

novos estudos

CEBRAP 

27

julho 1990

Manuel Bandeira: entre destroços do presente — Davi Arrigucci Jr.
Europa — uma entrevista com Hans Magnus Enzensberger
A trajetória intelectual de Gilberto Freyre — Luiz A. de Castro Santos
O papel do fundo público na economia nordestina — Francisco de Oliveira
Raízes do experimento ortodoxo no Chile — Aníbal Pinto
Feminismo e pós-modernismo — Sabina Lovibond
Estado e burguesia agroexportadora na Primeira República — Boris Fausto
Experiência artística em Adorno e Schönberg — Michael de la Fontaine
Uma crítica de "Quarta do Singular", por Paulo Venancio Filho
O fordismo no Brasil — Ruy de Quadros Carvalho e Hubert Schmitz
Opinião e democracia — Albert O. Hirschman
Notas sobre as ciências sociais no Brasil — Renato Ortiz
Desenhos de Inês de Araújo e uma crônica de Rubens Rodrigues Torres Fº
Poemas de Yánnis Rítsos, em tradução de José Paulo Paes

PARA ASSINAR “NOVOS ESTUDOS”

Favor enviar pelo correio cheque nominal para Editora Brasileira de Ciências, no valor de 42 BTNs (exterior US\$ 40), junto com seu nome e endereço. A assinatura dá direito a 4 números de *Novos Estudos*, embora nossa periodicidade seja quadrimestral (março, julho e outubro).

PARA A PUBLICAÇÃO DESTE NÚMERO, CONTAMOS COM A ASSINATURA SOLIDÁRIA DOS SEGUINTESS ASSINANTES

Antônio Meola Jr., Arlene A. Renk, Bráulio Cesar de Souza Lima, Carlos Alberto Ferreira Lima, Daltro Campos Gonzales, Delso Alencar Laranjeiras, Djalma Freire Borges, Emmanuel José Apple, Fernando Antonio Pereira, Geraldo Biason Gomes, João Evaldo C. Tavares, José Cunha de Oliveira, José Gustavo Vasconcelos, Luiz Antonio Machado da Silva, Maria Helena Wanderley, Maria Teresa Moreira Baltar, Mario Baldo, Nelson Penteado de Castro, Pedro Vicente Costa Sobrinho, Renato Antonio Leone, Rene Gertz, Ricardo Machado Ruiz, Ronai Pires da Rocha, Sônia Moreira, Steven Eriksen Binnie, Sylvio Aroldo D. Jantzen, Ubirajara Dorea Rebouças e Vilma de K. B. de Souza.

**NOVOS ESTUDOS CEBRAP**

ISSN 0101-3300

NOVOS ESTUDOS CEBRAP é uma publicação quadrimestral (março, julho, outubro) do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

CONSELHO EDITORIAL

Antonio Flávio de Oliveira Pierucci, Augusto Massi, Danielle Ardailon, Francisco de Oliveira, Gabriel Bolaffi, José Arthur Giannotti, Juares Rubens Brandão Lopes, Luiz Felipe de Alencastro, Márcio Suzuki, Mario Herminia Tavares de Almeida, Otacílio F. Nunes Jr., Pedro Paulo Pappovic, Ricardo Ribeiro Terra, Roberto Schwarz, Rodrigo Nunes, Ruth Corrêa Leite Cardoso.

DIRETOR RESPONSÁVEL

Francisco de Oliveira

EDITOR

Rodrigo Nunes

EDITOR-ASSISTENTE

Otacílio F. Nunes Jr.

SECRETARIA E DIVULGAÇÃO

Mariza Cabral

PRODUÇÃO GRÁFICA

Dêndy

FOTOCOMPOSIÇÃO

Bandeirante

FOTOLITOS

Fotaroço

IMPRESSÃO

Lia

Assinatura (4 números)

Brasil: 42 BTN

Exterior: US\$ 40 (incluído porte aéreo)

© Copyright Mundial CEBRAP — Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

Rua Morgado de Mateus, 615 — Telefone:

575-6799 — CEP 04015 — São Paulo, Brasil

Nº 27 — julho de 1990

AOS COLABORADORES

NOVOS ESTUDOS CEBRAP aceita propostas de artigos, mas todas as colaborações não encomendadas são submetidas ao Conselho Editorial, a quem cabe a decisão final sobre sua publicação. O Conselho Editorial reserva-se o direito de sugerir ao autor modificações de forma, com o objetivo de adequar os artigos às dimensões da revista ou ao seu padrão editorial e gráfico. As notas de rodapé e referências bibliográficas devem ser evitadas ou restritas ao mínimo indispensável. A publicação de um artigo não exprime endosso do Conselho de todas as afirmações feitas pelo autor.



O Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) é uma entidade privada, sem fins lucrativos, especializada em pesquisas, estudos e assessoria técnica no campo das ciências sociais.

DIREÇÃO

José Arthur Giannotti (presidente), Ruth Corrêa Leite Cardoso (coordenadora de pesquisa), Márcio Boer e Guillermo O'Donnell (coordenadores da administração), Lucía Massari (diretora administrativa).

CONSELHO DIRETOR E FISCAL

Antônio Ignácio Angarita da Silva, Carmen Sylvia Junqueira, Celso Lafer, João Yunes, José Arthur Giannotti, Leônicio M. Rodrigues Neto, Luiz Carlos Bresser Pereira, Manoel Tosta Berlinck, Maurício Segall, Melanie Forkas, Orlando Figueiredo, Oswaldo Herbster de Gusmão, Pedro Paulo Pappovic, Roberto Schwarz, Rubens Murillo Marques.

Tiragem desta edição: 3400 exemplares.

Capa: Carlos Fajardo (em homenagem a Willys de Castro)
Desenhos: Inês de Araújo, especialmente para esta edição

Ora, pacotes!

Otacílio F. Nunes Jr.

3

Entre destroços do presente

Davi Arriguicci Jr.

7

Entrevista com Hans Magnus Enzensberger

Martin Chalmers e Robert Lumley

29

O espírito da aldeia

Luiz Antonio de Castro Santos

45

A metamorfose da arribação

Francisco de Oliveira

67

As raízes do experimento ortodoxo chileno

Aníbal Pinto S.C.

93

Feminismo e pós-modernismo

Sabina Lovibond

101

Estado e burguesia agroexportadora na Primeira República

Boris Fausto

120

Experiência artística em Arnold Schönberg

Michael de la Fontaine

128

O mundo é um moinho

Paulo Venancio Filho

145

O fordismo está vivo no Brasil

Ruy de Quadros Carvalho e Hubert Schmitz

148

Opiniões opiniáticas e democracia

Albert O. Hirschman

157

Notas sobre as ciências sociais no Brasil

Renato Ortiz

163

Doze poemas para Kaváfis

Yánnis Rítsos — Tradução de José Paulo Paes

177

O Borges e o Jô

Rubens Rodrigues Torres Fº

189

FEMINISMO E PÓS-MODERNISMO

Sabina Lovibond

Tradução: Marcos Nobre

O termo "pós-modernismo" exerce fascinação imediata. Sugere que a "modernidade", paradoxalmente, já faz parte do passado; conseqüentemente, uma nova forma de consciência é chamada a se apresentar, adequada às novas condições sociais. Mas, como seria de se esperar, não nos é dito o que distingue essas novas condições ou a consciência que lhes é própria. No contexto da teoria política e cultural, as exposições do pós-modernismo tomam frequentemente como ponto de partida negativo a idéia de "Esclarecimento" (*Enlightenment*). Sendo assim, proponho-me a examinar, de um ponto de vista feminista, alguns exemplos recentes da polêmica anti-Esclarecimento e avaliar o seu significado. Usarei como fontes os escritos de três filósofos bastante conhecidos — Jean-François Lyotard, Alasdair MacIntyre e Richard Rorty —, contados entre os mais consistentes defensores dos argumentos e valores que caracterizam o pós-modernismo no âmbito da filosofia acadêmica¹. É inevitável, portanto, que minha resposta a seu trabalho seja também uma resposta ao quadro mais amplo que delinearei no interior dele. Isso não significa, entretanto, que eu acredite estar todo o pós-modernismo (sua variante filosófica, inclusive) encerrado nas páginas que escolhi estudar: o que se segue é, antes de mais nada, um relato de um momento específico de exploração textual.

Não resta dúvida de que os textos que escolhi revelam algumas preocupações comuns, sendo talvez a aversão à idéia de *universalidade* a que mais chama a atenção. O Esclarecimento traçou um quadro da raça humana como estando empenhada num esforço em direção à moral universal e à auto-realização intelectual, e, portanto, como sujeito de uma experiência histórica universal; postulava também uma *razão* humana universal que dava a medida para se avaliarem tendências políticas e sociais como "progressistas" ou não (sendo a meta da política definida como a realização prática da razão)². O pós-modernismo rejeita esse quadro, o que significa dizer: rejeita a doutrina da unidade da razão. Recusa-se a conceber a humanidade como um sujeito unitário empenhado na busca da perfeita coerência (em seu estoque comum de crenças) ou da perfeita coesão e estabilidade (em sua prática política).

Este artigo foi publicado originalmente no n° 178 da *New Left Review*, novembro/dezembro de 1989.

(a) Por que seria mais "natural" traduzir "Enlightenment" (ou seu contraparte germânico "Aufklärung") por "Iluminismo", "Ilustração" ou mesmo "Filosofia das Luzes"? Por sua fluidez, o espaço cultural brasileiro nos permite ainda lutar pela consolidação de padrões de tradução mais adequados. É isso que foi feito sucessivamente por F. de Souza Fernandes em sua tradução de "Respondendo à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?" (*In Kant, Textos Seletos, Vozes*, 1974) e por Guido Antonio de Almeida ao traduzir a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (Jorge Zahar Editor, 1985). Dado o espaço exíguo desta nota, remeto o leitor às explicações dos tradutores dos dois textos para justificar a opção aqui apresentada (N. do T.).

(1) Farei uso particularmente de J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, 1984, doravante *PMC* [no Brasil, *O Pós-moderno*, José Olympio, 1986]; A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*,

O ideal do consenso

Cada um de nossos filósofos ilustra, à sua maneira, a defesa pós-modernista do pluralismo: na moral, na política, na epistemologia. Todos se deixam atrair pela idéia de que a justificação ou "legitimação" são práticas cuja aceitação é determinada pela disposição de comunidades humanas históricas, particulares, em reconhecer isto e não aquilo como uma boa razão para que se faça ou acredite em alguma coisa; e todos eles associam "esclarecimento" com uma tendência a estabelecer comunicação entre esses cânones típicos de racionalidade e a fazer que possam ser interpelados a partir de um padrão único. E é esta justamente a objeção dos pensadores pós-modernos: questionam o mérito do consenso como ideal regulador do discurso. Trabalhar pelo consenso lhes parece uma política condenável por duas razões: primeiro, por ser historicamente ultrapassada; em segundo lugar, por ter sido desvirtuada ou sinistra em suas próprias pretensões.

A primeira objeção aparece frequentemente sob a forma de comentários triunfalistas acerca do fracasso do socialismo revolucionário no Leste. MacIntyre, por exemplo, destaca o marxismo como uma tradição política "exaurida" (AV, 244). Seguindo um veio similar, Lyotard argumenta que "a maioria das pessoas perdeu a nostalgia pela narrativa perdida" (qual seja, a idéia de uma humanidade que tende a uma condição de emancipação universal, cuja perspectiva confere sentido ao processo histórico) (PMC, 41). E ele relaciona a influência declinante dessas "grandes narrativas" com "o rearranjo do capitalismo liberal avançado [depois de 1960], [...] uma renovação que eliminou a alternativa comunista e valorizou o usufruto individual de bens e serviços" (PMC, 38).

A segunda objeção — a de que a busca do consenso ideal é desvirtuada — está expressa em argumentos que apelam para uma atitude mais compreensiva com relação à contingência e à particularidade de nossos "jogos de linguagem". Não que o pós-modernismo endosse a idéia de que o que é, é sacrossanto; muito pelo contrário, de fato, se tomarmos os casos de Rorty e de Lyotard: eles prezam a inovação em prol da própria inovação. Mas o pós-modernismo nega que a substituição de um "jogo" por outro possa ser avaliada segundo um padrão absoluto (por exemplo, como sendo ou não "progressista", no sentido fixado por uma concepção teleológica da história). A idéia é a de que, se a história não tem direção alguma (ou se não é mais possível pensá-la como tendo uma direção), qualquer nova configuração de jogos de linguagem que substitua a presente será tão "contingente" quanto a anterior; não estará nem mais distante nem mais próxima da "realização prática da razão (universal)".

Não surpreende, portanto, descobrir nesses textos uma tendência a descrições não-teleológicas da atividade discursiva. Rorty pretende transferir à conversação (*conversation*) o prestígio normalmente conferido à "investigação" (*enquiry*) (PhMN, 318); as reflexões de MacIntyre sobre a moralidade levam-no à conclusão de que a mitologia — a esfera de arquétipos narrativos com os quais uma cultura forma a identidade dos que a integram — está "no cerne das coisas" (AV, 201). Nem a "conversação" nem tampouco a "mitologia" são entendidas naturalisticamente, como se visassem a uma representação única e estável da realidade que pudesse merecer o nome de "verdade" num sentido que não fosse provisório ou contextual. E é esta caracterização negativa a mais adequada para os termos em questão, cujo papel é o de expor "um pós-modernismo do intelecto".

Londres, 1981, doravante AV; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980, doravante PhMN, e também "Pragmatism and Philosophy", in *Consequences of Pragmatism*, Brighton, 1982, republicado em Baynes/Bohman/McCarthy (orgs.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge (Massachusetts), 1987. É evidente que a tentativa de dar conta de um argumento complexo numa breve investigação está sujeita a incorrer em simplificações extremas; deve-se notar particularmente a referência de Rorty em PhMN à separação operada pelo Esclarecimento entre a ciência, de um lado, e a teologia e a política, de outro, como sendo "nossa herança cultural mais preciosa" (p. 333). O motivo principal de seu livro, entretanto, é a expressão da "esperança de que o espaço cultural deixado pelo desaparecimento da epistemologia [isto é, do compromisso de tornar comensuráveis todos os discursos] não seja preenchido" (p. 315), e isso é suficiente (tendo em vista nossos propósitos) para identificá-lo como um teórico anti-Esclarecimento. Os temas de *After Virtue* foram mais extensamente desenvolvidos no livro mais recente de MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, 1988.

(2) Uma expressão desse gênero de monismo intelectual pode ser encontrada em Kant, "Prefácio" a *Primeiros Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito* (in *The Metaphysical Principles of Virtue*, tradução de James Ellington, 1964, p. 5): "objetivamente falando, se não pode haver senão uma única razão humana, também não é possível haver várias filosofias, ou seja, só um único e verdadeiro sistema filosófico é possível, não obstante as várias e frequentemente contraditórias maneiras com que homens enfrentaram filosoficamente uma única e mesma proposição".

Mas o divórcio entre atividade intelectual e a busca do consenso ideal é importante demais para ser deixado nas mãos de duas ou três palavras bem escolhidas. Rorty, como veremos adiante, diz explicitamente que uma forma de vida que abandone a aspiração a uma verdade mais-que-provisória seria *melhor*, em termos culturais mais amplos, do que uma forma de vida que continue a buscar tal verdade. Lyotard, por sua vez, vai ainda mais longe: iguala aquela aspiração a "terror", acreditando que ela conduz inevitavelmente à supressão da diversidade ou "diferença" (PMC, 82). Ele chega ao ponto de conchamar a uma "guerra à totalidade", uma reafirmação do velho ensinamento liberal: se, em nome da ordem social, faz-se necessário colocar obstáculos à liberdade, nem por isso deve-se buscar cingir a multiplicidade de pensamentos e de práticas num único "organismo moral" ou num "todo significativo"³.

O vigoroso partidário desses textos nos autoriza a pensar o "pós-modernismo" como um *movimento* que se define pela referência (e pela reação) à modernidade. Não há, reconhecidamente, uma maneira única de expressar essa reação nos três autores⁴, mas eles se unem na oposição à exigência do Esclarecimento de que o que existe deva justificar-se perante um "tribunal da razão" intemporal. Segundo a visão deles, a justificação (ou legitimação) é sempre tópica e dependente do contexto; e a suplantação de um critério tópico de legitimidade por um outro deve ser vista não como uma aproximação de um critério último que transcenderia todo viés tópico, mas, no máximo, como o resultado de um autoquestionamento por parte de uma tradição particular.

Essa maneira de entender a legitimidade é apresentada algumas vezes como o (mais atraente) rival de uma concepção dita "platônica". O "platonismo" em questão é definido de acordo com uma única doutrina tomada do próprio Platão: a idéia de que a *verdade* vai além ou "transcende" nossos *critérios de verdade* habituais. Um traço recorrente da teoria pós-moderna é a defesa da idéia de que o platonismo, nesse sentido, é obsoleto, ou seja: não é mais possível acreditar numa verdade transcendente com que se possa medir a totalidade da realização intelectual humana até o presente momento e declará-la ainda insuficiente. E o ceticismo pós-moderno quanto a essa concepção de verdade se estende também ao método distintivo de investigação que Platão considerava nossa via de acesso ao conhecimento genuíno. Noutras palavras, esse ceticismo se estende à idéia do pensamento humano como processo *dialético*, processo que daria origem a um resultado positivo (um corpo de crenças perfeitamente estável porque impossível de ser corrigido) por meio da aplicação incansável de um método negativo (o método de chegar a um ponto em que não se pode mais avançar, método de eliminação da contradição).

Segundo a concepção dialética do conhecimento, esse resultado positivo marcaria o *fim* da investigação, o ponto em que o pensamento estaria em repouso, já que impossibilitado de continuar a progredir. Mas essa perspectiva já não é mais considerada com entusiasmo universal: tornou-se controversa. Somos levados, desse modo, a encarar como um mérito da "conversação" pós-moderna o fato de visar (em contraste com a dialética) não a seu próprio fechamento, mas a sua continuação mesma: oferece-nos a perspectiva de um futuro sem limites, animado algumas vezes por momentos de concórdia, em outras, pela "discórdia estimulante e fecunda" (PhMN, 318).

À reavaliação pós-moderna de nossas maneiras de lidar com o mundo objetivo, com a "realidade", corresponde um surpreendente desenvolvimento no tocante ao *sujeito* moral e cognitivo. Também aqui justifica-se historicamente, em

(3) Sobre "organismo moral", Cf. F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Londres, 1927, p. 177; e sobre "todo significativo", Cf. H.H. Joachim, *The Nature of Truth*, Londres, 1906, pp. 68ss.

(4) Lyotard, por exemplo, vê na experiência pós-moderna a "verdade" da experiência moderna (esta, diz ele, é parte da primeira, que herda a máxima: "suspeitar de tudo o que foi recebido", PMC, 79); em contraste, a posição de MacIntyre parece mais próxima da dos pós-modernistas no campo das artes e do *design*, onde a marca distintiva da escola encontra-se numa certa relação com o passado, uma reapropriação de formas tradicionais de expressão, combinada, no entanto, com uma argúcia histórica adquirida na passagem pela modernidade (Cf. Charles Jencks, *What is Postmodernism?*, Londres, 1986, p. 18).

alguma medida, a pecha de "platonismo" atribuída à concepção contra a qual se rebela o pós-modernismo. Pois Platão, na *República*, supõe que o progresso dialético da teoria em direção à perfeita coerência vai de par com uma tendência análoga à coerência na mente daquele que investiga. Na medida em que a prática da dialética fortalece minha compreensão intelectual da verdade e do bem, sou levado a fazer uma imagem de mim mesmo como avançando na direção da perfeita integração mental, ou seja, como avançando em direção a uma condição em que nenhum acesso emocional súbito, nenhum aspecto que não tenha sido submetido a prévio exame, pode perturbar a ordenação das minhas crenças e valores.

Liberdade positiva

Desde sua invenção, esse ideal da subjetividade integrada ou "centrada" esteve ligado ao ideal da *liberdade individual*. Mas a liberdade prometida não é o estado meramente negativo de ausência de barreiras exteriores — a "liberdade da espontaneidade" que Hume, por exemplo, via como a única liberdade a que podemos inteligivelmente aspirar. Trata-se antes de uma "liberdade positiva" (conhecida também como "autonomia") e resulta do fato de se alcançar um estado da mente em que as decisões ou determinações emanadas do *verdadeiro* sujeito (o sujeito *qua* exemplo de coerência e de estabilidade ideais) não podem ser subvertidas por impulsos ou "paixões" recalcitrantes⁵. Ser livre, nesse sentido, significa emancipar-se da influência de crenças e desejos que nosso juízo crítico condena como irracionais.

A conclusão lógica dessa linha de argumentação é a de que a liberdade só pode ser atribuída sem restrições àqueles cujo potencial racional tenha sido plenamente realizado, ou seja, somente a um ser racional perfeito. Os outros (e isto inclui a todos nós, já que é de se esperar que, em graus diversos é verdade, não tenhamos ainda alcançado o ideal) podemos experimentar um sentimento subjetivo de liberdade em nossas ações, mas se continuarmos a nos desenvolver intelectualmente estamos destinados um dia a perceber (tardiamente) a relativa não-liberdade de nossos padrões atuais de comportamento.

Podemos também contar entre os componentes da concepção do Esclarecimento a esperança da realização da liberdade positiva pela eliminação de todos os obstáculos contingentes (isto é, não-racionais) que atravancam nosso pensamento e nossas ações. O "sujeito centrado" clássico era livre por não estar mais à mercê do assalto inopinado das paixões e das inclinações (*appetite*); analogamente, o sujeito moderno é livre em virtude da libertação dele ou dela da influência das forças sociais que ele/a não compreende e, portanto, não lhes pode resistir. O marxismo, por exemplo, encoraja-nos a trabalhar em favor dessa liberdade através da compreensão (*insight*) progressiva da ordem capitalista e da ideologia que lhe é correspondente; o feminismo — durante algum tempo ao menos — convidava-nos (a nós, mulheres) a examinar nosso comportamento e nossas vidas íntimas em busca de sinais de ajustamento a uma cultura rancorosa em relação às mulheres, de maneira a que fôssemos capazes de superar gradualmente a *auto-aversão* advinda do ajustamento a essa cultura. (Tal era a idéia subjacente à "conscientização" (*consciousness-raising*).)

A longa marcha em direção à autonomia por meio da eliminação progressiva de nossa imbecilidade (ou, mais precisamente, por nos tornarmos cada vez me-

(5) Sobre essa caracterização da liberdade como "positiva" e "negativa", Cf. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", no seu livro *Four Essays on Liberty*, Londres, 1969.

nos suscetíveis à determinação externa) pode ser resumida na palavra “transcendência”. No contexto político e moral, tal como no epistemológico, “transcender” significa ir além. A busca de uma subjetividade completamente integrada assume a forma de uma tentativa de nos colocarmos acima de nossas limitações mentais atuais.

Nos últimos anos, essa idéia correlata de transcendência tem atraído uma atenção hostil. A hostilidade provém em parte das críticas pós-modernistas ao Esclarecimento, que apontaram — com justeza — para uma conexão dessa idéia com a de “razão universal”. (Se busco colocar-me acima da compreensão tópica ou parcial das coisas, é de se supor que eu esteja visando a uma compreensão integral, imparcial ou universal.) É como MacIntyre caracteriza, em termos decididamente condescendentes, aquela última palavra ao estilo da autonomia moral do Esclarecimento, o *Übermensch* nietzschiano ou “homem que transcende” (AV, 239): isolado, absorto, “carente de relacionamentos e atividades”, esse indivíduo necessita claramente do concurso de um trabalhador social da psiquiatria.

Interessa-nos, entretanto, o fato de a crítica da transcendência como ideal moral começar a ser ouvida nas hostes feministas. Argumenta-se que a filosofia ocidental, desde os primórdios, delineou esquemas imagéticos sucessivos com o fito de adaptá-los a uma única visão: a do *homem*, o representante normal ou completo da espécie, destacando-se sobre um pano de fundo composto pela mera “natureza”, simbolizado consistentemente pela *mulher* ou pela feminilidade. Os guardiões platônicos emergem da caverna — aparentada ao útero — do “senso comum” em direção à luz clara do conhecimento; os cidadãos de Hegel atingem a maturidade quando deixam para trás o mundo obscuro e privado da família, presidida pelo gênio da Mulher. Em suma, a passagem da natureza para a liberdade — ou, em outros termos, da “heteronomia” para a “autonomia” — foi representada como um afastamento do homem das cercanias femininas, encapsuladas, onde tem início a vida⁶. Chegamos com isso a um ponto de aparente convergência entre o feminismo e o pós-modernismo: ambos tomam distância frente a um dos elementos fundamentais do ideal do Esclarecimento. É hora de mudar de direção e passar a considerar, à luz das preocupações feministas, em que medida essas duas tendências podem convergir para uma relação amigável.

Tradição e modernidade

Provavelmente uma das primeiras coisas que nos vem à cabeça no curso de uma reflexão histórica sobre o feminismo é a de que é um movimento tipicamente *moderno*. A emergência da igualdade social como um objetivo político prático pode ser vista como um elemento da complexa sequência de acontecimentos que levaram a tradição a produzir, ao longo dos séculos, um modo de vida (*way of life*) profundamente *não-tradicional*: a “modernidade”, num sentido semitécnico da palavra (o sentido que denota um período histórico).

Condições modernas são aquelas criadas pelo progresso tecnológico e pela expansão permanente do comércio entre as nações. Condições que desenraizavam as pessoas das antigas comunidades e as obrigavam a negociar sua sobrevivência num “mercado livre” capitalista. Um texto-chave para o desenvolvimento dessa idéia de modernidade é a famosa descrição de Marx e Engels do caos e da anarquia da vida sob o capitalismo — uma descrição compensada, entretanto, pe-

(6) Sobre essa leitura da República, VII, v. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, 1985, pp. 243ss; para uma reconstrução mais global da idéia de masculinidade como transcendência, v. Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londres, 1984.

la visão positiva que tinham da velha ordem econômica como trazendo em seu ventre uma nova ordem⁷. De acordo com essa concepção, o "colapso de todas as relações fixas, enrijecidas" descortina para a humanidade a oportunidade histórica — representada em primeira instância pela classe trabalhadora industrial — de assumir o controle de sua existência coletiva através da revolução. Em termos marxistas clássicos, o proletariado urbano possui as qualificações necessárias para o papel por estar constituído por seres humanos *modernos*, homens (e também, embora isto seja problemático, mulheres)⁸ que foram forçosamente emancipados de modos de vida tradicionais, e, com isso, da perspectiva limitada de seus ancestrais camponeses. Graças à formação de uma tal classe, o horror da modernidade traz também consigo uma promessa: *cedo ou tarde, a autoridade arbitrária deixará de existir*. Quem quer que se sinta atraído por essa promessa está ainda preso ao modo de pensar do Esclarecimento. A resposta de Marx e Engels demonstra uma simpatia pela recusa do Esclarecimento em atribuir qualquer força moral ou intelectual à tradição enquanto tal.

É difícil imaginar como alguém pode se dizer feminista sendo indiferente à promessa moderna de uma reconstrução social. De um ponto de vista feminino, a "tradição" (para dizer o menos) tem um registro histórico nem um pouco invejável. Pois é na área das relações sexuais que os "valores tradicionais" (casamento, domínio doméstico, vida familiar saudável) têm se mostrado os mais resistentes à mudança. É provável que nenhum outro traço do cenário pré-moderno persista tão tenazmente quanto a dominação masculina, o sistema de classes estando construído sobre a base da diferença sexual biológica; é certo que a idéia de um tempo em que conceitos como "esposa" ou "marido" (com toda a atmosfera moral que evocam) serão tão obsoletos quanto "vilão" ou "senhor feudal" é suficiente para começar a abalar esse tipo de mentalidade. Mais que isso, se considerarmos sem preconceito as implicações de gênero (quero dizer, masculinidade e feminilidade como construções culturais) do repúdio "moderno" ao privilégio ilegítimo, podemos concluir que esse desenvolvimento faz parte do todo; e, sendo assim, segue-se que as feministas têm pelo menos o mesmo direito que o resto do mundo de considerar o "projeto da modernidade", nas atuais circunstâncias, como inacabado⁹.

É o caso, então, de sugerir que o projeto esgotou-se, que foi perdido o momento de reconstruir a sociedade em termos racionais, igualitários? Para quem se encontra na base de uma ou mais estruturas de poder existentes (gênero, raça, classe capitalista...) seria mais que natural sentir uma pontada de frustração ante essa notícia. Mas não seria o caso também de *suspeitar*? Como pode alguém me pedir para dizer adeus às "metanarrativas emancipatórias" se minha própria emancipação é ainda um assunto pendente e incerto?

Focalizemos ainda uma vez a idéia de "razão universal" e os seus recentes questionamentos. Entre as feministas, dissemos, as questões foram suscitadas por uma percepção da conexão histórica entre ideais racionalistas e crença numa oposição hierárquica de "mente" e "natureza", sendo esta oposição, por sua vez, associada a um desprezo pela "imanência", pela finitude e pelo estado de confusão da existência corpórea em geral ("essa espécie de pesos de chumbo que são da família do mutável", como escreveu Platão)¹⁰. Nessa análise, a retórica do Esclarecimento acerca da "emancipação", da "autonomia" e congêneres é cúmplice numa fantasia de evasão da condição corpórea¹¹; esta fantasia está entre as mais gritantes aberrações já produzidas pela cultura européia e qualquer filosofia que a combata tem grandes chances de se investir de uma força crítica considerável.

(7) Marx e Engels, "Manifesto do Partido Comunista", in Karl Marx, *The Revolution of 1848, Political Writings*, vol. 1, editado por David Fernbach, NLR/Pelican, Harmondsworth, 1973, p. 30: "A era burguesa distingue-se das anteriores pela revolução contínua dos meios de produção, pela perturbação constante das condições sociais, pela permanente incerteza e agitação. Dissolvem-se todas as relações fixas e cristalizadas, com seu rol de concepções e idéias secularmente veneradas; e todas as novas relações tornam-se antiquadas antes mesmo de enrijecerem. Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado". Marshall Berman prossegue essa análise em profundidade em *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Verso, Londres, 1982, cap. 11 [edição brasileira, *Tudo o que é Sólido Desmancha no Ar: a Aventura da Modernidade*, Companhia das Letras, 1986].

(8) Para uma revisão desse problema, cf. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, 1983, cap. 4. Discussões mais polémicas em torno das deficiências das abordagens marxistas ortodoxas da "questão feminina" podem ser encontradas em Christine Delphy, "The Main Enemy", em seu livro *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, traduzido e editado por Diana Leonard, Londres, 1984; v. também Heidi Hartmann, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", in Lydia Sargent (org.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, Londres, 1981.

(9) Cf. Jürgen Habermas, "Modernity — An Incomplete Project", in Hal Foster (org.), *Postmodern Culture*, Londres, 1985.

(10) *República*, VII, 519ab.

(11) A exposição dessa fantasia foi uma das ocupações da reflexão feminista sobre a pornografia. Cf. Susan Griffin, *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*, Londres, 1981.

De fato, a teoria feminista deve muito aos esforços da filosofia ao longo do último século (e ainda mais para trás) para "naturalizar" a epistemologia, ou, em outras palavras, para representar a atividade que denominamos "investigação" como parte da história natural dos seres humanos. Pois as análises naturalistas ou materialistas das instituições produtoras de saber (escolas, universidades, a "república das letras" ampliada) tornaram possível expor os papéis desiguais desempenhados por grupos sociais diferentes na determinação dos padrões de julgamento¹². Foi assim que revelaram o cunho ideológico dos sistemas de valores que antes eram tomados por objetivos ou universalmente válidos (considere-se, por exemplo, o crescente ceticismo em relação aos cânones acadêmicos de "excelência" (*greatness*) em literatura). O feminismo pode se beneficiar, tanto quanto qualquer outro movimento radical, da percepção de que nossas idéias de mérito pessoal, técnico ou artístico, ou de inteligibilidade e rigor na argumentação, não "caem do céu", mas são mediadas por um processo quase interminável de aprendizado e adestramento social.

Tudo isso parece demonstrar o potencial crítico de um conceito de "razão" tópico ou plural, corroborando sua pretensão à confiança das feministas. Mas antes de passarmos a conclusões, seria melhor examinarmos mais de perto as maneiras pelas quais a teoria pós-modernista põe em funcionamento essa concepção. No restante deste texto, introduzirei três temas que me parecem distinguir qualitativamente o pós-modernismo; e, para cada um deles, apontarei razões para se pôr em dúvida se o pós-modernismo pode ser adotado pelo feminismo como um aliado teórico. A fim de facilitar a exposição, darei rótulos aos meus três temas pós-modernistas: "pluralismo dinâmico", "pluralismo estático" e "pluralismo de inclinação".

Ao iniciar nossa investigação, devemos ter em mente que não há nada na reflexão comunista (*communitarian insight*) per se (quero dizer, na idéia de que padrões de julgamento são condicionados histórica e culturalmente) que possa explicar a hostilidade pós-modernista à concepção do consenso ideal. É possível considerar o caráter perspéctico das pretensões de conhecimento (*knowledge claims*) e, ainda assim, entender a investigação como uma tentativa de fazer com que se comuniquem todas as "perspectivas" da realidade, de maneira a construir um corpo de idéias, um sistema de valores a que se possa ter acesso independentemente do ponto de partida. Esta não é senão a "viva esperança" que animou as teorias sistemáticas do conhecimento de Platão a C.S. Peirce e ainda além¹³; e nada indica ser óbvio que tais teorias, ao operarem uma virada naturalista, estejam obrigadas a renunciar ao postulado kantiano do "interesse da razão", que nos dá um quadro da realidade como sistema único e unificado¹⁴. De fato, não há motivo para que uma epistemologia naturalista não interprete segundo os seus próprios termos — quais sejam, a referência à idéia reguladora de uma *cultura humana* única e unificada — a metáfora kantiana do "ponto imaginário", além dos limites da experiência, para o qual parecem convergir todas as linhas da atividade racional¹⁵.

Chamar esse ponto de "imaginário" significa simplesmente registrar a irrelevância (de um ponto de vista epistemológico) das preocupações acerca de quando (e se) podemos esperar atingir realmente o objetivo da investigação. Prosseguindo por um momento num veio kantiano, podemos dizer que, apesar de a teoria (tal como a moralidade) ser impossível se as "máximas" subjetivas não tivessem apelo universal, ainda assim o esforço teórico (tal como o esforço moral) é essencialmente não-contratual: ou seja, você não está empenhado num esforço teórico nem tampouco num esforço moral se você condicionar sua contribuição

(12) "Naturalista ou materialista": há na teoria do conhecimento um espectro de posições nascidas do fracasso da busca cartesiana da certeza. Num dos pólos do espectro — o pólo "positivista", por assim dizer — temos (por exemplo) a visão de W.V. Quine da "[e]pistemologia, ou algo semelhante, com direito a figurar simplesmente como um capítulo da psicologia e, com isso, da ciência natural", juntamente com sua afirmação programática de que "buscamos uma compreensão da ciência como uma instituição ou processo no mundo" (cf. "Epistemology Naturalized", in *Ontological Relativity and Other Essays*, Nova York, 1969, pp. 82 e 84); no outro pólo, o "crítico", temos uma variedade de concepções que tomam o programa acima num sentido político, investigando as relações de poder ocultas que subjazem não apenas à ciência (natural), mas a tudo a que se assigna o título honorífico de "saber". "Naturalismo epistêmico" pode funcionar como um termo guarda-chuva que abriga todo esse espectro de posições; "materialismo epistêmico" provavelmente serviria melhor a uma subdivisão referente àqueles que procuram aplicar o método marxista do materialismo histórico aos processos em questão. (Embora o marxismo não esgote as opções subversivas, que não podem mais ser reunidas integralmente sob o nome de "crítica", como bem testemunham as obras de Nietzsche e de Foucault.)

(13) Sobre a posição de Peirce, v. "How to Make our Ideas Clear", in *Collected Papers*, vol. V, Cambridge, Massachusetts, 1954, p. 268: "todos os seguidores da ciência são animados por uma viva esperança de que o processo de investigação, desde que bem conduzido, trará uma certa solução para cada questão a que for aplicado [...]. Essa grande esperança está corporificada na concepção da verdade e da realidade".

(14) *Crítica da Razão Pura* [no original kantiano, a expressão está em latim, *focus imaginarius*, colocada entre parênteses após a palavra "idéia" — N. do T.].

à garantia de que todas as outras contribuições necessárias ao êxito do exercício estarão efetivamente disponíveis. Estamos lidando, aqui, com o equivalente epistêmico de um artigo de fé, um compromisso de persistir na busca de um solo comum com outros: algo que não pudesse ser abandonado, sob pena de se cair na "aversão à razão e à humanidade"¹⁶.

"Pluralismo dinâmico"

No entanto, tão logo a concepção racionalista da investigação é apresentada como um *programa de ação* (uma idéia já implícita nos "interesses" da razão em Kant), torna-se presa fácil da interpretação psicológica: pode ser vista como a expressão de um determinado temperamento ou feitio. E é nesse território psicológico que a tendência que chamei de "pluralismo dinâmico" lança seu desafio. Lyotard é um bom exemplo disso, já que sua tese sobre o eclipse das "grandes narrativas" desenvolve-se numa série de sugestões mais ou menos explícitas acerca da saúde mental pós-moderna.

Como vimos, Lyotard acredita que o ideal do Esclarecimento de um "consenso passível de revisão que governa o conjunto dos jogos de linguagem jogados por uma comunidade" perdeu sua força na imaginação coletiva (PMC, 65). Atualmente, diz ele, o principal motor da atividade intelectual é a esperança de nos beneficiarmos do "potencial de desempenho" de um "maquinário material e conceitual complexo", cujos usuários, entretanto, "não dispõem de nenhuma metalinguagem ou metanarrativa para formular o objetivo final e o uso correto desse maquinário" (PMC, 52). Nessas condições, a exigência racionalista de *legitimação* de um suposto "conhecimento" dá lugar a uma busca ilimitada de inovação discursiva ou "paralogia"¹⁷. Consequentemente, toda convicção remanescente de que o pensamento tem um *propósito* abrangente, uma destinação que lhe faculte a quietude, tem de ser vista como um sinal de adaptação imperfeita à pós-modernidade. A consciência pós-moderna autêntica é experimental, combativa, "severa": "nega a si mesma o consolo das boas formas, o consenso de um gosto que permita partilhar coletivamente a nostalgia do inatingível" (PMC, 81).

O pós-modernismo, segundo Lyotard, é uma extensão do modernismo na medida em que ambos procuram articular a experiência de um mundo desordenado, sem rumo, uma experiência composta de prazer e de dor, conduzida sob o brilho ofuscante da extravagância *high-tech*, que, como o sublime kantiano, força a imaginação¹⁸. Mas as duas posições diferem quando se trata de saber qual o tipo de consciência adequado a (ou digno de) tais condições. O modernismo permanece nos limites do "projeto do Esclarecimento" na medida em que vê o domínio cognitivo da modernidade como um passo na direção de seu *término* (através de uma imposição coletiva da forma ao caos, tal como na teoria marxista da revolução)¹⁹. O pós-modernismo, por sua vez, quer-nos, romanticamente, mergulhados no turbilhão, sem que tenhamos por meta emergir em *terra firme*.

Como as leitoras feministas responderiam à pecha de "nostalgia" atribuída às idéias racionalistas? Na consideração desse problema pode ser útil recorrer à evidência histórica: examinar a formação da sensibilidade tal como apresentada nos textos pós-modernistas mais significativos. Se seguirmos as pistas dadas por alguns comentários respeitáveis de Lyotard²⁰, podemos nos acercar do espírito anti-Esclarecimento através dos escritos de Nietzsche, talvez o crítico mais severo

(15) *Ibidem*, A644/B672 [o texto platônico diverge consideravelmente da versão aqui apresentada — N. do T.].

(16) Platão, *Fédon*, 89d.

(17) PMC, 65-66. Este tema ecoa no relato de Rorty sobre as forças motrizes do discurso pós-epistemológico, que inclui uma referência a "homens individuais de gênio que pensaram algo novo" (PhMN, 264).

(18) PMC, 77. Cf. Kant, *Crítica do Juízo*, § 23.

(19) Cf. Perry Anderson, "Modernity and Revolution", in *New Left Review* 144, p. 113, uma passagem que, por acaso, contém um útil corretivo à tendência de se confundir eliminação da contradição com supressão da diferença. (Uma resposta mais extensa à objeção de que o discurso que visa à verdade (universal) busca necessariamente uma "unificação coercitiva da multiplicidade de pontos de vista" pode ser encontrada em Peter Dews, *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso, Londres, 1987, pp. 220ss. A passagem citada está na página 222.)

(20) PMC, 39. Por razões de espaço, omiti a discussão da divergência necessária de Lyotard e Nietzsche no que se refere à pretensão de que "a justiça enquanto um valor não é nem ultrapassada e muito menos suspeita" (p. 66). Não acho que isso seja necessariamente um obstáculo à compreensão do argumento geral, pois a idéia de que a justiça deva ser salva recebe um tratamento muito mais negligente em PMC do que a idéia de que a universalidade deve ser descartada.

do "idealismo" em geral, no sentido da crítica a uma disposição de comparar o mundo real com sua contrapartida ideal, constatando com isso as deficiências do primeiro. É essa disposição que, nos termos de Nietzsche, constitui o "nihilismo", tendência que ele caracteriza, num nível mais intuitivo, como uma enfermidade transmitida à civilização européia através do impacto combinado do platonismo e do cristianismo. Tão "interessante" quanto possa ter se tornado a humanidade em virtude dessa enfermidade²¹, Nietzsche pretende que seu pensamento ganha significação histórica e universal por trazer-nos ao limiar da convalescença, da passagem à "segunda inocência" da ausência de Deus. Mas não se atinge assim tão facilmente essa condição "sem Deus", como poderiam pensar muitos livres-pensadores. "Eles estão longe de ser espíritos livres", observa Nietzsche a respeito dos positivistas seus contemporâneos, "pois eles ainda têm fé na verdade"; um ceticismo mais resolutivo levaria à descoberta de que "as verdades humanas [são em última instância] apenas os seus erros irrefutáveis"²².

A crítica nietzschiana da verdade pode parecer à primeira vista dirigida essencialmente contra os adeptos da epistemologia fundada em bases empíricas (isto é, àqueles que acreditam que o conhecimento repousa no estabelecimento de proposições indubitáveis porque puramente experimentais). Mas, de um ponto de vista mais abrangente, constatamos que Nietzsche é igualmente devastador no que diz respeito a uma maneira alternativa de "ter fé na verdade", qual seja, aquela presente na prática da dialética e (consequentemente) nas modernas teorias sistêmicas (*coherentist*) do conhecimento. De fato, Nietzsche vê no método de argumentação inaugurado por Sócrates e Platão a chave psicológica para todas as manifestações subsequentes de racionalismo. Pois o modo de pensar socrático assume a possibilidade (e a necessidade) da eliminação do conflito através da gradual convergência das partes num único ponto de vista estável. Esse modo de pensar trouxe consigo desde sempre um estigma plebeu: a eliminação do conflito é um objetivo atraente sobretudo para aqueles que esperam ser derrotados no conflito, ou seja, os fracos. "Onde quer que a autoridade ainda faça parte do uso comum, sem estar obrigada a 'apresentar razões', mas emitindo ordens, o dialético é uma espécie de bufão [...]. Escolhe-se a dialética quando não se dispõe de outro expediente [...]. A dialética não pode ser mais que um último recurso desesperado para aqueles que já não têm mais nenhuma outra arma [...]. Eis porque os judeus são dialéticos"²³.

Na concepção de Nietzsche, o racionalismo permanece fiel às suas origens na vontade de potência dos despossuídos; trai sua linhagem ao pretender transpor o conflito da liça (ou da arena do espetáculo) para a argumentação governada por regras, onde o pobre-diabo (por sua condição social ou porte físico) conserva uma esperança de vitória. Esse desejo basta para caracterizá-lo como um aliado natural dos movimentos democráticos do mundo moderno, pois o objetivo desses movimentos é subverter as condições sociais que Nietzsche veria como necessárias à expressão de uma "ordem hierárquica necessária", ou seja, eles pretendem eliminar as diferentes formas de relação de classe e, com isso, as diferentes formas de exploração ou de expropriação. (Numa outra linguagem: tentam desenhá-las, com rigor ainda maior, uma ordem social em que seja possível ter como expectativa que todas as pessoas racionais participem voluntariamente, um "reino dos fins" onde todo obstáculo tradicional à participação — seja ele formulado em termos de classe, religião, raça, ou sexo — vai sucessivamente opondo resistência e sendo eliminado). Em suma, a verdade como ideal regulador é invenção de mentes socialmente inferiores. Esse ideal tem origem no *ressentimento* da raça

(21) Cf. Nietzsche, *Genealogia da Moral* (doravante *GM*), 2a. Dissertação, § 16 [tradução brasileira de Paulo César Souza, Brasiliense, 1987].

(22) *GM*, 3a. Dissertação, § 25; *A Gaia Ciência* (doravante *GS*, § 265) [a referência correta para a *Genealogia* é § 24, e para a *Gaia Ciência* é Livro V, aforismo 344. No último caso, a versão aqui apresentada diverge em muito do texto de Nietzsche — N. do T.].

(23) *Crepúsculo dos Idoles*, "O Problema de Sócrates", § 6.

— o gênio sinistro que a guia quando induz a que os “naturalmente bons” sintam-se mal consigo mesmos. No momento em que a humanidade se deixa enredar na “busca da verdade”, desliza para uma definição de virtude intelectual em termos de um vício de oposição inventado pela ralé como instrumento de guerra psicológica contra aqueles que lhes são “superiores”: o vício de contradizer-se, ou o vício do compromisso (involuntário, sem dúvida, mas por isso mesmo revelador do grande poder intimidatório do método dialético) com a apresentação de proposições do tipo “P” ou “não-P”. (Note-se a ousadia de Nietzsche em sugerir que a contradição de si mesmo não é um erro em sentido eterno ou absoluto; ele insiste no fato de terem sido *seres humanos* — e uma categoria particular dentre eles — os inventores da coerência como critério de avaliação de processos de pensamento.)

Nietzsche e o Esclarecimento

Também Nietzsche sonha superar a “modernidade” em toda a sua feiúra anárquica. Imagina, no entanto, que essa realização será não a das ambições políticas do Esclarecimento, mas a cura da “enfermidade” dos ideais do Esclarecimento: verdade, razão, moralidade (os sucessores modernos de “Deus”). Nietzsche inclui sob o rótulo de “modernidade” todas as tendências igualitárias dos últimos séculos na Europa: liberalismo, socialismo e também o feminismo. Noutras palavras: o feminismo é visto por ele como um componente do programa político racionalista. E, de fato, é uma visão que pode ser partilhada por muitas feministas²⁴. Essa concepção poderia ser resumida na idéia de que o feminismo, em suas versões utópicas pelo menos (opostas às versões ferozes e belicosas, que, naturalmente, lhe são igualmente essenciais), aspira ao *fim da guerra entre homens e mulheres*, substituindo-a pela transparência comunicativa ou veracidade.

É sabido que toda expressão de reação moral à guerra é, para Nietzsche, “um sintoma da vida em declínio”²⁵; mas talvez não haja uma instância da vida em que o racionalismo e o pacifismo provoquem maior aversão do que na da sexualidade²⁶. Neste ponto, a convicção de Nietzsche é tal que lhe sugere a existência de uma conexão íntima, quase-conceitual, entre a idéia de uma emancipação das malhas da razão, por um lado, e a idéia de colocar um ponto final no feminismo, por outro. Essa conexão é mediada pelo conceito de virilidade: qualidade supostamente presente num amor pelo “perigo, guerra e aventuras”, uma recusa em “compactuar, em deixar-se prender, purificar, castrar” (GS, § 377). É necessário compreender essa afirmação não apenas em seu sentido evidente, mas também num sentido epistemológico. Num mundo sem verdade — onde foi abolido o contraste entre “realidade” e “aparência” — a interpretação da experiência é ela mesma um campo para a invenção, para arriscar gestos e atos sem nenhuma garantia de confirmação (isto é, sem a segurança da incorporação num *corpus* teórico estável e compartilhado). A atividade cognitiva de uma humanidade futura (e melhor) não será a da supressão da individualidade e da sensualidade (o “falso eu privado” do regime sistemático), mas a subordinação destas à vontade soberana.

De agora em diante, senhores filósofos, ponhamo-nos em guarda contra a antiga e perigosa ficção conceitual que postula “um sujeito do conhecimento puro, abúlico, intemporal e insensível à dor”, ponhamo-nos em guarda contra os tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade abso-

(24) “Muitas”, não todas: é óbvio que essa concepção choca-se frontalmente com as pretensões de um “feminismo da diferença”. Acho que a reflexão sobre a diferença sexual pode permitir o trabalho intelectual e político, mas me inclino a acreditar que “a glorificação do caráter feminino traz consigo a humilhação de quem o possui” (Theodor Adorno, *Mínima Moralidade*, Verso, Londres, 1974, p. 96). Não será possível, no entanto, argumentar em favor dessa posição no presente momento.

(25) Cf. GM, § 25: “A preponderância dos mandarin significativos que há algo errado, como também o indica o advento da democracia, dos tribunais internacionais em lugar da guerra, da igualdade de direitos para as mulheres, da religião da compaixão e dos demais sintomas da vida em declínio”. Esses traços de seu pensamento devem ser sempre lembrados contra aqueles que sustentam — justamente, é preciso dizer — não ser Nietzsche um grosseiro profeta da agressão, que a “vontade de potência” não é sede de sangue (cf. Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism: Poststructuralism and Law*, Oxford, 1984, pp. 200ss). É certo que a tagarelice dos futuristas italianos acerca da “Guerra, única higiene” foi extremamente vulgar, mas, no fim das contas, permanece o fato de que, para Nietzsche, é sinal de pobreza espiritual tomar a guerra, a injúria e a exploração como aviltamentos do ponto de vista da perfeição do mundo.

(26) *Ecce Homo*, “Porque escrevo livros tão bons”, § 5: “Foi ouvida minha definição do amor? É ela a única digna de um filósofo. Amor: em sua forma, guerra; na base, o ódio mortal entre os sexos”.

luta", "conhecimento de si": tudo isso exige que imaginemos um olho absolutamente inimaginável, um olho sem foco preciso, que supõe ausentes as forças ativas e interpretativas por meio das quais ver se torna ver *algo*; exige-se do olho algo absurdo e desprovido de sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, *apenas* um conhecer perspectivo; e quanto *maior* o número de afetos que podem falar de uma coisa, quanto *mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para observar uma coisa, tanto mais completo será o "conceito" que teremos dela, a nossa "objetividade". Mas eliminar inteiramente a vontade, suspender todos os afetos sem exceção: supondo-nos capazes de fazê-lo, não significaria isso *castrar* o intelecto? (GM, 3a. Dissertação, § 12)

Fiel à idéia de que a busca de uma visão da realidade impessoal ou "desprovida de eu" significaria a "castração" do intelecto, Nietzsche descreve seu trabalho como "inimigo, em suma, de todo *feminismo* europeu (ou idealismo, se preferem ouvir assim)"²⁷, e fala de sua "fé numa Europa mais viril"²⁸. "Feminismo" não é, portanto, apenas o nome de um movimento político contemporâneo (embora Nietzsche dedique-se longamente ao tema da emancipação feminina nos termos do mais raivoso lugar-comum)²⁹, mas é também um dístico da impotência mental embutida (assim pensa Nietzsche) na escravidão do pensamento a ideais reguladores como verdade, realidade e bondade. O pensamento *se emascula*, argumenta Nietzsche, tão logo consinta ser "posto em suspenso" (*à la* Goethe) pelo objetivo sempre retrógrado de uma condição perfeitamente estável em que possa encontrar a quietude.

Os motivos que me levaram a introduzir Nietzsche na discussão não foram puramente negativos. Não pretendo ridicularizar sua versão do significado psicológico do racionalismo epistemológico e político, sua interpretação do empreendimento racionalista como desejo da eliminação do conflito e das relações arbitrárias de comando. Quero simplesmente sugerir que levemos a sério a compreensão que tem Nietzsche de sua própria obra (qual seja, a de uma contribuição para a superação do "feminismo") e que mantenhamos, como feministas, um atitude crítica adequada ao ressurgimento de um dos temas centrais de Nietzsche na filosofia contemporânea: o da suplantação da "modernidade" por uma forma *mais vigorosa*, menos frouxa, de subjetividade³⁰.

Devo salientar que o fato de apontar o caráter fálico ou de "protesto masculino" da filosofia de Nietzsche e da teoria pós-modernista em suas versões mais claramente nietzschianas não significa uma preparação para o argumento de que os valores desprezados por essa tradição mereçam ser reconduzidos a uma posição de destaque *porque* "femininos" e, como tais, bons. Não pretendo sugerir que a compreensão do que é "feminino" exija que nos debrucemos sobre Nietzsche mais do que sobre qualquer outro dos que fornecem munição à ideologia do gênero dominante (*dominant ideology of gender*). Em lugar disso, sugiro que a leitura da teoria pós-modernista deva estar atenta aos sinais de indulgência presentes numa certa *fantasia* coletiva da ação ou da identidade masculinas. Se virarmos contra os nietzschianos seu dileto método genealógico, poderemos perguntar: *quem* pensa ser humilhante ver-se flagrado numa atitude de "nostalgia pela unidade perdida" ou de ansiar por um mundo de sujeitos humanos suficientemente "centrados" para que possam se comunicar e se entender uns aos outros?³¹

(27) Aurora, "Prefácio", § 4 [Rubens Rodrigues Torres Filho prefere traduzir alemão *Feminismus* por "afeminamento" (in *Os Pensadores*, vol. 32, Abril Cultural, 1974). Parecem óbvias as razões pelas quais essa alternativa foi vedada à tradução — N. do T.].

(28) GS, § 362; e GM, 3a. Dissertação, § 27, onde a afirmação de que "de agora em diante a moral caminha para o seu declínio" está referida à mesma perspectiva histórica.

(29) Cf. *Além de Bem e Mal*, §§ 231-239.

(30) No discurso nietzschiano dos dias atuais o tema da "hostilidade ao feminismo" foi reprimido, como já seria de se esperar. Mas esse material reprimido retorna em contextos em que esteja em causa o projeto de legitimação do Esclarecimento. Um exemplo disso nos é dado por Vincent Descombes ao expor o pensamento de Lyotard em *Modern French Philosophy*, Cambridge, 1980, p. 182: "em linhas gerais, podemos dizer que nos damos conta de que a verdade é tão-somente a expressão de uma vontade de verdade ao depararmos inevitavelmente com o fato de que essa 'verdade' não passa no fundo de uma tímida rejeição do mundo por não ser ele um 'mundo verdadeiro' (estável, ordenado, justo)". Note-se o escárnio: uma *tímida* rejeição! É a mesma retórica de que se utiliza Nietzsche para tentar colocar o Esclarecimento na defensiva, uma retórica que associa a maneira de pensar orientada pela verdade com "castração" (no sentido psicanalítico da expressão).

O ataque à universalidade

Argumentei em favor de uma resposta cética à posição pós-modernista que rotulei como "pluralismo dinâmico". Sugerí que essa posição está enformada por um irracionalismo cujas origens repousam numa aversão reacionária aos movimentos sociais modernistas e numa especial aversão ao movimento pela igualdade sexual. Passo agora ao segundo de meus três temas pós-modernistas, qual seja, o do "pluralismo estático". Trataremos aqui da "redescoberta" pós-moderna do local e do costumeiro, provavelmente uma contrapartida social do *revival* da *vernacular architecture*.

À primeira vista pode parecer que há uma enorme distância entre a visão nietzschiana de uma radical renúncia ao modo de vida "socrático" ou orientado pela verdade e a proposta pós-modernista de jogar no lixo o projeto do Esclarecimento de uma legitimação *absoluta* (o esforço, por exemplo, de instituir uma sociedade a que nenhum ser racional pudesse fazer objeção). De posse dessa diferença, pode-se objetar que a descoberta de ecos nietzschianos na retórica pós-modernista tem apenas um interesse filosófico marginal. Ler a teoria pós-modernista como um nietzschianismo atualizado (prosseguirá a objeção) significa perder o essencial. O pós-modernismo não condena a busca da verdade ou da virtude no âmbito de comunidades discursivas locais (*local*) e auto-suficientes: trata-se da busca da "verdade" como distinta da "Verdade", como talvez dissesse Rorty, da "virtude" e não da "Virtude" (esta última significando excelência de um ser humano simplesmente *qua* humano, sem referência a qualquer papel social específico). Sua crítica é dirigida contra a idéia de que devemos avaliar a atividade de cada uma dessas comunidades a partir de um padrão universal, de que devemos tentar torná-las todas "comensuráveis".

É forçoso reconhecermos que a teoria pós-modernista concede estarem os "jogos de linguagem" locais (*local*) — ciência natural, tradições morais etc. — aptos a refletir sobre si mesmos e a transmitir julgamentos de valor a "movimentos" particulares que são realizados ou contemplados pelos participantes. (Isso significa que eles podem — dada a concessão — formular perguntas do tipo: "Será esta uma contribuição válida para a teoria científica?" ou "Este tipo de comportamento condiz com os ideais morais de nossa comunidade?") É assim que Lyotard pode afirmar que "o traço marcante do conhecimento científico pós-moderno está em que o discurso sobre as regras que o validam é-lhe (explicitamente) imanente" (*PMC*, 54); MacIntyre, por sua vez, ansioso por ressaltar que um *revival* da teoria ética centrada na virtude não se opõe necessariamente ao debate e à inovação, pretende que "uma [moral] saudável sustenta-se em seus próprios argumentos e conflitos internos" (*AV*, 242).

A concessão nos interessa, entretanto, pela questão que suscita: como estabelecer uma distinção de princípio entre a rejeição do racionalismo do Esclarecimento e a rejeição da legitimação enquanto tal? A concessão, aliás, é bastante significativa: se nos é dito que as tradições intelectuais comportam uma capacidade de reflexão crítica, podemos supor que as forças do Esclarecimento conquistaram posição de destaque na argumentação corrente. Se as comunidades discursivas são em princípio capazes de autocrítica, pode-se perguntar: a quem caberá a tarefa de estabelecer o alcance da crítica?

Não haverá sempre lugar para prosseguir a crítica, já que *qualquer* crítica inteligível pode ser dirigida à ordem moral ou cognitiva que preside nossas vidas?

(31) É certo que a idéia do marginal ou "nômade" (aquele que, moralmente falando, não tem pátria nem morada) tem seu *pathos* próprio e até — num contexto racionalista — uma justificativa própria (temos de negar a nós mesmos as *falsas* comodidades de maneira a não nos desviarmos da busca das *verdadeiras*, isto é, da busca de um mundo melhor). Mas como emblema de uma elite autoconstituída — uma "aristocracia do espírito" nietzschiana — não passa do reverso da ordem burguesa. O nômade é o "outro" do *ter famílias* fidedigno, é o macho "indômito" que escapou às armadilhas da domesticidade (cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Londres, 1983, p. 187: "mães terríveis, irmãs e esposas terríveis"). Esse clichê cultural começa a ter uma recepção positiva por parte de certa crítica feminista. Cf. Deborah Cameron e Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder*, Cambridge, 1987, esp. pp. 52-69 e 155-162. Também Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, Londres, 1983.

E esse compromisso ilimitado de revisão dialética de teoria e prática não seria precisamente o compromisso do Esclarecimento de submeter todas as coisas da vida ao tribunal da razão³²?

A provável resposta a essa provocação será a de que embora o pós-modernismo careça de qualquer determinação formal, *a priori*, do limite da reflexão crítica, ele não vê motivo para embaraço. A compreensão mais correta da questão dá-se sempre num sentido prático ou existencial, ou seja, como uma entre muitas questões a exigir uma deliberação coletiva, o seu caráter conspícuo sendo dado apenas por sua generalidade inusitada. Rorty é sucinto na formulação: "O pragmático [o próprio Rorty, por exemplo] aposta que a sucessora da cultura 'científica', positivista, produzida pelo Esclarecimento, será *melhor* [...]. [Esta nova cultura distingue-se pelo fato de que] nem aos padres, nem aos físicos, nem aos poetas, nem ao Partido será atribuída uma maior 'racionalidade', 'cientificidade' ou 'profundidade' do que a qualquer outro [...]. Numa tal cultura, ainda existirá o culto aos heróis, mas não será a adoração dos heróis como crianças adoram aos deuses, como uma marca distintiva dada pela proximidade do imortal. Será simplesmente a admiração por homens e mulheres excepcionais que mostraram excelência na feitura da diversidade de coisas que realizaram"³³.

A objeção de MacIntyre ao que ele chama de "a modernidade individualista liberal" e ao "eu moderno" que lhe é próprio, repousa igualmente em considerações culturais. A marca distintiva desse "eu" é a de estar localizado numa relação puramente externa frente aos múltiplos papéis que pode vir a assumir: quer dizer, nenhuma das atividades de que venha a tomar parte produz um envolvimento tão profundo que a sua interrupção causaria a destruição de sua integridade (AV, 30). O preço a pagar por essa emancipação radical da tradição é ilustrado, como vimos, pelo trágico destino do *Übermensch* nietzschiano, usado por MacIntyre para realçar os atrativos de um aristotelismo redivivo. E a implicação prática do seu próprio programa aristotélico é o que poderíamos chamar de fim da busca da "transcendência" política e moral e a "dedicação à construção de formas locais de comunidade em que possa ser mantida a civilidade e a vida moral e intelectual" (AV, 245, grifo meu). Tal como em Lyotard, já observamos que a palavra "terror" serve para caracterizar a idéia da investigação como processo dialético unificado, cujo objetivo, em última instância, é a sua própria completude ou termo.

Mas a despeito da valiosa lembrança do pós-modernismo de que não há algo como uma "razão pura" dissociada de uma base no costume local, não acho que as feministas devam se deixar impressionar desavisadamente por essa teoria, ainda que em versões modificadas. Penso que temos razões para suspeitar não apenas da visão nietzschiana incondicional de um fim da legitimação, mas também da sugestão de que seria de alguma maneira "melhor" que os exercícios de legitimação fossem realizados num espírito paroquial autoconsciente. Porque, se o feminismo pretende ser mais que um movimento reformista, cedo ou tarde ver-se-á obrigado a colocar em questão os limites da paróquia.

Desenvolvendo um pouco a metáfora: as feministas precisam saber — e a teoria pós-modernista não o explica — como é possível realizar uma revisão integral do *alcance* dos *scripts* sociais (arquétipos narrativos, modos de vida, estratégias de sobrevivência etc.) de que dispõem tanto os homens quanto as mulheres enquanto indivíduos. Considerem-se, por exemplo, empreendimentos complexos (embora urgentemente necessários) como a redistribuição global da riqueza e dos recursos, a realocação do trabalho e do lazer, a resistência à guerra e à destruição

(32) Sugere-se algumas vezes que esse tipo de "legitimação a partir de dentro" não permite a sobrevivência do projeto do Esclarecimento porque seu caráter interno impede que ela se torne uma legitimação autêntica. Esse parece ser o raciocínio de Lyotard, que também diz ser a ciência (pós-moderna) "incapaz de legitimar-se a si mesma, tal como pensava a especulação" (PMC, 40, grifo meu). Esse comentário, no entanto, seria inteiramente despropositado não fosse por uma suposição (admitida sem prévio exame) de que toda "legitimação" digna do nome exigiria o acesso a um padrão transcendente *absoluto* de validade, isto é, o acesso a algo desconectado do caráter finito e provisório próprio a todo discurso humano. Uma suposição correlata pode ser vista em ação quando se tenta desacreditar o modernismo do Esclarecimento através de letras maiúsculas fetichistas atribuídas às idéias reguladoras que ele invoca, "Razão", "Verdade" etc.

(33) "Pragmatism and Philosophy", in *After Philosophy*, op. cit., pp. 55-56.

ambiental. Não resta dúvida de que seremos lembrados da presença de algo *passé* no modo de pensar que pode produzir uma ordem do dia humanista clássica como essa: a "exaustão" de nossas tradições políticas (MacIntyre) e a extinção de toda "nostalgia do inatingível" que ainda possa ser compartilhada (Lyotard). Mas, por outro lado, se não existe abordagem política e sistemática possíveis de problemas como riqueza, poder, trabalho, como será possível desafiar uma ordem social que distribui benefícios e obrigações de uma maneira sistematicamente desigual entre os sexos? Por isso, embora seja muito gentil da parte de Rorty incluir em sua utopia pragmática tanto mulheres como homens no seu "governo de especialistas" (*expert-rulers*), substituto do "governo dos filósofos" (*philosopher-rulers*) platônico, permanece um mistério o meio pelo qual podemos esperar realizar uma divisão sexual equitativa do poder a não ser que nos seja "permitido" (pela teoria epistemológica e política) dirigirmo-nos às causas estruturais da *desigualdade* sexual efetivamente existente. Mas isto significaria atacar toda instituição ou norma social fundada em pressupostos biológicos acerca da "natureza" masculina e feminina, um ataque a tudo o que em nosso modo de vida habitual possa ser referido à noção arraigadamente funcionalista de que as mulheres *servem* para reproduzir e nutrir a espécie. E isso parece distante do tipo de programa que poderia acompanhar uma atitude pacífica, não-intervencionista, com relação ao inventário corrente de "papéis" sociais ou de funções especializadas. Desse modo, o pós-modernismo parece estar diante de um dilema: ou concede que é necessário, tendo em vista os objetivos do feminismo³⁴, "virar o mundo de cabeça para baixo" (tal como esboçado acima), e a consequência disso seria a de abrir novamente as portas para a idéia do Esclarecimento de uma reconstrução total da sociedade em bases racionais; ou então reafirma dogmaticamente os argumentos já apresentados contra essa idéia, e a consequência disso seria dar vazão à idéia cínica de que, sob o novo pluralismo, aqui como em toda parte, "quem fará o que a quem é assunto deprimentemente previsível"³⁵.

(34) E também do socialismo, naturalmente, embora pareça necessário simplificar o argumento neste ponto.

(35) Cf. Cameron e Frazer, *The Lust to Kill*, p. 175. Em seu contexto original, a observação diz respeito a um "pluralismo" da prática sexual.

A epistemologia moral de MacIntyre

Num nível mais intuitivo, os desenvolvimentos de MacIntyre fornecem-nos suficiente evidência do caráter reacionário da volta à ética dos costumes. Não se trata de afirmar que sua descrição da "mitologia" como fonte de orientação e de compreensão moral seja equivocada em termos fenomenológicos. Quem negaria o feito comunitário das idéias a que recorremos para operar a construção imaginária de nossas vidas como uma cadeia significativa e unificada de acontecimentos? É certo que o "mito", nesse sentido, fornece-nos uma concepção mais vívida de nossa própria experiência, faz com que fiquemos menos enfasiados e mantêmos sob maior controle. Mas um exame mais atento do modo de funcionamento do processo está longe de ser animador do ponto de vista da política sexual. MacIntyre o descreve da seguinte maneira:

Só posso responder à questão "que devo fazer?" se for capaz de responder à questão prévia "de que história ou histórias considero-me participante?". Ingressamos na sociedade humana [...] equipados com um ou mais papéis atribuídos — papéis em que fomos moldados — e temos de saber o que eles

são para que possamos compreender como os outros respondem a nós e como as respostas que damos a eles são passíveis de serem construídas. As crianças são instruídas ou mal-instruídas acerca do que é uma criança e um pai, de qual pode ser o elenco de personagens do drama em que nasceram, de quais são as configurações do mundo, quando ouvem histórias de madrastas cruéis, crianças perdidas, reis bons ainda que mal orientados, lobas que aleitam meninos gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança mas têm de abrir seu próprio caminho no mundo, filhos primogênitos que dilapidam sua fortuna em vida devassa e são obrigados a viver com os porcos. (AV, 201)

Essa passagem, se for séria, sugere que as bases fundamentais de nosso repertório mítico são a Bíblia, os contos de fadas dos Grimm e os clássicos gregos e latinos; e, sendo assim, todo bom liberal estaria obrigado a se perguntar se é razoável exigir da metade feminina da população que seja capaz de se reconstituir a partir da precipitação radioativa semiótica que emana dessas fontes. (Será uma coincidência que o único papel feminino na longa lista de MacIntyre — um papel humano, quero dizer — seja o de uma “madrasta cruel”?) Mas é evidente que a realidade é ainda mais dura. Nossa *real* mitologia (a que determina efetivamente a ética dos costumes do mundo (pós-) moderno) convida a que interpretemos a nós mesmas e a nossos vizinhos em termos de um domínio tópico ainda mais severo nos termos dos “papéis atribuídos”: boas mães, mães más, carreiristas implacáveis, loiras deslumbrantes (e burras), donas-de-casa comuns, mulheres que *não são melhores do que já seria de se esperar*, feministas lésbicas malucas cobertas de insígnias (*badges*) [...] qualquer um que leia um jornal ou a assista a TV pode continuar a lista.

É de se pensar se é correto colocar uma construção assim sombria no lugar do modelo “narrativo” da identidade pessoal. Por que não seria possível reclamar-se de alguns dos papéis disponíveis e virá-los, subversivamente, na direção de fins progressistas? Será que a maioria (ou pelo menos *algumas*) das culturas políticas do final do século não são suficientemente diversificadas para colocarem padrões de histórias (*story-lines*) alternativos à disposição das pessoas que possuam uma mentalidade crítica (o ativista incansável etc.)?

Mas MacIntyre parece ter esvaziado de antemão esse movimento. Embora mencione o “contestador” como um “do[s] personagem[ens] do drama moderno” (AV, 238), ele inclui esse tipo (juntamente como o “esteta” e o “burocrata”) numa espécie de limbo habitado por pessoas que construíram sua identidade (*selfhood*) sobre uma ilusão. Ele sugere que esses papéis sociais modernos só conferem uma pseudo-identidade a seus portadores porque são construídos, de uma maneira ou de outra, a partir de ficções morais produzidas sem parcimônia pelo Esclarecimento. Com respeito ao “contestador”, a ficção correspondente é a dos *direitos naturais* (AV, 68-69), cuja defesa MacIntyre parece atribuir a uma política de oposição que se define a partir dela. Por conseguinte, toda idéia de que a “contestação” possa produzir uma concepção substantiva de virtude pessoal (e, com isso, de um padrão de vida pós-moderno viável) deve ser abandonada.

É correto, sem dúvida, ver o feminismo como uma relação predominantemente negativa frente à cultura que o produz. Usando o jargão de MacIntyre, pode-se dizer que nenhuma feminista pode estar satisfeita com o estoque de “histórias de vida” que se encontram normalmente à disposição de mulheres e garotas. Por

outro lado, colocarmo-nos contra esse conjunto particular de sugestões mitológicas não significa ansiar por um suposto regime neo-aristotélico de "moralidade e civilidade" (AV, 244). (De fato, essas palavras suscitam um obscuro desejo de violência social.)

Todavia, não há nada que nos obrigue a aceitar essa caracterização gasta da política radical em termos de "contestação". Em lugar disso, é possível apontar para um objetivo positivo que o feminismo partilha com outros movimentos de libertação, um objetivo que, paradoxalmente, confere a esses movimentos um caráter mais autenticamente aristotélico do que o faz o próprio MacIntyre. Todos eles preocupam-se com a caracterização e a construção de uma *vida digna de seres humanos*: a questão sob a qual, segundo Aristóteles, deve ser subsumida a da "boa vida" individual³⁶. É significativo que esta seja a questão em que MacIntyre claudica, ou melhor, o lugar onde sua epistemologia moral toma direção contrária à de Aristóteles, tratando o empreendimento individual como uma fonte de iluminação para o empreendimento coletivo: "Em que consiste a unidade da vida individual? A resposta para isso está em que sua unidade é a unidade de uma narrativa corporificada numa vida única. Perguntar 'o que é melhor para mim?' é o mesmo que perguntar qual a melhor maneira de viver essa unidade e de levá-la à perfeição. Perguntar 'o que é bom para o homem?' é perguntar o que as respostas às perguntas acima devem ter em comum" (AV, 203).

Essa reversão pretende barrar o caminho para a *teoria* política e rechaçar o candidato a teórico de volta para o campo ideologicamente minado da "mitologia", isto é, para uma escolha entre os vários arquétipos narrativos fornecidos pela sociedade existente. Ironicamente, apesar de se utilizar de Nietzsche para mostrar os perigos do individualismo feroz, os motivos de MacIntyre não diferem muito dos do próprio Nietzsche: pelo menos naqueles momentos relativamente não-metafísicos em que este considera a "imensa imbecilidade das idéias modernas"³⁷.

"Pluralismo de inclinação"

Resta, por fim, examinar o terceiro de meus temas pós-modernistas, o "pluralismo de inclinação". A expressão (assumidamente artificial) é um instrumento para conferir caráter positivo a um desenvolvimento que já foi mencionado em sua faceta negativa, qual seja, a reação aos ideais racionalistas da liberdade positiva e do sujeito humano integral. Fugiria ao âmbito deste artigo retomar os argumentos que fundamentam a descrição da subjetividade como "descentrada" ou "em processo"; tais argumentos, no entanto, já foram expostos de maneira clara — para a comodidade dos leitores de língua inglesa — por teóricos da linguística, da literatura e da cultura³⁸. Também não me será possível oferecer uma apreciação global da "filosofia do desejo" enquanto provável sucedâneo da tradição materialista-histórica (quero dizer, por conchamar à resistência às agências de controle social e político). Entretanto, podemos nos aproveitar do fato de que essas tendências de pensamento anti-Esclarecimento já começam a deixar sua marca no tipo de comentário cultural produzido por feministas e socialistas britânicos³⁹.

O feminismo sempre atribuiu importância capital à política da escolha e do gosto pessoal, e é significativo que há já alguns anos o movimento venha fazendo importantes concessões ao espírito anti-racionalista atual no tratamento desses problemas. Possivelmente o sinal mais importante disso seja a perda da confiança na

(36) Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, I, 2 (a ética é um ramo da política).

(37) Cf. *Além de Bem e Mal*, § 239. Outras passagens relevantes para o tema estão em GS, § 356, e no *Crepúsculo dos Idolos*, "Incursoes...", § 39. É evidente que MacIntyre tem consciência do caráter discursivo de sua descrição estilo "tudo somado" (*all-things-considered portrayal*) de Nietzsche como um Aufklärer, mas não faz caso disso ao apresentá-la (AV, 241). Entretanto, dado que Nietzsche tinha clareza de que sua obra era um desenvolvimento lógico da "crítica da razão" kantiana, não estou convencida de que MacIntyre tenha conseguido encontrar qualquer falha no entendimento que o próprio Nietzsche tem de seus textos. À guisa de *postscriptum* à discussão anterior, acolho calorosamente as palavras de Seyla Benhabib e Drucilla Cornell na introdução a *Feminism and Critique*, Oxford, 1987, pp. 12-13: "Apesar de muitos elementos comuns na crítica ao conceito liberal de 'eu', a perspectiva comunista e a feminista diferem: enquanto os comunistas dão ênfase à localização do eu desenraizado no contexto de uma teia de relações e narrativas, as feministas começam pela posição do eu, mas consideram a negociação de nossas identidades psicossexuais e sua reconstrução autônoma por cada indivíduo como essenciais à libertação humana e das mulheres".

(38) V., por exemplo, Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Londres, 1985, cap. 7; Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres, 1985, pp. 99ss; Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londres, 1986, esp. a "Introdução"; Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, 1987, caps. 4 e 5.

idéia de *falsa consciência*; noutras palavras: na idéia de que nossa percepção estética espontânea e nossas respostas emocionais possam necessitar ser criticadas à luz de uma análise feminista das relações sexuais. Rejeitar a "falsa consciência" significa dar um passo decisivo em direção ao abandono da política do modernismo do Esclarecimento, pois significa rejeitar a idéia de que a autonomia pessoal tem de ser alcançada por meio de uma progressiva transcendência das estruturas cognitivas anteriores, menos adequadas; em nosso caso: a transcendência de níveis de compreensão menos adequados do mecanismo de funcionamento do poder masculino.

Atualmente, muitas escritoras feministas parecem sustentar que estaremos mais bem equipadas para pensar a política da vida pessoal se deixarmos para trás o Esclarecimento. Foi de grande influência nesse sentido o livro de Elizabeth Wilson, *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity* (1985), que deplora a tendência "de roupa racional (*rational dress*)" no interior do feminismo, propondo a "moda" (*fashion*) como meio de expressão (potencial) para a oposição: "Tão determinadas socialmente quanto possamos ser", escreve Wilson, "buscamos sempre fissuras na cultura que nos descortinem momentos de liberdade. Justamente porque é, num nível, um jogo [...] é que se pode jogá-lo com prazer"⁴⁰. O mesmo tema foi abordado pela jornalista Suzanne Moore em sua defesa das revistas femininas sofisticadas: "Estamos despertando para a importância da fantasia, do prazer e do estilo, assim como para a percepção de que uma política que os exclua jamais será verdadeiramente popular [...]. Não podemos enquadrar o prazer no espaço ideológico correto unicamente através da intenção política. A idéia de que podemos fazê-lo é fruto de um ambiente de elitismo moral predominante na esquerda e que foi absorvido inadvertidamente pelo feminismo"⁴¹. Mais recentemente, Brenda Polan, do *Guardian*, montou o seguinte ataque às feministas que recusam modelos de aparência: "As críticas puritanas que mais me tiram do sério são aquelas provenientes de mulheres hipócritas em sua defesa da crença de que a ausência de artifício é o mesmo que virtude. A ausência agressiva de artifício [...] enuncia uma recusa em agradar, em encantar, em deleitar os olhos. É de uma arrogância espantosa: dizer que nenhum melhoramento é necessário, que o consenso estético é equivocado e que aquelas que lhe emprestam apoio são tolas" (25 de agosto de 1988).

Em todos os textos ganha destaque a idéia de *prazer*: seja o nosso próprio, seja — na versão grosseira de Polan — o que damos a outros (justificando com isso nossa própria existência e, provavelmente, recebendo em troca parte da satisfação narcísica tradicionalmente concedida às mulheres). A palavra "prazer" presta-se ao acompanhamento de um toque festivo, como se tudo estivesse resolvido por enxergarmos possibilidades progressistas ou criativas onde antes só havia suspeita. Sugere-se que as feministas mutilaram sua causa, *afastaram* pessoas com seu ascetismo gratuito em relação à maquiagem, aos *knickers* cheios de babados e coisas do gênero. Mas isso permite objetar: quem jamais quis dizer que a feminilidade convencional, mesmo em sua forma mais abjeta, não pode ser *agradável* às mulheres?⁴² Não está longe o tempo em que era amplamente aceito como evidente que, por exemplo, decidir que comprar roupas novas me ajuda a fugir do fastio e da tristeza não é um argumento em favor das compras, mas um ponto de partida para a reflexão sobre meus desejos que não podem ser satisfeitos senão desse modo. Se este já não é um solo comum para as feministas, pode-se ao menos argumentar que a mudança não indica um avanço em sabedoria ou humanidade, mas um recurso aos consolos dos impotentes, ou melhor, os consolos de

(39) Um exemplo não feminista desse tipo de afirmação contra a "linha justa" na esfera do gosto pode ser encontrado em Robert Elms, *New Socialist*, maio de 1986. Curiosamente, algumas das objeções de Elms têm forte ressonância platônica ("não há linha divisória entre forma e conteúdo, ambos são reflexos um do outro. As boas coisas parecem boas"), mas em sua boca estão longe de ter um significado racionalista, já que pressupõem, contra toda a tradição platônica, que aquilo que parece bom é muito mais acessível ao conhecimento do que o que é bom, que as aparências têm um peso muito maior que a teoria na construção de julgamentos de valor políticos.

(40) *Adorned in Dreams*, p. 244. Note-se que no capítulo "Feminismo e Moda" Wilson não se limita simplesmente a criticar o puritanismo, mas encerra com uma mensagem de caráter fortemente prescritivo: "O projeto progressista não deve buscar uma forma estética agradável para a roupa utilitária, pois isso seria abandonar o meio (*medium*); deveríamos, ao contrário, nos utilizar da roupa para expressar e explorar nossas mais acalentadas aspirações" (p. 247, grifo meu).

(41) "Permitted Pleasures", *Women's Review*, agosto de 1986 (a ordem dos trechos foi invertida na citação).

(42) Cf. a descrição de Catherine A. MacKinnon da discriminação sexual como "uma desigualdade política que é sexualmente desfrutada de maneira desigual" (*Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., 1987, p. 7).

quem tem maior poder aquisitivo do que poder de mudar os rumos de sua vida e da coletividade.

É evidente que as advertências pós-modernistas contra a insistência excessiva na "integridade ideológica" conservam algo de justo, seja que se trate da própria pessoa, ou — o que é ainda mais grave — dos outros. Há armadilhas aqui, sem dúvida: a arrogância e a decepção consigo são as mais óbvias. Seria razoável, portanto, conceder que de nada adianta tentar adequar-se a uma definição teórica de prazer que, infelizmente, está muito distante de nossas disponibilidades atuais de gozar efetivamente a vida. Mas, se aceitarmos o fato de que mudanças nessas disponibilidades podem ter caráter emancipatório (de que trazem consigo a perspectiva de reparar em alguma medida o mal que nos foi feito em nos tornando mulheres), então assumimos um compromisso com a idéia de que a situação de uma mulher frente às suas possibilidades de gozo é objeto de ponderação política. E, nesse caso, o eventual moralismo ou "elitismo moral" de movimentos radicais deve ser entendido como pecando pelo excesso, ao invés de ser tomado por um sintoma de uma orientação fundamentalmente equivocada: o perigo não está em querer fazer com que se harmonizem os nossos desejos (experimentados, empíricos) e nosso entendimento racional, mas em fazê-lo de maneira estúpida e grosseira, destinada a provocar repúdio e repulsa.

A celebração pós-modernista do prazer é vitoriosa algumas vezes ao apelar para a importância do sentimento imediato na subversão da ordem psíquica⁴³. A idéia de subjetividade como construção social (ou discursiva) — e, portanto, como fluida e provisória — abre aqui todo um mundo de possibilidades⁴⁴. Mas, se o feminismo se desfaz do impulso de "esclarecer" (*enlighten*) coloca-se numa posição difícil para enunciar o desejo de tornar reais essas possibilidades. A subjetividade pode ser tão fluida quanto se queira, mas esse achado (*insight*) não terá nenhum interesse especificamente político se desvinculado da ambição feminista de *reconstruir* a sensibilidade no interesse das mulheres. A sua importância política reside na consequência de que, contrariamente às aparências (à uniformidade tenebrosa, com variações de "estilo", da representação cultural do gênero), podemos nos reconstruir como pessoas melhores — mais autônomas, menos patéticas; "melhores" de acordo com nossas disponibilidades atuais, naturalmente, mas essa é uma mera condição para empenhar-se na atividade cognitiva. Será que alguém esperava da teoria feminista que removesse da noite para o dia todo traço de mitologia que, sexualmente falando, está no coração das coisas? E, caso a resposta seja negativa, não seria a atual vaga de entusiasmo pelo "prazer" o sinal de um terrível pessimismo⁴⁵?

Como alternativa a esse tipo de pessimismo, sugiro que as feministas devam continuar orientando seus esforços não apenas para programas políticos locais diversificados, mas para um programa político global: a abolição do sistema sexual de classes e das formas de vida privada que lhe são próprias. Esse programa é "global" não apenas no sentido de dirigir-se a todos os cantos do planeta, mas também porque almeja eventualmente convergir com todos os outros movimentos igualitaristas e libertadores. (Seria arbitrário lutar pela igualdade sexual sem acreditar que a sociedade humana está desfigurada pela desigualdade *enquanto tal*.)

Se esta for uma caracterização convincente do feminismo, segue-se daí que o movimento deveria continuar a se perceber como um componente ou uma ramificação do modernismo do Esclarecimento, e não como uma figura mais "excitante" (ou uma plêiade de figuras) da paisagem social pós-moderna. O que não se segue é que seria desejável para o movimento das mulheres — seja mundial,

(43) Moore (*op. cit.*) nos diz que "a feminilidade não está estampada em nós de maneira indelével, mas num processo de contínua recriação". Isso não impede, entretanto, de escrever do "início dos anos 70 (quando) algumas mulheres buscavam a fantasia sexual correta, que, na verdade, não tinha nada daquilo que faz do sexo algo excitante". Apesar do tom jocoso, essas palavras pressupõem *sabermos* o que é que "faz do sexo algo excitante". Será que sabemos? É muito fácil dizer que se você está interessada em "sexo" é impossível que não o saiba. Num nível, não resta dúvida de que isso é verdadeiro; mas, em termos estratégicos, seria muito mais fecundo para as feministas (e para os demais adversários do patriarcado) admitir que ainda temos tudo por aprender.

(44) Essas são as possibilidades que tentei uma vez circunscrever a partir da idéia de Quine de um "esforço em direção à objetividade": esta frase sugere que podemos nos empenhar num outro caminho, isto é, que pode haver uma resistência consciente, politicamente motivada, aos processos de socialização (cf. Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, 1983, pp. 588 e 194).

(45) As palavras de Terry Eagleton sobre "a mescla de pessimismo e euforia característica do pós-estruturalismo" ("Capitalism, Modernism and Postmodernism", *New Left Review* 152, p. 64) parecem um comentário bastante preciso da política de "fissuras" e "momentos".

(46) Cf. § 4 de "Impartiality and the Civil Public", de Iris Marion Young, in *Feminism and Critique*. Tal como já deve estar claro a esta altura, não me considero convencida pela idéia de Young de que "não podemos ver essa renovação da vida pública como uma recuperação dos ideais do Esclarecimento" (p. 73).

seja o de um país — que fosse organizado por uma única autoridade central (o espectro “totalitário”, tão caro aos pós-modernistas, que o partilham com os ultrapassados defensores da Guerra Fria). Se, digamos, o feminismo europeu e/ou norte-americano é acusado pelas mulheres negras de partilhar o racismo reinante nessas culturas, a acusação introduz de direito uma nova agenda política, novos rumos para a construção de uma autêntica “vida pública heterogênea”⁴⁶; e, certamente, esse desenvolvimento faz com que o movimento (empiricamente falando) torne-se menos unificado que antes. Mas nem por isso estaria prejudicada a unidade *ideal* do feminismo⁴⁷. Ao contrário, chama a atenção para um certo aspecto em que o feminismo desapontou sua auto-imagem idealizada de detentora do “ponto de vista universal” (em contraposição, digamos, à esquerda tradicional, dominada pelos homens). Não é o “sentimento de culpa liberal” ou a consciência em abstrato que tornam prementes as acusações de racismo: é o compromisso de base do feminismo com a eliminação da distorção cognitiva (egoísta).

(47) Ou seja, não é um argumento contra a ideia de que o feminismo é um movimento único em sua essência (porque constituído por um único objetivo, que é a eliminação da opressão sexual).

Novos Estudos

CEBRAP

Nº 27, julho de 1990

pp. 101-119
