

MIGUEL ÁNGEL ROSSI\*

## A FILOSOFIA POLÍTICA DIANTE DO PRIMADO DO SUJEITO E DA PURA FRAGMENTAÇÃO

*[...] depois do que aconteceu, não existe mais o inócuo ou o neutro. Depois que milhões de homens inocentes foram assassinados, comportar-se filosoficamente como se ainda existisse algo inofensivo sobre o qual discutir, como se disse, e não filosofar de tal maneira que o indivíduo tenha que se envergonhar dos assassinatos, seria certamente para mim uma falta contra a memória*

*Terminología Filosófica*  
Theodor W. Adorno

### APROXIMAÇÕES AO NIILISMO COMO REFERÊNCIA DE SENTIDO

Pode parecer paradoxal que o subtítulo de minha reflexão gire em torno do conceito de niilismo justamente em alusão a um perspectivismo de sentido, sobretudo quando uma das notas essenciais em referência

\* Professor Titular de Teoria Política e Social I, Professor Adjunto de Teoria Política e Social II, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA). Mestre em Ciências Sociais com orientação em Ciência Política, Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO-Argentina). Doutor em Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador UBACyT.

àquele é a perda do sentido, o que em termos weberianos levaria o homem moderno a uma situação existencial que tal pensador caracterizará como “jaula de ferro”.

Mas para além da aparente contradição lógica ou semântica com a qual ressignificamos a categoria de niilismo, tal inconsistência parece desvanecer-se no ar quando começa a jogar de cheio o terreno das experiências históricas, obviamente em um sentido tênue, dado que incluímos nele dimensões culturais, políticas, sociológicas, filosóficas, etc. E é a partir destes horizontes concomitantes que se pode vislumbrar –e nisto radica meu suposto básico– que o niilismo tem jogado e joga na história do Ocidente um papel ou rol estrutural, justamente o de interpelar, quando não o de convocar com força de necessidade, a marca de novos sentidos, figurações e inclusive lógicas estruturantes e achados de fundamentos dos mais variados matizes e tonalidades. Daí a responsabilidade de pensar que tipo de ordem devemos construir como sociedade, sobretudo levando em consideração que os tempos de grandes fissuras também trazem em si, em geral, respostas radicais e axiologicamente opostas, seja para pensar instâncias fundantes de liberação ou para pensar instâncias de opressão. Com respeito à segunda possibilidade, entendo que a eclosão do nazismo é mais do que ilustrativa e, no que toca à sua dimensão filosófico-ideológica, introjeta uma cosmovisão que, ao se confrontar com a lógica niilista, lida essencialmente em chave economicista e tecnocientífica e situada por outra parte na expansão norte-americana, pretende como contrapartida uma espécie de reencantamento do mundo em busca de um fundamento absoluto. Nesse sentido, é interessante a apreciação de Safreanski com respeito a Weber: “Quinze anos antes, no início da República de Weimar, Max Weber havia exortado em um discurso famoso os intelectuais a suportar estoicamente o ‘desencantamento do mundo’, e havia prevenido quanto ao obscuro negócio do intencionado reencantamento por parte dos professores *ex cátedra*. Queira ou não, naquele 27 de maio de 1933 Heidegger está ali como profeta *ex cátedra*, empurrando para cima e com palavras marcialmente sonoras” (Safreanski, 1999).

Do mesmo modo, creio que é relevante explicitar os alcances de meu ponto de partida uma vez que se depreende do mesmo as condições de possibilidade para uma atenção específica no que diz respeito à emergência do niilismo em determinadas épocas de crises estruturais, como são os casos da fragmentação da *polis* grega, da queda do Império Romano, da transição do Medieval ao Renascimento. Rejeito a visão que faz do niilismo uma ancoragem exclusiva no mundo contemporâ-

neo. É certo que hoje podemos falar de um horizonte niilista, sobretudo no que toca à quantificação, horizontalidade e mercantilização dos valores, âmbito excessivamente trabalhado pelo pensamento alemão, começando inclusive por Hegel como antecessor de Nietzsche em relação à morte de Deus, passando em seguida pelo jovem Marx e pela problemática do “valor de troca” que em uma espécie de ruptura com o mundo qualitativo que tudo prostitui, e concluindo com Weber, Schmitt e a escola de Frankfurt, que para além de suas diferentes posturas teóricas coincidem na emergência e hegemonia da “razão instrumental” como um dos signos significativos do niilismo contemporâneo.

De toda forma, dever-se-ia falar da modalidade de niilismo contemporâneo sem por isso renunciar a indagar o fator comum que liga o transcorrer do niilismo como dimensão estrutural da vida do Ocidente. A esse respeito, é indubitável que tal ponto de entrecruzamento não pode ser outro senão a crise e a metamorfose dos valores sociais.

Quanto à especificidade contemporânea, impõem-se duas notas essenciais: a primeira nos introduz de cheio em um terreno metafísico, quando não teológico, enquanto indaga a questão do niilismo como perda ou esgotamento dos valores em função de um entrecruzamento que terá como principal interlocutor o Cristianismo, tanto em sua vertente católica como protestante, seja para estabelecer uma apologia da transcendência para o primeiro caso, como também da imanência para o segundo. Deste modo nos introduzimos na segunda nota, assumindo a suposição da conexão entre metafísica e política. Não por acaso todas as categorias metafísicas encontram tradução no reservatório da teoria política. Somente como modo de exemplificação pensemos na noção de transcendência como dispositivo para justificar a monarquia; a noção de imanência spinoziana; ou a noção de absoluto, que em termos políticos denominamos soberania.

Desta forma entende-se por que a problemática do niilismo vincula-se com força de necessidade ao esgotamento dos valores ocidentais, relacionados, por sua vez, com o que Nietzsche denominou “a morte de Deus”, tanto como fundamento teológico –Idade Média– ou suposição epistemológica –Modernidade<sup>1</sup>; ambas as modalidades, garantias

---

1 No contexto moderno, especificamente no terreno da filosofia, Deus é tomado como fundamento gnoseológico, no caso de Descartes, enquanto modo de garantir verdades absolutas. E no caso de Kant, como critério epistemológico, dando lugar à representação. Assim, em *A Crítica do juízo* Kant coloca a possibilidade de pensar a natureza como um sistema de fenômenos naturais interconectados, como se tivesse sido criado por um arquiteto divino.

últimas ou primeiras –utilizando uma terminologia aristotélica– de toda possível axiologia. Em diálogo com a filosofia moderna, Nietzsche mostra como a morte de Deus traz consigo conseqüentemente a morte do fundamento, é claro, em sentido absoluto. Recordemos que tanto Descartes como Kant continuam apelando ao princípio da unidade divina como o único caminho possível para reunir a multiplicidade. Tal perspectiva extrapola também para o plano do sujeito moderno, quem agora ocupa o lugar do divino: o sujeito que reúne as múltiplas determinações. Mas mergulhemos em tal questão.

Há um consenso generalizado a partir do qual o pensamento de Nietzsche constitui um ponto de inflexão com respeito ao ideário da modernidade, ruptura que provoca uma ferida mortal ao caráter racionalista com o qual se caracterizou hegemonicamente o transcurso da filosofia ocidental. Deste modo, valendo-se da influência de Schopenhauer, Nietzsche dá o pontapé inicial ao que em termos gerais deuse por chamar o irracionalismo filosófico moderno. A esse respeito, recordemos que enquanto Hegel proclamava sua famosa frase “todo o real é racional e todo o racional é real” diante de um auditório repleto de alunos, em uma sala próxima Schopenhauer gozava da máxima impopularidade. Mas para além do dado anedótico que prenuncia um possível antagonismo, este se agiganta quando se entra no plano da teoria, e revela-se agora sim irrecuperável.

Schopenhauer toma como alvo de ataque a “majestade da razão”. Recuperando certa tradição filosófica, faz emergir com força a noção de vontade<sup>2</sup>, caracterizada agora a partir de uma dimensão impessoal e cósmica, como cega pulsão devoradora de si mesma.

Schopenhauer não vacila em proclamar que o próprio intelecto é uma criação daquela para justificar seus fins pulsionais. Por detrás de toda racionalidade se esconde um jogo de pulsões, um jogo de poder. É inegável que é necessário outorga-lhe grande parte de “razão”, sobretudo em um mundo ocidental e cristão que desde o desdobramento de uma lógica imperialista se torna porta-voz dos valores democráticos e humanos, gerando a possibilidade de intrometer-se em todos os países que sua racionalidade tache como de barbárie.

Nietzsche retoma o caminho de Schopenhauer, mas diferentemente de seu mestre, que pretendia uma espécie de redenção da vontade, seu dis-

---

2 Schopenhauer dá início a uma tradição teórica que não só exerceu grande influência na tradição nietzscheana, como também na tradição freudiana, especificamente no que toca à noção de “inconsciente”.

cípulo reveste aquela de uma profunda conotação positiva. Mais que isso, será a única saída possível para um mundo aprisionado pelo niilismo.

Desta forma, à morte de Deus como centro fornecedor de sentido e último fundamento tanto do terreno metafísico como do gnoseológico e moral, sucederá, no trono, a “vontade de poder”, que não vacilará em pronunciar a superação do humanismo e o advento do “super homem” situado nas antípodas do bem e do mal.

Pretender esgotar o pensamento de Nietzsche neste trabalho seria mais do que uma ingenuidade. Por outro lado, tampouco é o objetivo. Não obstante, gostaria de deixar claro que o acento não está posto no que magistralmente Nietzsche entende por vontade de poder, senão nos caminhos hermenêuticos que tal noção abriu a partir do filósofo.

Para isso bastaria mencionar a eclosão do nazismo que em uma pretensa estética do horror se torna portador –falseando totalmente, a meu critério, o pensamento do filósofo– de um super homem provido de uma vontade de poder mais do que personalizada, também nas antípodas do bem e do mal, ou contrariamente –interpretação que compartilho em certo sentido– de uma vontade de poder –via foucaultiana– dinâmica e descentralizada, assim como a abertura a um perspectivismo axiológico desontologizado, ou o prenúncio da morte do sujeito reflexivo que desde a mediação heideggeriana nos abre a porta à pós-modernidade. Fica claro, então, como a partir de Nietzsche o pensamento contemporâneo adquire uma rota obrigatória, não só com respeito a uma dimensão filosófica, como também à sociológica e à política.

Sou consciente de que adentrar em todas estas linhas interpretativas excederia amplamente o objetivo deste trabalho. Toda eleição teórica implica uma renúncia, um recorte de um horizonte teórico muito mais abrangente. Nesta oportunidade me dedicarei, em primeiro lugar, ao pensamento de Heidegger somente no que toca à temática do nazismo conjuntamente com a crítica do filósofo à metafísica da subjetividade, enquanto em uma espécie de reverso Heidegger se vale daquela para discutir o nacional-socialismo. Do mesmo modo, gostaria de explicitar que a riqueza da filosofia de Heidegger excede os nefastos e estreitos marcos da ideologia nazi. No entanto, em detrimento de muitos intelectuais que pretendem cindir o pensamento de Heidegger absolutamente do nazismo, como se o filósofo em uma espécie de sublime ingenuidade tivesse incorrido no nazismo por mera contingência ou, o que é pior, mostrando a inoperância da racionalidade filosófica para os assuntos políticos, considero, como contrapartida que o estado

da metafísica nos dá a chave para o acesso à cosmovisão política em jogo. Em outros termos, se a filosofia expressa uma visão da totalidade, a mesma também se reproduz em certa medida no *ethos* ou na estrutura social em jogo, sobretudo quando um dispositivo ideológico consegue se cristalizar em tais totalidades. A aventura do nazismo está longe de situar-se somente na figura de Hitler, e incorreríamos em um erro se excluíssemos tanto os distintos setores sociais como também seus principais pensadores.

Em segundo lugar, me ocuparei da temática do sujeito, sobretudo em contraposição à leitura heideggeriana, enquanto o filósofo confere à metafísica da subjetividade uma essencialidade totalitária.

### A EMERGÊNCIA DO NAZISMO E SUA CONFRONTAÇÃO COM O NILISMO

A temática relativa ao nazismo é tão vasta como complexa. Inumeráveis têm sido os textos e artigos que tomam aquela como principal objeto de interesse, não somente por motivações teóricas senão fundamentalmente teórico-práticas, mesmo que não seja mais do que para ativar uma memória que nos previna acerca do horror e da discriminação. Não obstante, e infinitamente longe de justificar o ideário nazi, creio relevantes duas das apreciações dos autores da *Dialética do Esclarecimento*. A primeira, tendente a compreender o nazismo como outra das formas possíveis da dinâmica do capitalismo, ainda que sem negar sua conformação sócio-política específica, vinculada tanto à história como à estrutura social da Alemanha, sobretudo no tocante ao horizonte de sentido. A segunda, tendente a perceber o nazismo como um dos possíveis rostos do totalitarismo, embora certamente não o único. Tal observação é mais do que importante, especialmente quando se leva em consideração a hegemonia de um determinado dispositivo ideológico que pretendendo ancorar todo o peso da barbárie na ideologia nazi silencia outras formas de totalitarismo, como são os casos do stalinismo e do imperialismo norte-americano.

No que diz respeito a tal problemática, talvez o texto de Jeffrey Herf (1983) intitulado *O modernismo reacionário* seja uma das contribuições mais profundas, que assombra por sua clareza magistral. Herf acentua com muita nitidez o grande paradoxo da Alemanha, que segundo minha própria opinião é o núcleo a partir do qual se pode compreender a matriz significativa do nazismo. Tratar-se-ia da aceitação da tecnologia moderna em expansão, ao mesmo tempo que uma profunda rejeição da razão ilustrada e de todos os postulados daquela. Esta é a razão da denominação do livro de Herf, enquanto os “modernistas

reacionários”, parafraseando o autor, eram nacionalistas que converteram o anticapitalismo romântico da direita alemã em algo distanciado do pastoralismo agrário orientado hacia atrás, apontando pelo contrário para os lineamentos de uma ordem belamente nova que substituía o caos informe gerado pelo capitalismo por uma nação unida, tecnologicamente avançada. Tais nacionalistas pugnavam por uma revolução que reestabelecesse a primazia da política e do estado sobre a economia e o mercado, e que reintegraria assim os laços existentes entre o romantismo e o rearmamento da Alemanha. Esta cosmovisão –pontua Herf– deu-se por chamar “romantismo de aço”.

Herf continua argumentando que o credo modernista reacionário era o triunfo do espírito e da vontade sobre a razão e a função desta vontade como um modo estético que justamente estava para além do bem e do mal, o que em outros termos traria consigo a substituição da ética pela estética, embora esta última fosse uma estética do horror.

Por último, o autor de *O Modernismo reacionário* traz a relação a Benjamim para mostrar como tal pensador mostrou pela primeira vez que a modernização técnica e industrial da Alemanha não implicava a modernização em um sentido político, social e cultural mais amplo. Daí a rejeição alemã aos valores da revolução francesa, e daí também a especificidade do nazismo sustentado na crença em um homem novo, ancorado na pureza da origem, em diálogo com o ser e fazendo um bom uso dos entes.

## HEIDEGGER E O NAZISMO: EM BUSCA DE UM SUJEITO CAÍDO

Difícil e árdua tarefa implica a indagação do pensamento de Heidegger com respeito ao nazismo. Muitas e antagônicas são as posturas intelectuais que gravitam em torno daquele. Uma das mais importantes consiste em opor Heidegger II contra Heidegger I, sob o argumento de que a recaída do pensador no nazismo se deveu fundamentalmente ao fato de que o filósofo continuou preso à filosofia da subjetividade. Inclusive, dita vertente teórica parte do pressuposto de que o nazismo é um tipo de humanismo, obviamente retomando o caminho do Heidegger II e da hermenêutica que o filósofo realiza em relação ao conceito nietzscheano de “vontade de poder”.

Como esquecer sua contribuição à fenomenologia, a ponto de poder falar de uma nova redefinição em termos de uma ontologia existencial, ou sua incidência na psicanálise que em sua vertente lacaniana se nutre de um ser estruturalmente caído e consegue desenvolver o registro do simbólico e do imaginário. Como não tornar presente a

pergunta heideggeriana acerca do sujeito da enunciação em referência à comunidade de fala como lugar privilegiado do hábitat do ser que inclusive, talvez em uma espécie de ironia, é tomado pelo pragmatismo norte-americano. A esse respeito, é interessante a observação de Eugênio Trías: “Poder-se-ia dizer, pois, que Heidegger indaga o movimento mediante o qual a presença se constitui como tal presença, o apresentar-se mesmo da presença, no que tem de infinito verbal. Heidegger busca esse infinito verbal ausente na concepção ainda substantivista de Husserl. Busca, pois, o apresentar-se da presença, que é a *prae-essentia*, essência que comparece, que é aí. E com isso indaga, portanto, o essencializar-se da essência” (Trías, 1983).

Desta forma, e seguindo os passos de Trías, Heidegger vitaliza ao extremo noções tais como horizonte de sentido e faticidade, já que é a própria faticidade do ser-aí, do *Dasein*, a que se toma ou adota como lugar e padrão para a revelação e sentido do ser, sem que seja necessário recorrer a uma operação própria da consciência filosófica ou do filósofo profissional para aceder a esse sentido.

Apesar de ter enfatizado a relevância teórica de Heidegger –ainda que de maneira breve e superficial–, questão que por outra parte alcança um consenso acadêmico fortemente generalizado, não podemos, ou melhor dito, não devemos deixar de perceber com agudeza as marcas ideológicas que de modo direto ou indireto, explícito ou implícito, ligam o filósofo alemão a alguns aspectos do ideário do nacional-socialismo.

Do mesmo modo, julgo tão pertinente quanto sugestivo a observação de Adorno, enquanto adverte aos possíveis leitores que tentar adentrar na relação de Heidegger com o nazismo somente é possível através de uma leitura transversal, inclusive marginal dos textos do filósofo, nos quais à diferença de seus trabalhos principais Heidegger se manteria mais na intempérie. Esta observação é assumida pelo próprio Adorno, que de fato se vale de um escrito de Heidegger intitulado *Por que habitamos na província?* Desenvolvamos algumas de suas principais reflexões:

Creio que justamente na situação alemã este conceito de fundamento, solo ou origem desempenha um papel especialmente funesto, e que verdadeiramente uma grande culpa corresponde ao pensamento de Heidegger. Neste pensamento a idéia do primeiro tem um sentido ontológico excelsamente sublimado: o do “ser” que está para além da separação entre o conceito por uma parte e o ente singular por outra, e que se expressa para

conseguir a concreção que lhe corresponde como algo para além da cisão, quase sempre em locuções tais como solo, origem, fundamento. De tais expressões Heidegger assegura continuamente que dizem somente algo sobre a estrutura do ser, que de nenhuma maneira implicam valorações sobre nenhum fenômeno concreto intra-social (Adorno, 1983).

Adorno continua refletindo que tais categorias procedem de relações agrárias ou pequenas-artesãs que evocam ideais de uma “estreita” vida provinciana as quais identifica com certas características do ser. Adorno sugere que daria a impressão de que para Heidegger a existência camponesa estaria mais próxima das supostas origens, e conseqüentemente que em seu pensamento se pode apreciar a extrapolação de uma pureza ontológica ancorada na ideologia do sangue e do solo. Embora seja inegável que muitas das apreciações de Adorno possuam profundidade com respeito ao pensamento heideggeriano, não é menos certo que outras tantas se caracterizam por ser mal intencionadas e inclusive por extremar a filosofia de Heidegger até convertê-la em um panfleto nazi. Não obstante, há um argumento adorniano que compartilho plenamente, e que constitui a essência de um cenário trágico: o problema do imediatismo. Heidegger, em uma espécie de misticismo, pretenderia estabelecer um vínculo entre o homem e a natureza como se entre ambas entidades não houvesse diferença alguma, como se pudesse existir um estágio e o retorno a este, prévio a toda cisão.

Instância que, por outro lado, implicaria a destruição de todo tipo de subjetividade, dado que para o filósofo a objetivação e quantificação do universo são causadas pela ação de um sujeito unívoco que subsumido em chave metafísica e consumado em uma metafísica do poder, tudo o que toca, acaba por quantificá-lo. Daí que a única possibilidade que resta é a recepção de um ser que em termos freudianos podemos caracterizar como não castrado.

Sem detrimento da recomendação adorniana, já que sua obra *Ser e tempo*, um escrito nada marginal, Heidegger lança uma antinomia que hoje em dia está longe de ser resolvida: por um lado sustenta que a queda do ser é de uma ordem estrutural, enquanto o ser por definição já está caído, inclusive previamente a toda seqüência temporal; por outro lado, Heidegger daria lugar a uma hermenêutica da decadência do ser em referência a um *cairos* temporal, como se tivesse ido se degradando paulatinamente até se perder definitivamente nas entranhas do ente.

Tampouco é casual a posição do filósofo com respeito ao cuidado que filosofia pré-socrática teve do ser a partir de seu olhar e

que em certo sentido Heidegger extrapola tanto para a filosofia como para a cultura e para o povo alemão. De fato, podemos encontrar no primeiro Heidegger uma espécie de reconciliação entre o ser e a tecnologia, ou pelo mesmo uma relação ambivalente. É factível inferir que somente o *ethos* alemão em abertura dialógica com o ser saberia fazer um bom uso dos entes. Depois da renúncia a seu cargo de reitor na Alemanha nazi, Heidegger mudaria esta tessitura radicalmente. Prova disso são suas próprias aulas, nas quais valendo-se das noções de “super homem” e “vontade de poder” em Nietzsche –leitura heideggeriana que não compartilho– discute indiretamente com o nacional-socialismo, ao que por outra parte não dissocia do americanismo no que se refere ao conseqüente triunfo da tecnologia, obviamente como estado da metafísica contemporânea. Nesta mesma direção movem-se as posições de Ferry e Renault, ainda que se diferenciem radicalmente de minha postura no que toca à desconstrução do humanismo. Tais autores assumem as suposições de uma das correntes anteriormente explicitadas, a recaída do primeiro Heidegger no humanismo: “Heidegger é o único que pode nos permitir compreender a verdade do nazismo e, de maneira mais geral, do totalitarismo, isto é, que a ‘infinetização ou a absolutização do sujeito que está na base da metafísica dos modernos encontra ali sua saída operativa’. E se Heidegger esteve implicado no que ele, contudo, contribuiu para descobrir, o fez essencialmente sobre a base de uma espécie de ilusão transcendental com respeito ao povo que restituía um sujeito (da história) ali onde a analítica do *dasein* e do pensamento da finitude haveriam de proibir toda adesão ao mito nazi. Porque Heidegger, que desconstruía tão habilmente a estrutura ontoteológica da metafísica e sua versão moderna como ontoantropologia na qual o homem em sua condição de sujeito toma o lugar de Deus, ‘teria que ter’ reconhecido na ideologia nazi o resultado ‘ontotipológico’ do mesmo processo: com o ‘mito nazi’, em que é o ‘tipo ariano’ como ‘vontade pura (de si mesmo) que se quer a si mesma’ quem advém ‘sujeito absoluto’, o que chega a se realizar é a ‘ontologia da subjetividade’ (da vontade de vontade). Somente os tolos podem, pois, ‘se confundir’ e acreditar que o nazismo é um anti-humanismo” (Ferry e Renault, 2001: 57-87).

Regressando ao problema do imediatismo assinalado anteriormente por Adorno, Heidegger assume uma postura fortemente romântica. Um romantismo que acaba por considerar o terreno do racional e do conceitual a partir da nebulosa do demoníaco. De tal perspectiva, a apreciação de Habermas me parece mais do que relevante:

Com esta crítica do subjetivismo moderno Heidegger torna seu um motivo que desde Hegel pertence ao conjunto de temas do discurso da modernidade. É mais interessante que a virada ontológica que Heidegger dá ao tema é o caráter inequívoco com o qual pleiteia a razão centrada no sujeito. Heidegger apenas leva em consideração aquela diferença entre razão e entendimento, a partir da qual Hegel se propôs a desenvolver ainda a dialética da ilustração; Heidegger não é mais capaz de extrair da autoconsciência, além de seu lado autoritário, um lado reconciliador. É o próprio Heidegger e não a acusada ilustração, o que nivela a razão e a reduz ao entendimento [...] E sendo isso assim, os elementos normativos que o sujeito extrai de si não são senão ídolos vazios. Deste ponto de vista, Heidegger pode submeter a razão moderna a uma destruição tão radical, que não distingue mais entre os conteúdos universalistas do humanismo, da ilustração e inclusive do positivismo, de um lado, e as idéias de auto-afirmação particularistas inerentes ao racismo e ao nacionalismo ou a tipologias regressivas ao estilo de Spengler e de Junger, de outro. Dá no mesmo se as idéias modernas aparecem em nome da razão ou da destruição da razão, o prisma da compreensão moderna do Ser decompõe todas as orientações normativas em pretensões de poder de uma subjetividade empenhada em sua própria autopotenciação (Habermas, 1990).

Penso que a citação habermasiana traz presentes pelo menos duas noções que não posso deixar passar dada sua riqueza para indicar tanto uma teoria do sujeito como uma teoria social. Mais precisamente, tratar-se-ia da distinção hegeliana entre entendimento e razão na busca de um novo tipo de racionalidade, e por outro lado do problema da normatividade social. Habermas, seguindo neste caso os caminhos de Kant e Hegel, adquire consciência de que tanto a dinâmica social como as relações intersubjetivas que formam parte daquelas não podem ser desprovidas de um esquema normativo, que deverá ser consensuado pelas próprias relações interhumanas que Habermas encontra no diálogo, Kant a partir da *Crítica do Jutzo* –o Kant republicano– na existência de uma comunidade deliberativa baseada no que poderíamos chamar um pensamento extensivo que através da faculdade da imaginação nos possibilita dar lugar às opiniões dos outros inclusive como próprias (daí que a força da autêntica deliberação estriba em romper um apriorismo absoluto e gerar assim a abertura para a construção de um sujeito deliberativo que além de comunitário possibilita também

a abertura a possíveis caminhos de opiniões em função da riqueza de uma roda deliberativa), e Hegel torna presente na existência de uma intersubjetividade vinculada por sua vez a uma eticidade estatal que longe de ser pensada como anulando as possíveis subjetividades é o encontro entre a vontade subjetiva e a vontade universal. O espírito de um povo que se materializa em costumes, representações artísticas, diversas mediações que são inerentes à própria comunidade.

Estes pensadores são conscientes de que uma sociedade somente pode reger-se por um horizonte valorativo-regulativo que em uma dinâmica dialética ou dialógica oxigena as próprias práticas sociais. Tampouco é casual que Nietzsche falasse em termos de transvaloração como única saída possível para a problemática do niilismo, para enfatizar o fato de que a perda do fundamento não desconstrói definitivamente a existência de valores sociais, sem os quais uma sociedade ficaria subsumida em mera desagregação.

Por outra parte, retomar a distinção hegeliana entre entendimento e razão é retomar a crítica de Hegel tanto às filosofias da reflexão, basicamente particularizadas em Kant, como às filosofias da intuição e do sentimentalismo. A genialidade de Hegel neste ponto girou em função da busca de uma racionalidade que, por um lado, tenha a agudeza analítica do entendimento, da reflexão, mas ao mesmo tempo supere –e disto se trata a dialética– a vacuidade e formalidade de que é presa o entendimento em razão ter absolutizado e imobilizado o terreno das cisões, e, por outro lado, incorpore, adiantando uma categoria fenomenológica, que Husserl denominou “o mundo da vida”. Se por um lado Hegel mantém a analítica do entendimento ilustrado, rejeitando por sua vez uma lógica formal, por outro lado mantém o conceito de “vida” do romantismo, mas excluindo tanto o retorno à origem como o problema da intuição, que para Hegel é um absoluto sem mediação racional. Daí que, extremando a questão, pela mera intuição alguém poderia dizer “é necessário matar os judeus, os negros, os homossexuais, etc, etc”, em uma espécie de misticismo revelado. Hegel é consciente do problema dos absolutos não mediados, que por outra parte em um jogo dialético esbarram também com uma racionalidade legalista e formal, que só pode concluir, tanto como o intuicionismo, na construção de um mundo totalitário. No primeiro caso tenderíamos ao totalitarismo da arbitrariedade, e no segundo caso de uma racionalidade formal que não pode se encarregar das demandas da vida. Como expressão de desejo e assumindo uma posição hegeliana, em uma espécie de confissão particular, não poderia deixar de dizer, contra Heidegger e a pós-mo-

dernidade, que necessitamos da razão hegeliana para voltar a produzir no encontro entre a vida e as instituições.

Por último, longe de interpretar o sujeito hegeliano como um sujeito absoluto –é claro em termos de totalitarismo–; o sujeito hegeliano constitui-se a partir de uma dialética com o *ethos* social de que forma parte. Em termos mais simples, subjaz a idéia de que o homem constitui a sociedade, mas, ao mesmo tempo, é constituído, também, por aquela. Inclusive, a partir de um constante dinamismo. A relevância de explicitar tal observação, nos salva do erro, ou melhor dito do horror, de interpretar a dialética como tese, antítese e síntese. Tese é o que se põe, sobretudo nos termos de Fichte, a partir do nada, enquanto que em Hegel justamente o sujeito se põe a partir de algo já pressuposto. Ou seja, o *ethos* social.

É evidente, então, que a constituição da subjetividade é uma espécie de interação entre os homens e suas sociedades. Uma subjetividade que se constitui a partir da figura do “reconhecimento”. Um reconhecimento de que, diferentemente do sujeito liberal que só pode instrumentalizar um espaço público homogêneo, o sujeito hegeliano se constitui ancorado existencialmente no plano da diferença. Daí que Hegel seja tomado pelo multiculturalismo em função de indicar novas identidades. Hegel deixa definitivamente a nu o autoritarismo do sujeito liberal: não poder se encarregar de um sujeito multicultural situado no espaço público, justamente por ter pensado um sujeito formal e homogêneo disposto a excluir, como instância política, toda possível diferença. Daí que os índios, os negros, as minorias sexuais, somente possam ingressar no espaço público despojando-se, obviamente, de atributos essenciais: o ser negro, índio, homossexual, etcetera.

Fica claro então que a partir de uma forte interpretação teórica Heidegger seria presa do nazismo, motivado fundamentalmente por sua recaída na metafísica da subjetividade. Ancorado no humanismo que tanto em sua variante hegeliana –racionalidade absoluta– como em sua variante nietzscheana –vontade de poder– seriam as chaves de um sujeito essencialista, todo-poderoso.

Conjuntamente com tal interpretação coexistiria outra, não menos hegemônica que considera a relação do pensamento de Heidegger com o nazismo como produto de uma mera contingência, em uma espécie de dissociação entre pensamento e vida.

Com respeito a minha própria posição, faço eco da pergunta habermasiana que não pode deixar de interpelar-me: “Como é possível que Heidegger pudesse entender a história do Ser como acontecer da verda-

de e mantê-la imune a um historicismo puro e simples das imagens do mundo ou interpretações do mundo que caracterizam as distintas épocas. O que me interessa, pois, é a questão de como o fascismo intervém no próprio desenvolvimento teórico de Heidegger” (Habermas, 1990).

Existiria outro aspecto pelo qual geralmente costuma-se relacionar o pensamento de Heidegger com o nazismo, sustentado fundamentalmente pelo lugar que o filósofo concede à morte, inclusive como marca fundacional da constituição da identidade, no que se refere tanto ao tema da singularidade como ao da faticidade humana, marca que somente pode ser transferida ou socializada na constituição de um *pathos* heróico, de um *pathos* alemão, coincidente por sua vez e como contrapartida com a experiência dos campos de concentração. O curioso é que desde ambas as instâncias justifica-se em um sentido lógico, certamente não ética, indicar a morte ou sua possibilidade como constitutivo de uma comunidade. De todas as formas desprezo tal ótica, em razão de que não existe nenhum texto de Heidegger que dê suporte para sustentar a passagem da singularidade para a intersubjetividade em relação à morte.

Gostaria de abordar agora o último ponto de meu trabalho, que consiste na defesa do humanismo, não sem antes discordar da interpretação heideggeriana de Nietzsche.

Como bem enfatiza Cragolini, Heidegger apresenta Nietzsche como o último elo da cadeia de uma metafísica da subjetividade. Desse modo chegaríamos à consumação do nihilismo, em função de uma vontade de poder que Heidegger interpretaria como a possibilidade absoluta e incondicionada da vontade de projetar como assim também impor valores. Em termos de Nietzsche, transvaloração. Assim, parafraseando Cragolini, quem representaria a vontade de poder para Heidegger é o super-homem, figura do homem técnico que domina e quantifica tudo o que está a seu alcance. Um homem indiferente pelo ser e apaixonado pelo ente.

Em profunda oposição à leitura heideggeriana, Cragolini considera não somente que Nietzsche nos abre a porta para uma pluralidade de perspectivas hermenêuticas, senão também que a partir de Nietzsche pode se pensar inclusive um sujeito multicultural. Nas palavras de Cragolini:

A idéia de vontade de poder como razão imaginativa aponta para caracterizar seu operar interpretativo e configurador da realidade que, em tal tarefa, realiza um constante movimento de aglutinação de forças em torno de um centro –estruturação– e de dispersão

das mesmas –desestruturação– para novas criações de sentidos. A dispersão do sentido, o distanciamento do centro, é o modo de se preservar das respostas e das seguranças das filosofias buscadoras de *arkhai*. Na modernidade, a *arkhé* é constituída pelo próprio sujeito, como ente representador. A idéia da vontade de poder como razão imaginativa permite pensar o sujeito múltiplo: aquele que designa com o termo “sujeito” ou “eu” a essas aglutinações temporárias dos *quanta* de poder que lhe permitem, por exemplo, atuar, ou pensar, sabendo que o “sujeito” é uma ficção. Se o sujeito é ficção, também o é o “objeto” e a relação que os une, a representatividade. O modo de conhecimento que Nietzsche desenvolve a partir das noções de “falsificação”, “ficção” e “interpretação” não é fundamentalmente representativo, enquanto “assegurador” do ente em questão (Cragolini, 2000: 5).

Se por um lado concordo com Cragolini em sua crítica a Heidegger, por outro considero errônea a hermenêutica que costuma se fazer do sujeito moderno como sede ou fundamento do totalitarismo. Em todo caso, teria que se distinguir distintos tipos de sujeito e distintos tipos de subjetividade, obviamente não desvinculadas das práticas sociais que lhe são inerentes.

Justamente, o problema de Heidegger –e talvez de Nietzsche– foi fazer uma leitura da história da filosofia em termos tanto de univocidade como linearidade, sem advertir por exemplo as profundas diferenças do sujeito lockeano com respeito ao sujeito spinoziano, ou a marca kantiana de ter sido o primeiro a colocar o tema do sujeito como ficção, a qual não pode ser interpretada em termos de verdade ou mentira, senão, utilizando uma linguagem psicanalítica, como nexos significativos organizacionais. A esse respeito, recordemos, inclusive, a importância que Kant atribui à faculdade da imaginação em *A crítica da razão pura* como fecho do esquematismo transcendental a título de justificar nosso argumento. Isto é, é a faculdade da imaginação a que em última instância consegue reunir o terreno da multiplicidade na busca de um eu que subjaz e acompanha as possíveis representações.

Deste modo, retomando minha consideração do niilismo como instância estrutural da vida do Ocidente, entendo que a saída do mesmo somente pode ser obtida articulando a fragmentação em uma unidade, isto é, em função de pensar um sujeito articulador. A questão decisiva não radica na destruição do sujeito senão em que tipo de sujeito podemos construir, especialmente em tempos de fissura, em um tempo de niilismo, em que a pergunta pela ordem social não é para nada irrelevante.

Caberia então perguntar por que recuperar a noção de sujeito, pergunta que não pode ser respondida prioritariamente em função de noções que são inerentes à teoria do sujeito tradicional, como são as noções de livre arbítrio, práxis, responsabilidade, ética, ação, decisão, todas elas razões mais do que suficientes.

## EM DEFESA DO SUJEITO HUMANISTA

Em oposição a toda uma corrente interpretativa a partir da mediação heideggeriana e ancorada na pós-modernidade, certamente hegemônica em nosso tempo, parto da base de que a noção de sujeito está longe de ser uma invenção moderna. A esse respeito, há um brilhante texto de Mondolfo intitulado *A compreensão do sujeito humano na cultura antiga*<sup>3</sup> livro de uma beleza e profundidade incalculáveis.

O problema está em desarticular a identificação da noção de sujeito com a noção de indivíduo, obviamente como uma das características centrais da modernidade, sobretudo em sua variante liberal.

Desta forma, assumo em certa medida o postulado foucaultiano de pensar a subjetividade jogando ao mesmo tempo na ordem da ficção –certamente mais do que necessária para a existência social– e também na ordem de construção a partir das práticas sociais e das relações de poder. Foucault explicita em seu texto *A verdade e as formas jurídicas*<sup>4</sup> como a partir das práticas sociais geram-se não somente tipos de objetos de conhecimentos, senão também sujeitos. O interessante é que Foucault, na última etapa de sua produção teórica, nos convida a retomar o ideário do humanismo, convite nada desprezível, sobretudo porque a partir do Renascimento começa a se pensar o poder como uma relação em ruptura com uma visão substancialista ou “coisificada” do mesmo, ao mesmo tempo que reafirmando uma práxis<sup>5</sup> sustentada em uma antropologia da liberdade. Não em vão, Nietzsche em suas *Intem-*

---

3 Em tal texto, Mondolfo estabelece como um dos temas centrais a problemática da subjetividade na antiguidade (Mondolfo, 1978).

4 “Proponho-me mostrar a vocês como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não só fazem que apareçam novos objetos, conceitos e técnicas, mas que fazem nascer além disso formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O mesmo sujeito de conhecimento possui uma história, a relação do sujeito com o objeto; ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (Foucault, 1990).

5 Todo o humanismo renascentista reivindicou a marca ética baseada na afirmação do livre arbítrio, em oposição à reforma luterana e sua teoria da dupla predestinação. Enquanto no primeiro caso se falava da dignidade do homem como imagem e semelhança do divino, no segundo caso se colocava o acento em sua indignidade.

*pestitivas* girou em torno da diferenciação qualitativa entre a Reforma e o Renascimento, diferença que o pensamento de Schmitt levou em consideração especialmente para articular uma práxis da decisão também ancorada em uma metafísica da liberdade. Nietzsche afirma que o Renascimento, surgido em um instante como um raio de luz, foi logo a seguir sepultado pela marca da reforma. Weber e Schmitt o seguiram neste ponto, atentos à novidade radical que o humanismo renascentista instaura com respeito ao plano antropológico. Tratar-se-ia de antepor prioritariamente o conceito de existência sobre o de essência, existência não coisificada que a partir de uma natureza indefinida, cabe ao homem, como um sublime escultor, ir desenhando no transcorrer de seu caminho os matizes de sua essência, obviamente a partir da práxis de sua existência. Daí também que tais pensadores insistissem na marca metafísica que o advento da reforma trouxe atrelado. Bastaria mencionar a absolutização da consciência luterana conjuntamente com um a teoria da predestinação divorciada da práxis humana e hipostasiada em favor do divino para justificar o que estamos dizendo. De fato, uma das polêmicas mais importantes da época foi a de Lutero e Erasmo, o primeiro para defender uma teoria da determinação, o segundo para defender uma teoria da práxis e da ação ética baseadas no postulado da liberdade. Juntamente – e esta é minha própria suposição – o erro tanto de Heidegger como da senda pós-moderna consistiu em extrapolar os atributos da Reforma ao humanismo, imprimindo-lhe a este um essencialismo que, em uma espécie de ironia, aquele combatia radicalmente. Desta forma partimos da suposição de que foi o ideário da reforma, que começou desconstruindo a idéia de um sujeito enquanto impossibilidade de uma práxis sustentada na metafísica da liberdade. Curiosamente, Heidegger, que se aprecia da recuperação do paganismo, contrariamente acaba internalizando em alguma medida o determinismo protestante, agora função de um ser a partir do imperativo da voz divina necessita de sujeitos passivos ancorados univocamente no plano da submissão e escuta.

Deste modo, o autêntico humanismo – caso me seja permitida a palavra autêntico – joga sua essencialidade, ironicamente, a partir da pretensão heideggeriana, pelo transcorrer de uma existência desontologizada que em sua própria autoprodução em liberdade faz caminhos, faz história, faz e nos faz sujeitos. A questão, definitivamente, será voltar a lembrar a recomendação kantiana, não tomar os outros como meios, o que em termos hegelianos nos levará a pensar em termos de uma comunidade onde todos possamos ser sujeitos.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. 1983 “Terminología Filosófica” em <<http://personales.ciudad.com.ar/M.Heidegger/adorno.htm>> data do acesso 15/12/2002.
- Cragolini, Mónica 2000 “Nietzsche en Heidegger: contrafiguras para una pérdida”. Conferência na Universidad de São Paulo, Grupo de Estudos Nietzsche (GEN), 21 de agosto. Em <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/cragolini.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/cragolini.htm)> data do acesso 15/12/2002.
- Ferry, Luc y Alain Renault 2001 “Del humanismo al nazismo. Las interpretaciones heideggerianas del nazismo de Heidegger” em <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/ferry\\_renaut.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ferry_renaut.htm)> data do acesso 15/12/2002.
- Foucault, Michel 1990 (1978) *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Gedisa).
- Habermas, Jurgen 1990 “Heidegger: Socavación del racionalismo Occidental en términos de crítica a la metafísica” em <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/habermas.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/habermas.htm)> data do acesso 15/12/2002.
- Herf, Jeffrey 1993 (1984) *El modernismo reaccionario* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Mondolfo, Rodolfo 1978 (1969) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Safranski, Rüdiger 1999 “La política metafísica de Heidegger” em <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/politica\\_metafisica.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/politica_metafisica.htm)> data do acesso 15/12/2002.
- Trías, Eugenio 1983 “Vigencia de Heidegger” em <[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/trias.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/trias.htm)> data do acesso 15/12/2002.