos setores da intelectualidade de esquerda (Sartre, os marxistas ligados a Althusser, o próprio Althusser, o cineasta Jean-Luc Goddard, etc.). Foi justamente a proposta de pensar o homem como categoria histórica, com o correlato anúncio de sua morte e a consequente diminuição de sua importância, que tornou o livro tão polêmico e exaltou tanto os ânimos. Em entrevista, Sartre apresenta o livro como “a última muralha da burguesia” contra a revolução (ERIBON, 1990, p. 159). Ao retirar do homem o papel de motor da história, Foucault estaria querendo desmobilizar as massas, pois ele ignoraria tanto a questão do sujeito quanto o ideal de emancipação. Na compreensão de Sartre, pensar a história como uma sucessão de temporalidades “estáticas”, como recortes, seria um modo reacionário, uma leitura burguesa, que esconderia sua preferência por manter a realidade tal como ela está.

Curioso que Foucault algum dia tenha sido tomado pela esquerda como um pensador reacionário, quando atualmente sua figura nos pareça tão libertária. De repente percebeu-se que sua obra não desmobiliza, mas sim coloca em cena um outro tipo de mobilização. Se tudo é histórico e se as construções históricas são arbitrárias, se cada configuração depende de um embate de forças que constrói determinado objeto, determinada ordenação; logo, a arbitrariedade destas construções nos abre para a possibilidade de sua própria transformação. Por outro lado, se a história não possui um *telos*, se ela não representa o progresso da razão a

estágios cada vez mais sofisticados, o desafio do intelectual, a verdadeira atividade que ele deve desempenhar, passa a ser a da realização de um diagnóstico do presente. Ou seja, o de identificar os perigos de seu próprio tempo, os desafios por ele colocados, explicitar seus problemas, delimitar (para decompor) o que há de intolerável nesta temporalidade que é a sua. Trabalho infinito, vigília infinita. Sem a teleologia o pensamento revolucionário fica necessariamente desnorteado. Não se trataria de encaminhar uma nova ordem, mas de evidenciar (para buscar desfazer) as evidências que a cada momento sustentam determinadas opressões e identificar que riscos estamos correndo atualmente nos modos de subjetivação que nos são oferecidos.

Terá sido Foucault um autor pós-moderno? Só podemos concluir subscrevendo o que Mitchell Dean (1994, p. 4) diz sobre essa questão: se definirmos a pós-modernidade “como a problematização do ‘dado’, eu ficaria feliz em considerar esse tipo de história como um exercício de pós-modernidade”.

Considerações finais

Não gostaríamos, nestas considerações finais, de simplesmente resumir o trabalho que o leitor acaba de ler. Também não gostaríamos de adicionar uma palavra final que pudesse unificar e direcionar o sentido do que aqui foi debatido. No lugar disso, preferimos apontar um provável caminho de continuação para esta pesquisa.

Uma série de autores contemporâneos - na verdade bastante diferentes entre si - têm proposto que a filosofia volte a especular e a produzir novas ontologias. Mencionamos alguns deles no primeiro subcapítulo do capítulo sobre a pós-modernidade, quando apontamos a existência de um novo movimento que visa retornar “à realidade ela mesma” (BRYANT, SRNICEK e HARMAN, 2011, p. 3). Trata-se de uma “escola” de pensamento, que se reúne em torno de uma nova “virada” teórica: a “virada especulativa”. Eles propõem um retorno ao realismo enquanto posição filosófica, mas ao mesmo tempo se dizem “especulativos”, justamente porque se pretendem não dogmáticos e, logo, pós-críticos.

O movimento que ambiciona um retorno ao real teve início com o livro do francês Quentin Meillassoux, intitulado *Après la finitude*, e publicado em 2006. Na realidade, o livro apenas reuniu em torno de uma mesma crítica um grupo de autores que já vinham trabalhando reflexões parecidas. Segundo Nunes (2018, p. 113), “a influência-chave do livro consistiu em dar um inimigo comum a uma série de projetos distintos”. Esse elemento central, esse inimigo em comum, foi o que Meillassoux denominou de “correlacionismo” na história da filosofia; isto é, “a ideia segundo a qual não temos nunca acesso a nada senão a correlação entre ser e pensar e nunca a um dos termos tomados isoladamente” (MEILLASSOUX, 2006, p. 18).

Ao identificar o *ser* com o *pensar*, as abordagens correlacionistas afirmam como impossível qualquer acesso a uma realidade em si mesma não mediada pela nossa cognição. Segundo Meillassoux (2006), tornou-se lugar comum no pensamento ocidental a concepção de que não temos acesso à realidade, mas apenas às representações ou ao pensamento sobre ela. O mundo, assim entendido, ou não passaria de uma grande construção do pensamento, ou teria como fundamento um objeto em si mesmo incognoscível. Essas duas possibilidades de compreensão

dividem as abordagens correlacionistas em duas: as fortes e as fracas (MEILLASSOUX, 2006). O correlacionismo forte, presente, por exemplo, no empirismo de Berkeley, negaria inteiramente a existência do mundo para além da experiência sensível; ao passo que em Kant, com a *coisa em si* (aquela que existiria independentemente de qualquer representação), teríamos um correlacionismo fraco.

A postura antirrealista é entendida como aquela que nega o aspecto a-subjetivo da realidade, e que, portanto, corre o risco de culminar em uma espécie de “construtivismo social” generalizado. Entre os antirrealistas encontraríamos os chamados “pensadores pós-modernos”. Segundo Brassier (2011: 51), o pós-modernismo reforçaria o irracionalismo, o descrédito na Razão; e faria isso ao traduzir a Razão em termos de fé, ou ao colocá-la como mais um discurso entre outros:

[o] irracionalismo triunfa adotando o manto do ceticismo que permite denunciar a razão como uma espécie de fé. O resultado é o cenário pós-moderno, no qual o imperativo racionalista para explicar o fenômeno penetrando na realidade atrás das aparências é diagnosticado como um sintoma de um implícito reducionismo teológico metafísico. A injunção metafísica para conhecer o númeno é renunciado pelo 'irreducionismo' pós-moderno que abjura a distinção epistemológica entre aparência e realidade para melhor salvar a realidade de toda aparência, do pôr do sol ao Papai Noel.

“Pós-modernismo”, “desconstrutivismo”, “fenomenologia”, “estruturalismo” - é toda a “virada linguística” que agora estaria sendo oportunamente superada:

Tem sido lugar comum na filosofia continental focar nos discursos, no texto, na cultura, na consciência, no poder, nas ideias, como sendo aquilo que constitui a realidade (...) a realidade aparece na filosofia apenas como o correlato do pensamento humano. A esse respeito, fenomenologia, estruturalismo, pós-estruturalismo, desconstrutivismo e pós-modernismo são todos exemplos perfeitos da temática antirrealista na filosofia continental (BRYANT, SRNICEK e HARMAN, 2011: 2)

Esses autores não cessam de denunciar o antropocentrismo presente nas abordagens correlacionistas, que se traduz na naturalização do pressuposto de que é impossível nos deslocarmos de nós mesmos, de enxergarmos o mundo para além de nossas percepções singulares e de nossa própria perspectiva. A “virada linguística” só capaz de falar de “humanos/natureza/Ecologia/não-humanos na medida em que essas questões estejam incorporadas nas estruturas simbólicas de poder dos interesses humanos” (PARIKKA, 2018: 365). A crise ecológica iminente traduziria a necessidade urgente de pensarmos o “não-humano”, de dotarmos o

mundo de agência própria e, logo, de nos deslocarmos de determinada matriz de compreensão da realidade.

Diante da iminente catástrofe ecológica, da crescente infiltração da tecnologia no dia-a-dia (incluindo em nosso próprio corpo), não está claro que a posição antirrealista está equipada para enfrentar esses desenvolvimentos. O perigo é que o antirrealismo, dominante na filosofia continental, tenha não apenas alcançado um ponto de retorno decrescente, mas que esteja agora ativamente limitando a capacidade da filosofia em nosso tempo (BRYANT, SRNICEK e HARMAN, 2011: 3)

Dentro do enfoque teórico da virada especulativa, a crise ecológica figura como um ótimo exemplo de questão em que o “pensamento pós-moderno” soçobraría: ela aponta para a existência de um mundo real, concreto, para além dos discursos sobre esse mesmo mundo. Os riscos de uma abordagem filosófica que não consiga enxergar nada para além dos discursos aqui se materializa na ameaça de uma catástrofe ambiental/climática em nível global, que colocaria em risco a própria humanidade. A partir deste enfoque, far-se-ia necessário, então, propormos uma nova filosofia, uma nova metafísica, capaz de finalmente deslocar o homem do centro das atenções e colocar aquela que deveria ter sempre estado lá: a Terra.

Talvez todo esse movimento filosófico seja também uma resposta ao enorme crescimento da abordagem construtivista, que vem se multiplicando sobretudo desde o final do século passado (HACKING, 1999). Hacking (1999) cita como exemplo inúmeros livros com essa abordagem: temos trabalhos sobre a construção social do autor, da criança que vê televisão, do perigo, das emoções, dos fatos, do gênero, da cultura homossexual, da doença, do conhecimento, da esquizofrenia, da natureza, dos quarks, da realidade, do *serial killer*, do nacionalismo Zulu, etc.

Por sua vez, os autores da virada especulativa apontam que nem tudo é socialmente construído, que existe um mundo independente de nós, para além de nossa cultura e de nossa linguagem. Neste sentido que Maurizio Ferraris (2016: 11), importante autor desse movimento e fundador, junto com Markus Gabriel, da corrente denominada “novo realismo”, afirma:

“O que há de novo no ‘novo realismo’?” Apenas isto: a plena consciência de vir depois do pós-moderno, ou seja, de ter atravessado (e oportunamente superado) o antirrealismo que prevaleceu na segunda metade do século XX tanto no campo analítico quanto no continental. Neste sentido, o novo realismo possui três traços fundamentais (...) caracterizando-se, mais do que por uma crítica categórica do antirrealismo, pela tentativa de preservar dele as instâncias emancipatórias, evitando efeitos indesejáveis e principalmente a curva entrópica que levou o pós-moderno a dar adeus à verdade e declarar guerra à realidade, usando de modo indiscriminado o princípio de que “não há fatos, apenas

interpretações” (...). Desconstruir é sagrado: na natureza não existem príncipes, padrões e anjos do lar, eles são socialmente construídos. Mas isso não significa que tudo seja socialmente construído ou que a verdade seja um mal.

E prossegue sua crítica, apontando para a “obsessão pós-moderna de que não existe verdade, apenas conflito, interesse, prevalência do mais forte” (FERRARIS, 2016: 12). Sua argumentação é cristalina: os “pós-modernos” nos trouxeram importantes elementos para o pensamento, mas erraram ao acreditar que toda a realidade seria socialmente construída - e, portanto, passível de desnaturalização ou de desconstrução -, e é chegada a hora de nos voltarmos aos fatos, ao que está além das interpretações. Teria havido, ou uma leitura completamente errada de Nietzsche, ou simplesmente um uso indiscriminado e exacerbado de sua filosofia.

Como vemos, a partir da “virada especulativa” e da explicitação do correlacionismo, o relativismo ganha um novo nome: antirrealismo. Se em Habermas, Fraser, e em alguns autores outros da teoria crítica, o relativismo se opõe à normatividade, agora, após a “virada especulativa”, seu oposto passa a ser o realismo. Consequência: Foucault se torna novamente alvo de suspeita.⁸¹

Bruno Latour (2004), no artigo “*Porque a crítica ficou sem combustível?*” (“*Why has critique run out of steam?*”), faz uma espécie de *mea culpa*⁸² por ter de algum modo fortalecido o relativismo sobre o conhecimento científico em uma época de negação das mudanças climáticas. Ele afirma que precisamos rever nossa estratégia, tal como os militares o fazem em seus combates, e que talvez estejamos enfrentando novos perigos, novas ameaças, novos inimigos.⁸³ Não hesita em sua suspeita de que certa forma de crítica, esteja ultrapassada:

E se as explicações que recorrem automaticamente ao poder, à sociedade, ao discurso tivessem durado mais que a sua utilidade e se deteriorado a ponto de agora alimentar o tipo mais ingênuo de crítica? (LATOUR, 2004, p. 229-230)

⁸¹ cf. Braver, 2007.

⁸² “Vocês entendem porque eu estou preocupado? No passado, eu mesmo passei algum tempo tentando mostrar ‘a falta de certeza científica’ inerente à construção dos fatos. Eu também fiz disso uma ‘questão primária’. Mas eu não pretendia exatamente enganar o público, obscurecendo a certeza de um argumento fechado - ou eu pretendia? Afinal, fui acusado desse pecado. (...) Nada garante, afinal, que devamos estar certos o tempo todo. Não há base segura nem mesmo para críticas” (LATOUR, 2004, p. 227).

⁸³ Não seria terrível se ainda estivéssemos treinando crianças - sim, jovens recrutas, jovens cadetes - para guerras que não são mais possíveis, para lutar contra inimigos há muito tempo desaparecidos, para conquistar territórios que não existem mais, deixando-os mal equipados face à ameaças que não havíamos antecipado, para as quais estamos tão completamente despreparados? (LATOUR, 2004, p. 225)

Por um lado, o argumento de Latour é parecido com os que vimos em nosso primeiro capítulo. Ele parece concordar que o ataque ao conhecimento objetivo, que um dia foi marca da esquerda, teria sido usurpado pela direita (ainda que de modo deturpado), e se veria presente, por exemplo, na direita negacionista. Por outro lado, Latour defende que a crítica “se é para se renovar e ser relevante novamente, deve ser encontrada no cultivo de uma *atitude teimosamente realista*” (LATOUR, 2004, p. 231). No caso de Latour, esse realismo não traduziria um simples retorno aos fatos (“*matter of facts*”), mas em um retorno às preocupações (“*matters of concern*”). Será que não deveríamos, indaga o antropólogo, adotar um tipo de crítica não se caracterize mais por desmascarar, mas sim por proteger e cuidar? “É realmente possível transformar o impulso crítico no *ethos* de alguém que adiciona realidade aos fatos, ao invés de subtraí-la?” (LATOUR, 2004, p. 232).

O antropólogo afirma que nunca foi intenção de suas pesquisas subtrair a realidade da prática científica. Ao contrário, ele tentou conferir-lhe ainda mais realidade a partir da elucidação das diversas agências que participam dessa prática (inclusive a agência de não-humanos). Sua antropologia das ciências não seria um modo de atacar a validade da ciência experimental, mas sim uma elucidação de seus processos de construção, que não coloca em jogo sua efetividade.

Como vemos, a virada especulativa insere toda uma nova especificidade no debate acerca da crítica de relativismo (tanto de modo geral, quanto mais especificamente em Foucault). Acreditamos, então, que esta pesquisa deveria continuar como uma reflexão acerca da seguinte questão (e de seus desdobramentos): como situar Foucault com relação à demanda por uma “atitude realista”, tão em voga no cenário intelectual contemporâneo?

Referências

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1944) **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ALMEIDA, M. **Guerras culturais e relativismo cultural**. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 5-14, 1999.
- ANDERSON, P. (1998) **As origens da pós-modernidade**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ANKERSMIT, F. Historiografia e pós-modernismo. In: **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 113-135, Mar. 2001.
- BAUDRILLARD, J. (1981) **Simulacros e simulação**. Tradução de Maria João Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN, Z. (1997) **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. (1999) **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BARROS, J. **História e pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- BELL, D. (1976) **The cultural contradictions of capitalism**. New York Paris: Basic Books, 1976.
- BRASSIER, R. Concepts and objects. In: BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. (Org.) **The speculative turn - continental materialism and realism**. Melbourne: 2011.
- BRAVER, L. **A thing of this world - a history of continental anti-realism**. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- BRYANT, L.; SRNICEK, N.; HARMAN, G. Towards a Speculative Philosophy. In: _____. (Org.) **The speculative turn - continental materialism and realism**. Melbourne: 2011.
- BUTLER, J. (1990) **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CASSIN, B. **O efeito sofístico**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CHATELET, F. **Hegel**. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

CHOMSKY, N.; FOUCAULT, M. (1971) **Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

COMITÉ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos - crise e insurreição**. Tradução de Edições Antipáticas. São Paulo: n-1 edições, 2016.

D'ANCONA, M. **Pós-verdade, a nova guerra contra os fatos em tempos de Fake News**. Tradução de Carlos Szlak. Barueri: Faro editorial, 2018.

DARNTON, R. **O diabo na água benta, Ou a arte da calúnia e da difamação de Luís XIV a Napoleão**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DEAN, M. **Critical and effective histories - Foucault's methods and historical sociology**. Londres: Routledge, 1994.

DEJEAN, J. **Antigos contra modernos: guerras culturais e a construção de um fin de siècle**. Tradução de Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DELEUZE, G. (1990) Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972) **O anti-édipo**. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

DERRIDA, J. (1989) "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet In: _____. **Points de suspension**. Paris: Galilée, 1992.

EAGLETON, T. (1996) **As ilusões do pós-modernismo**. Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ERHARD, J. (1795) Sobre o direito do povo a uma revolução. In: CASANOVA, M. **O que é esclarecimento? / Kant ... [et al.]**. Tradução de Paulo Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

ERIBON, D. **Michel Foucault 1926-1984**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FARGE, A. **Lugares para a história**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FARGE, A.; FOUCAULT, M. (1982) **Le désordre des familles - lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle**. Paris: Gallimard, 2014.

FERRARIS, M. Apresentação. In: GABRIEL, M. **O sentido da existência - para um novo realismo ontológico**. Tradução de Bernardo Bethonico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

FERRY, L; RENAUT, A. (1985) **French philosophy of the sixties: an essay on antihumanism**. Tradução de Mary H. S. Cattani. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990.

FEYERABEND, P. (1978) **A ciência em uma sociedade livre**. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

FICHANT, M. A epistemologia na França. In: CHATELET, F. **História da filosofia, Vol. 8**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FUKUYAMA, F. (1992) **O fim da história e o último homem**. Tradução de Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

FOUCAULT, M. (1961) **História da loucura**. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. (1961) Prefácio (folie et déraison). In: **Ditos e Escritos, Vol I - problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. (1966) **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. (1968) **O belo perigo, conversa com Claude Bonnefoy**. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. (1969) **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. (1970) Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, S., MERQUIOR, G., et al. **O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2008.

_____. (1970) **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. (1970-1971) **Aulas sobre a vontade de saber**. Tradução de Rosemary Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. (1971) Nietzsche, a genealogia e a história. In: MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011.

_____. (1972) Sobre a justiça popular. In: MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011.

_____. (1973) **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____. (1973 - 1974) **O poder psiquiátrico**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____. (1975) **Vigiar e punir**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. (1975-1976) **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. (1976) **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. (1977) O olho do poder. In: MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011a.

_____. (1977) Verdade e poder. In: MACHADO, R. (Org.) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011b.

_____. (1977) Não ao sexo rei. In: MACHADO, R (Org.) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2011c.

_____. (1978) Introdução por Michel Foucault. In: _____. **Ditos e Escritos, VII. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. (1978) As "reportagens" de ideias. In: _____. **Ditos e Escritos, VIII. Segurança, penalidade e prisão**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. (1978) Com o que sonham os iranianos? In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. (1978) O chefe mítico da revolta do Irã. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

_____. (1978) Carta de Foucault à "Unità". In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c.

_____. (1978) A filosofia analítica da política. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. (1978) O que é a crítica? In: _____. **O que é a crítica, seguido de A cultura de si**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Texto & Grafia, 2017.

_____. (1978-1979) **Nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. (1979-1980) **Do governo dos vivos**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. (1979) É inútil revoltar-se? In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. (1979) Foucault estuda a razão de estado. In: **Ditos e Escritos, Vol. IV, estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. (1979) Entrevista de Michel Foucault ao Le Nouvel Observateur. In: _____. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019a.

_____. (1979) Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. In: _____. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019b.

_____. (1980) Conversa com Michel Foucault. In: _____. **Ditos e Escritos, VI. Repensar a política**. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1980) A Poeira e as nuvens. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. IV, estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

_____. (1980) Mesa-redonda em 20 de maio de 1978. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. IV, estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

_____. (1981) Sexualidade e solidão. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. (1981) Da amizade como modo de vida. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política.** Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1981) Entrevista de Michel Foucault a André Berten. In: _____. **Malfazer, dizer verdadeiro.** Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018a.

_____. (1981) Entrevista de Michel Foucault a Jean François e John De Witt. In: _____. **Malfazer, dizer verdadeiro.** Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.

_____. (1981-1982) **Hermenêutica do sujeito.** Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. (1982) Espaço, saber e poder. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VIII, Segurança, penalidade e prisão.** Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. (1982) O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1982-1983) **O governo de si e dos outros.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. (1983) Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow In: DREYFUS, H. RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. (1983) Um sistema finito diante de um questionamento infinito. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. (1983) Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. II, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. (1983) Debate no departamento de história da Universidade da Califórnia em Berkeley. In: _____. **O que é a crítica?, seguido de A cultura de si.** Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Texto & Grafia, 2017.

_____. (1984) **História da sexualidade III: O cuidado de si.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

_____. (1984) Outros espaços. In: _____. **Ditos e Escritos, III. Estética: literatura e pintura, música e cinema.** Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. (1984) Os direitos do homem em face dos governos. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. VI, Repensar a política.** Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

_____. (1984) Polêmica, política e problematizações. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____. (1984) Foucault. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. (1984) Política e ética: uma entrevista. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

_____. (1984) O retorno da moral. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d.

_____. (1984) A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. V, Ética, sexualidade, política.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e.

_____. (1984) Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso. In: _____. **Ditos e Escritos, Vol. IX, Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade.** Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014f.

FRASER, N. Michel Foucault: “a young conservative”? In: (Org.) KELLY, M. **Critique and power - recasting the Foucault/Habermas debate.** Cambridge: MIT Press, 1994.

FREUD, S. (1918) O tabu da virgindade. In: _____. **Obras incompletas de Sigmund Freud. Amor, sexualidade, feminilidade.** Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GALLEGO, E.; ORTELLADO, P.; MORETTO, M. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma da previdência. In: **Debate**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 35-45, Ago. 2017.

GIDDENS, A. (1990) **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GROS, F. **Desobedecer**. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2018.

GUATTARI, F. **Confrontações / conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos**. São Paulo: N-1 Edições, 2016

HABERMAS, J. (1976) **Communication and the Evolution of Society**. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1979.

_____. (1980) Modernity: an unfinished project. In: (Org.) D'ENTRÈVES, M.; BENHABIB, S. **Habermas and the unfinished project of modernity**. Tradução de Nicholas Walker. Cambridge: MIT Press, 1996.

_____. (1981). **The theory of communicative action, vol. 1, Reason and the rationalization of society**. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. (1981) **The theory of communicative action, vol. 2, Lifeworld and system: A critique of functionalist reason**. Tradução de Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.

_____. (1983) **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. (1985) **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. (1988) **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. (1989) Taking aim at the hearth of the present: on Foucault's lecture on Kant's What is Enlightenment? In: (Org.) KELLY, M. **Critique and power - recasting the Foucault/Habermas debate**. Tradução de Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: MIT Press, 1994.

_____. (1992) **Direito e democracia: entre facticidade e validade, Vol. 1 e 2**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. (1996) **The inclusion of the other**. Tradução de Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 1998.

HACKING, I. **The social construction of what?**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

HARVEY, D. (1990) **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

HIMMELFARB, G. (1995) **The de-moralization of society**. Nova York: Alfred Knopf, 1995.

_____. (2017) **Past and present: the challenges of modernity, from the pre-victorians to the postmodernists**. Nova York: Encounter Books, 2017.

HONNETH, A. (1991) **The critique of power, reflective stages in a critical social theory**. Tradução de Kenneth Baynes. Cambridge: MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, M. (1937) Teoria tradicional e teoria crítica. In: **Textos escolhidos / Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas**. Tradução de José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

INGRAM, D. Foucault e Habermas. In: GUTTING, G. (Org.) **Foucault**. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

JAMESON, F. (1991) **Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.

_____. (2016) Revisiting postmodernism, an interview with Fredric Jameson. In: **Social Text**, 127, Vol. 34, No. 2, Junho 2016.

KANT, I. (1781) **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

_____. (1784) Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: CASANOVA, M. **O que é esclarecimento? / Kant ... [et al.]**. Tradução de Paulo Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. (1785) Fundamentação da metafísica dos costumes. In: _____. **Textos selecionados de Immanuel Kant**. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela e Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LACAN, J. (1954-1955). **O Seminário, livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Tradução de Marie Christine Laznik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LASCH, C. **A cultura do narcisismo**. Tradução de Ernani Pavanelli Moura. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LATOUR, B. (1991) **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. Why has critique run out of steam? In: **Critical Inquiry**, Chicago, n. 30, p. 225-248, Winter 2004.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. Tradução de Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004

LLOSA, M. Breve discurso sobre la cultura. In: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/breve-discurso-sobre-la-cultura>. Acessado em: 10/01/2018. Publicado em 31/07/2010.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. Tradução de Wanda nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, F. (1979) **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

_____. Re-Writing Modernity. In: **SubStance**, Vol. 16, No. 3, Issue 54, 1987, p. 3-9.

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MAFFESOLI, M. (1988) **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. (1996) **Elogio da razão sensível**. Tradução de Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis: Vozes, 1998.

MARX, K. (1843) **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAY, T. **The political philosophy of poststructuralist anarchism**. State College: The Pennsylvania State University Press, 1994.

MCINTYRE, L. **Post-truth**. Cambridge: The MIT Press, 2018.

MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude - essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Seuil, 2006.

MERQUIOR, G. **Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MOROZOV, E. **Big tech: a ascensão dos dados e a morte da política**. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu, 2018.

NISBET, R. **A história da ideia de progresso**. Tradução de Leopoldo José Collor Jobim. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

NUNES, R. O que são ontologias pós-críticas?. In: **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 111-142, 2018.

ORTEGA, F. **Habermas versus Foucault - apontamentos para um debate impossível**. Síntese, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999.

PALTRINIERI, L. L'histoire de la philosophie saisie par son dehors. In: (Org.) BOUQUET, D.; DUFAL, B.; LABEY, P. **Une histoire au présent - les historiens et Michel Foucault**. Paris: CNRS Éditions, 2013.

PARIKKA, J. Novo materialismo e não humanização: entrevista. In: **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 364-380, 2018.

PATTON, P. Foucault and normative political philosophy: liberal and neoliberal governmentality and public reason. In: O'LEARY, T.; FALZON, C. (Eds.) **Foucault and philosophy**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.

PELBART, P. **Gilles Deleuze e a utopia imanente**. In: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-utopia-imanente/>. Acessado em: 09/02/2019.

PETERSON, J. (2018) **12 regras para a vida: um antídoto para o caos**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2018.

PRADO JR., B. **Erro, ilusão, loucura: ensaios**. São Paulo: Editora 34, 2004.

RAWLS, J. (1971) **Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RODRIGUES, H. Um Foucault desconhecido? In: _____. **Ensaio sobre Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos, ressonâncias**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

ROUANET, S. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

SANTOS, B. (1989) **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. (1994) **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Afrontamento, 1999.

_____. Do pós-moderno ao pós-colonial, e para além de um e outro. In: **Travessias: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa**, Cascavel., n. 6/7, p. 15-36, 2008.

SENNETT, R. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

SOKAL, A., BRICMONT, J. (1997) **Imposturas intelectuais - o abuso das ciências pelos filósofos pós-modernos**. Tradução de Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 2010.

TERRA, R.; REPA, L. Teoria crítica: introdução. In: **Caderno CRH**. Salvador, v. 24, n. 62, p. 245-248, Maio/Ago. 2011.

VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: _____. **Como se escreve a história**. Tradução de Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1978.

_____. (2000) Un arqueólogo escéptico. In: ERIBON, D. (Org.) **El infrequente Michel Foucault**. Tradução de Graciela Graham e Marta Dubini. Buenos Aires: Letra viva, 2004.

WHITE, H. Teoria literária e escrita da história. In: **Estudos históricos**, vol. 7, n. 13, p. 21-48, 1991.

ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: _____. (Org.) **Um mapa da ideologia / Theodor Adorno... [et. al.]**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.