

Jürgen Habermas

O Discurso Filosófico da
Modernidade



Marina Ferreira

Jürgen Habermas

**O discurso filosófico
da modernidade**

Doze lições

Tradução
LUIZ SÉRGIO REPA
RODNEI NASCIMENTO

Martins Fontes
São Paulo 2000

Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título
DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, por Suhrkamp Verlag.
Copyright © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, 2000, para a presente edição.

1ª edição
junho de 2000

Tradução
LUIZ SÉRGIO REPA
RODNEI NASCIMENTO

Revisão da tradução
Karina Jannini
Marlene Holzhausen
Preparação do original
Andréa Stahel M. da Silva
Revisão gráfica
Márcia da Cruz Nóbua Leme
Ana Maria de O. M. Barbosa
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Habermas, Jürgen, 1929-

O discurso filosófico da modernidade : doze lições / Jürgen Habermas ; tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. - São Paulo : Martins Fontes, 2000. - (Coleção tópicos)

Título original: Der Philosophische Diskurs der Moderne.
Bibliografia.
ISBN 85-336-1262-1

1. Civilização moderna - Filosofia 2. Filosofia moderna - Século 19 3. Filosofia moderna - Século 20 I. Título. II. Série.

00-2286

CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia alemã 193
2. Habermas : Filosofia alemã 193

Todos os direitos para o Brasil reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

SUMÁRIO

Prefácio.....	1
I. A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação.....	3
II. O conceito hegeliano de modernidade.....	35
<i>Excursão sobre as cartas de Schiller acerca da educação estética do homem</i>	65
III. Três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche	73
<i>Excursão sobre o envelhecimento do paradigma da produção</i>	109
IV. Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão.....	121
V. O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno	153
VI. A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica: Heidegger	187
VII. A suplantação da filosofia primeira temporalizada: crítica de Derrida ao fonocentrismo.....	227
<i>Excursão sobre o nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e literatura</i>	261

VIII. Entre erotismo e economia geral: Bataille.....	297
IX. Desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão: Foucault	333
X. Aporias de uma teoria do poder.....	373
XI. Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. razão centrada no sujeito.....	411
<i>Excursão sobre C. Castoriadis: “a instituição imaginária”</i>	455
XII. O conteúdo normativo da modernidade.....	467
<i>Excursão sobre a apropriação da herança da filosofia do sujeito pela teoria dos sistemas de Luhmann</i>	511
<i>Índice onomástico</i>	535

*Para Rebekka,
que me aproximou do neo-estruturalismo*

PREFÁCIO

“Modernidade – um projeto inacabado” era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o Prêmio Adorno¹. Esse tema, controvertido e multifacetado, não mais me deixou. Seus aspectos filosóficos têm penetrado mais fortemente na consciência pública, na esteira da recepção do neo-estruturalismo francês – assim como o *slogan* “pós-modernidade”, na seqüência de uma publicação de F. Lyotard². O desafio proposto pela crítica neo-estruturalista da razão constitui, assim, a perspectiva a partir da qual procuro reconstruir passo a passo o discurso filosófico da modernidade. Nesse discurso, a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema *filosófico*. O dis-

1. HABERMAS, J. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt am Main, 1981, pp. 444-64.

2. LYOTARD, J. F. *La condition postmoderne*. Paris, 1979 (em alemão: Viena, 1982); cf. HONNETH, A. “Der Affekt gegen das Allgemeine” (O afeto contra o universal). In: *Merkur*, n.º 430, dezembro de 1984, pp. 893 ss.; RORTY, R. “Habermas and Lyotard on Postmodernity”. In: *Praxis International*, vol. IV, n.º 1, 1984, pp. 32 ss.; bem como minha resposta: HABERMAS, J. “Questions and Counterquestions”. In: *Praxis International*, vol. IV, n.º 3, 1984.

curso filosófico da modernidade coincide e cruza-se frequentemente com o estético. No entanto, tive de delimitar o tema; essas lições não tratam do modernismo na arte e na literatura³.

Após meu retorno à Universidade de Frankfurt, ministrei aulas sobre esse assunto no semestre de verão de 1983 e no semestre de inverno de 1983-4. Inseridas posteriormente, e nesse sentido fictícias, são a lição quinta, que retoma um texto já publicado⁴, assim como a última, que só elaborei estes dias. Expus as quatro lições iniciais pela primeira vez em março de 1983, no Collège de France, em Paris. Discuti as outras partes nas Messenger Lectures, em setembro de 1984, na Cornell University, Ithaca, NY. Tratei as teses mais importantes também em seminários no Boston College. Nas animadas discussões que, em todas essas ocasiões, mantive com colegas e estudantes, recebi mais sugestões do que as que puderam constar em notas de pé de página.

Um volume da edição Suhrkamp⁵, publicado simultaneamente, contém complementos de acento político ao discurso filosófico da modernidade.

Frankfurt/M., dezembro de 1984

J. H.

3. Cf. BÜRGER, P. *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik (Para a crítica da estética idealista)*. Frankfurt am Main, 1983; HAUSS, H. R. "Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno" (O processo literário do modernismo de Rousseau a Adorno). In: FRIEDBURG, L. V. & HABERMAS, J. (org.), *Adorno-Konferenz*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 95 ss.; WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne (Para a dialética de modernidade e pós-modernidade)*, Frankfurt am Main, 1985.

4. Incluída em K. H. Bohrer (org.), *Mythos und Moderne (Mito e modernidade)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 415-30.

5. HABERMAS, J. *Die neue Unübersichtlichkeit (A nova intransparência)*. Frankfurt am Main, 1985.

CAPÍTULO I A CONSCIÊNCIA DE TEMPO DA MODERNIDADE E SUA NECESSIDADE DE AUTOCERTIFICAÇÃO

1

Na célebre introdução à coletânea dos seus ensaios sobre sociologia da religião, Max Weber desenvolve aquele "problema da história universal" ao qual dedicou toda a obra científica de sua vida, a saber, por que fora da Europa "nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente"¹. Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não a meramente contingente, entre a modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental². Descreveu como "racional" aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana. As ciências empíricas modernas, as artes tornadas

1. WEBER, M. *Die protestantische Ethik (A ética protestante)*. Heidelberg, 1973, vol. I.

2. Cf. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1981, vol. I, pp. 225 ss.

autônomas e as teorias morais e jurídicas fundamentadas em princípios formaram esferas culturais de valor que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas.

O que Max Weber descreveu do ponto de vista da racionalização não foi apenas a profanação da *cultura* ocidental, mas, sobretudo, o desenvolvimento das *sociedades* modernas. As novas estruturas sociais são caracterizadas pela diferenciação daqueles dois sistemas, funcionalmente interligados, que se cristalizaram em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado. Weber entende esse processo como a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional com respeito a fins. À medida que o cotidiano foi tomado por esta racionalização cultural e social, dissolveram-se também as *formas de vida* tradicionais, que no início da modernidade se diferenciaram principalmente em função das corporações de ofício. No entanto, a modernização do mundo da vida não foi determinada apenas pelas estruturas da racionalidade com respeito a fins. E. Durkheim e G. H. Mead viram que o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo; enfim, por modelos de socialização que se dirigem à formação de identidades abstratas do eu e que forçam a individualização dos adolescentes. Em linhas gerais, esse é o quadro da modernidade tal como traçado pelos clássicos da teoria social.

Hoje o tema de Max Weber é posto sob uma outra luz, tanto pelo trabalho dos que o reivindicam para si, quanto dos que o criticam. Somente nos anos 50 a palavra “moderni-

zação” foi introduzida como termo técnico. Desde então caracteriza uma abordagem teórica que retoma a problemática de Max Weber, reelaborando-a com os instrumentos do funcionalismo sociológico. O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. A teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de “modernidade” uma abstração plena de conseqüências. Ela separa a modernidade de suas origens – a Europa dos tempos modernos – para estilizá-la em um padrão, neutralizado no tempo e no espaço, de processos de desenvolvimento social em geral. Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos *como* racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas racionais. James Coleman vê nisso a vantagem de não mais sobrecarregar o conceito de modernização, generalizado na teoria da evolução, com a idéia de um acabamento da modernidade e, portanto, de um estado final, ao qual deveriam seguir-se desenvolvimentos “pós-modernos”³.

Sem dúvida, a investigação desenvolvida nos anos 50 e 60 sobre a modernização criou as condições para que a expressão “pós-moderno” pudesse circular também entre os

3. Artigo “Modernization” (Modernização). In: *Encycl. Soc. Science (Enciclopédia de ciências sociais)*, vol. 10, pp. 386 ss., aqui p. 476.

cientistas sociais. Em face de uma modernização que se move por si própria e se autonomiza em sua evolução, o observador social tem razões de sobra para se despedir do horizonte conceitual do racionalismo ocidental em que surgiu a modernidade. Porém, uma vez desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, conquistada a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que prosseguem, por assim dizer, automaticamente, podem ser relativizados desde o ponto de vista distanciado do observador pós-moderno. Arnold Gehlen sintetizou esta questão em uma fórmula marcante: as premissas do esclarecimento* estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso. Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização *social* auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade *cultural* que se tornou aparentemente obsoleta; ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências. A irresistível velocidade dos processos sociais aparece, então, como o reverso de uma cultura saturada, em estado de cristalização. “Cristalizada”, assim designa Arnold Gehlen a cultura moderna, pois “todas as possibilidades que contém foram realizadas em seus elementos essenciais. Além disso, as possibilidades contrárias e as antíteses foram descobertas e integradas, de modo que doravante é improvável que as premissas venham a sofrer alterações ... Se admitirmos essa idéia, perceberemos a cristalização mesmo em um

* *Aufklärung*: o termo tem várias traduções em português: luzes, filosofia das luzes, ilustração, iluminismo, esclarecimento; alguns preferem não traduzi-lo, mantendo a forma alemã. Adotamos “Iluminismo” quando o texto se refere ao movimento intelectual do século XVIII, mas “esclarecimento” quando se trata de um processo histórico mais amplo, próximo do que Habermas entende por racionalização. (N. dos T.)

domínio tão espantosamente agitado e multicolorido como o da pintura moderna”⁴. Como a “a história das idéias se encerrou”, Gehlen pode constatar aliviado que “nós chegamos à pós-história” (*ibid.*, p. 323). Tal como Gottfried Benn, aconselha: “Conte com o que possuiis.” Esta despedida *neoconservadora* da modernidade refere-se, portanto, não à dinâmica desenfreada da modernização social, mas sim à superfície de uma autocompreensão cultural da modernidade aparentemente ultrapassada⁵.

No entanto, entre os teóricos que não consideram que tenha ocorrido um desacoplamento entre modernidade e racionalidade, a idéia da pós-modernidade apresenta-se sob uma forma política totalmente distinta, isto é, sob a forma *anarquista*. Reclamam igualmente o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão, da qual a modernidade europeia entendeu outrora fazer parte, e fincam o pé na pós-história. Mas, diferente da neoconservadora, a despedida anarquista dirige-se à modernidade *como um todo*. Ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, que sustentam o racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental. A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou à la Bataille, que arranca o véu da razão para exhibir a pura vontade de poder, deve simultaneamente abalar a redoma de aço na qual se

4. GEHLEN, A. “Über kulturelle Kristallisation” (Sobre a cristalização cultural). In: *Studien zur Anthropologie und Soziologie (Estudos sobre antropologia e sociologia)*. Neuwied, 1963, p. 321.

5. Um ensaio de H. E. Holthusen (“Heimweh nach Geschichte” (Nostalgia da história). In: *Merkur*, n.º 430, dez. 1984, p. 916) leva-me a concluir que Gehlen poderia ter tomado de empréstimo o termo “pós-história” do seu parceiro intelectual Hendrik de Man.

objetivou *socialmente* o espírito da modernidade. Dessa perspectiva, a modernização social não poderá sobreviver ao fim da modernidade cultural de que derivou, não poderá resistir ao anarquismo “imemorial”, sob cujo signo se anuncia a pós-modernidade.

Por mais distintas que sejam essas versões da teoria da pós-modernidade, ambas se distanciam do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade européia. As duas teorias da pós-modernidade pretendem ter-se apartado desse horizonte, tê-lo deixado para trás como horizonte de uma época passada. Ora, Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação *interna* entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre *outras* premissas. Em todo caso, não podemos descartar *a priori* a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel. Não podemos excluir de antemão que o neoconservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética está apenas tentando mais uma vez, em nome de uma despedida da modernidade, rebelar-se contra ela. Pode ser que estejam simplesmente encobrendo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento.

II

Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como conceito de época: os “novos tempos” são os “tempos modernos”⁶. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designam os três séculos precedentes. A descoberta do “Novo Mundo” assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval. Hegel também utiliza esses termos, em suas lições sobre a filosofia da história, para delimitar o mundo germânico-cristão que, por sua vez, se originou da Antiguidade grega e romana. A classificação, ainda hoje usual (p. ex., para a caracterização de disciplinas de história), em Idade Moderna, Idade Média e Antiguidade (respectivamente História moderna, medieval e antiga), só pôde se compor depois que as expressões “novos tempos” ou “tempos modernos” (“mundo novo” ou “mundo moderno”) perderam o seu sentido puramente cronológico, assumindo a significação oposta de uma época enfaticamente “nova”. Enquanto no Ocidente cristão os “novos tempos” significavam a idade do mundo que ainda está por vir e que despontará somente com o dia do Juízo Final – como ocorre ainda na *Filosofia das idades do mundo*, de Schelling –, o conceito profano de tempos modernos expressa a convicção de que o futuro já começou: indica a época orientada para o futuro, que está aberta ao novo que há de vir. Com isso, a cesura em que se inicia o novo é deslocada para o passado, precisamente para o começo da época moder-

6. Em relação ao que se segue, cf. KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft* (*O futuro passado*). Frankfurt am Main, 1979.

na. Somente no curso do século XVIII o limiar histórico em torno de 1500 foi compreendido retrospectivamente como tal começo. Na qualidade de um teste, R. Koselleck formula a questão de saber quando o *nostrum aevum*, o nosso tempo, passa a ser denominado *nova aetas*, os novos tempos⁷.

Koselleck mostra como a consciência histórica, expressa no conceito de “tempos modernos” ou “novos tempos”, constituiu uma perspectiva para a filosofia da história: a presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade. Também o singular coletivo “História”, que Hegel já utilizava naturalmente, foi cunhado no século XVIII: “A ‘época moderna’ confere ao conjunto do passado a qualidade de uma história universal... O diagnóstico dos novos tempos e a análise das épocas passadas se correlacionam.”⁸ A isso correspondem a nova experiência do progresso e da aceleração dos acontecimentos históricos e a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos historicamente não simultâneos⁹. Constitui-se então a representação da história como um processo homogêneo, gerador de problemas; de modo concomitante, o tempo é experienciado como um recurso escasso para a resolução dos problemas que surgem, isto é, como pressão do tempo. O espírito do tempo (*Zeitgeist*), um dos novos termos que inspiram Hegel, caracteriza o presente como uma transição que se consome na consciência da aceleração e na expectativa da heterogeneidade do futuro: “Não é difícil ver”, escreve Hegel no prefácio à *Fenomenologia do espírito*, “que nosso tempo é um tempo de nascimento e de passagem para um novo período. O espírito

7. KOSELLECK, R. “Neuzeit” (Época moderna), *ibid.*, 1979, p. 314.

8. KOSELLECK, 1979, p. 327.

9. KOSELLECK, 1979, pp. 321 ss.

rompeu com seu mundo de existência e representação e está a ponto de submergi-lo no passado, e [se dedica] à tarefa de sua transformação ... A frivolidade e o tédio que se propagam pelo que existe e o pressentimento indeterminado do desconhecido são os indícios de algo diverso que se aproxima. Esse desmoronamento gradual ... é interrompido pela aurora, que revela num clarão a imagem do novo mundo.”¹⁰

Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre “o tempo mais recente” e a “época moderna”: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. Hegel também entende o “nosso tempo” como o “tempo mais recente”. Ele data o começo do tempo presente a partir da cesura que o Iluminismo e a Revolução Francesa significaram para os seus contemporâneos mais esclarecidos no final do século XVIII e começo do XIX. Com esse “magnífico despertar” alcançamos, assim pensa ainda o velho Hegel, “o último estágio da história, o nosso mundo, os nossos dias”¹¹. Um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua*.

É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões “modernidade” ou “novos” tempos, se inserem ou adquirem os seus novos

10. HEGEL, G. W. F. *Suhrkamp-Werkausgabe*, vol. 3, pp. 18-9. De aqui em diante citado como H.

11. H., vol. XII, p. 524.

significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo etc.¹² Estas expressões tornaram-se palavras-chave da filosofia hegeliana. Elas lançam uma luz histórico-conceitual sobre o problema que se põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de “afirmar-se” a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias. Há poucos anos, H. Blumenberg viu-se na necessidade de defender, com grande dispêndio de indicações históricas, a legitimidade ou o *direito próprio da época moderna* contra aquelas construções que afirmam uma dívida cultural da modernidade para com o legado do cristianismo e da Antiguidade: “Não é evidente que se coloque para uma época o problema de sua legitimidade histórica, como tampouco é evidente que ela se compreenda em geral como época. Para a época moderna o problema está latente na pretensão de consumir, ou de poder consumir, uma ruptura radical com a tradição e no equívoco que essa pretensão representa em relação à realidade histórica, que nunca é capaz de recomeçar desde o princípio.”¹³ Blumenberg cita como prova uma passagem do jovem Hegel: “Exceto algumas tentativas anteriores, coube sobretudo aos nossos dias

12. KOSELLECK, R. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont” (Campo de experiência e horizonte de expectativa). In: KOSELLECK, 1979, pp. 349 ss.

13. BLUMENBERG, H. *Legitimität der Neuzeit (Legitimidade da Idade Moderna)*. Frankfurt am Main, 1966, p. 72.

reivindicar como propriedade dos homens, ao menos em teoria, os tesouros generosamente entregues ao céu; mas qual época terá a força para fazer valer esse direito e dele se apossar?”¹⁴

É no domínio da crítica estética que, pela primeira vez, se toma consciência do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma. Isso fica claro quando acompanhamos a história conceitual do termo “moderno”¹⁵. O processo de distanciamento do modelo da arte antiga foi introduzido, no início do século XVIII, pela célebre *Querelle des anciens et des modernes*¹⁶. O partido dos modernos insurgiu-se contra a autocompreensão do classicismo francês, quando assimilava o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso, tal como este foi sugerido pela ciência natural moderna. Os “modernos” questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente, articulando com isso a autocompreensão do Iluminismo francês como a de um novo começo de época. Embora o substantivo *modernitas* (junto com o par antitético de adjetivos *antiqui/moderni*) já fosse empregado em um sentido cronológico desde a Antiguidade tardia, nas línguas européias da época moderna, o adjetivo “moderno” foi substantivado só muito mais

14. H., vol. I, p. 209.

15. GUMBRECHT, H. U. Art. “Modern” (Moderno). In: BRUNNER, O., CONZE, W. & KOSELLECK, R. (orgs.), *Geschichtliche Grundbegriffe (Conceitos históricos fundamentais)*, vol. 4, pp. 93 ss.

16. JAUSS, H. R. “Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ‘Querelle des anciens et des modernes’” (Origem e significado da idéia de progresso na ‘Querelle des anciens et des modernes’). In: KUHN, H. & WIEDMANN, F. (orgs.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (A filosofia e a questão do progresso)*. Munique, 1964, pp. 51 ss.

tarde, aproximadamente nos meados do século XIX e, pela primeira vez, ainda no domínio das belas-artes. Isso explica por que as expressões *Moderne* ou *Modernität*, *modernité*, conservaram até hoje um núcleo de significado estético, marcado pela autocompreensão da arte de vanguarda¹⁷.

Para Baudelaire a experiência *estética* confundia-se, nesse momento, com a experiência *histórica* da modernidade. Na experiência fundamental da modernidade estética, intensifica-se o problema da autofundamentação, pois aqui o horizonte da experiência do tempo se reduz à subjetividade descentrada, que se afasta das convenções cotidianas. Para Baudelaire, a obra de arte moderna ocupa, por isso, um lugar notável na intersecção do eixo entre atualidade e eternidade: "A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável."¹⁸ O ponto de referência da modernidade torna-se agora uma atualidade que se consome a si mesma, custando-lhe a extensão de um período de transição, de um tempo atual, constituído no centro dos tempos modernos e que dura algumas décadas. O presente não pode mais obter sua consciência de si com base na oposição a uma época rejeitada e ultrapassada, a uma *figura* do passado. A atualidade só pode se constituir como o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade. Com esse contato sem mediação entre o atual e o eterno, certamente a modernidade não se livra do seu caráter precá-

17. No que se segue, apóio-me em JAUSS, H. R. "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Modernität" (Tradição literária e consciência atual da modernidade). In: *Literaturgeschichte als Provokation (História da literatura como provocação)*. Frankfurt am Main, 1970, pp. 11 ss. Cf. também: JAUSS, H. R. In: FRIEDBURG & HABERMAS, 1983, pp. 95 ss.

18. BAUDELAIRE, Ch. "Der Maler des modernen Lebens". In: *Ges. Schriften ed. M. Bruns (Melzer)*. Darmstadt, 1982, vol. 1. (trad., *Sobre a modernidade*. São Paulo, Paz e Terra, 1996, p. 25). Baseio-me em JAUSS, 1970, pp. 50 ss.

rio, mas sim da sua trivialidade: na concepção de Baudelaire, ela aspira a que o momento transitório seja reconhecido como o passado autêntico de um presente futuro¹⁹. A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico*; "clássico", de agora em diante, é o "clarão" da aurora de um novo mundo, que decerto não terá permanência, mas, ao contrário, sua primeira entrada em cena selará também a sua destruição. Essa compreensão do tempo, radicalizada mais uma vez no surrealismo, justifica a *afinidade* entre a *modernidade* e a *moda*.

Baudelaire parte do resultado da célebre querela dos antigos e modernos, mas desloca, de maneira característica, o peso do belo absoluto e do belo relativo: "O belo é constituído por um elemento eterno, invariável ... e de um elemento relativo, circunstancial, que será ... sucessiva ou combinadamente, a época, a moda, a moral, a paixão. Sem este segundo, que é como o invólucro aprazível, palpitante, aperitivo do divino manjar, o primeiro elemento seria indigesto, inapreciável, não adaptado e não apropriado à natureza humana."²⁰ Enquanto crítico de arte, Baudelaire sublinha na pintura moderna o aspecto "da beleza fugaz e passageira da vida presente, do caráter daquilo que o leitor nos permitiu chamar 'Modernidade'"²¹. Baudelaire coloca entre aspas a palavra "Modernidade"; é consciente do novo uso, terminologicamente peculiar, desse termo. Em consequência disso, a obra autêntica está radicalmente presa ao instante do seu surgimento; exatamente porque se consome na atua-

19. "Em poucas palavras, para que toda modernidade seja digna de tornar-se antiguidade, é necessário que dela se extraia a beleza misteriosa que a vida humana involuntariamente lhe confere." (BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 288; trad., p. 26.)

20. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 271; trad., p. 10.

21. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 325; trad., p. 70.

lidade, ela pode deter o fluxo constante das trivialidades, romper a normalidade e satisfazer o anseio imortal de beleza durante o momento de uma ligação fugaz do eterno com o atual.

A beleza eterna revela-se apenas sob o disfarce dos costumes de época. Benjamin irá se referir mais tarde a essa característica com a expressão "imagem dialética". A obra de arte moderna encontra-se sob o signo da união do autêntico com o efêmero. Esse caráter de atualidade justifica também a afinidade da arte com a moda, com o novo, com o ponto de vista do ocioso, do gênio assim como da criança, que não dispõem da proteção constituída por formas de percepção convencionais e por isso são abandonados sem defesa aos ataques da beleza e dos estímulos transcendentais, ocultos naquilo que há de mais cotidiano. O papel do dândi consiste então em colocar na ofensiva, de modo esnobe, esse tipo de extracotidianidade que ele experimenta, em manifestá-la com meios provocativos²². O dândi combina o ócio e a moda com o prazer de provocar espanto, sem nunca ele mesmo ficar espantado. É o especialista do prazer fugaz do momento, do qual aflora o novo: "Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a idéia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório."²³

Walter Benjamin retoma esse motivo para tentar encontrar uma solução para o problema paradoxal de como obter critérios *próprios* valendo-se da contingência de uma

22. "Todos participam do mesmo caráter de oposição e revolta; todos são representantes do que há de melhor no orgulho humano, dessa necessidade, muito rara nos homens de nosso tempo, de combater e destruir a trivialidade." BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 302; trad., p. 51.

23. BAUDELAIRE, *Ges. Schriften*, vol. IV, p. 284; trad., p. 24.

modernidade que se tornou eminentemente transitória. Enquanto Baudelaire se contentara com a idéia de que a consolação de tempo e eternidade se realiza na obra de arte autêntica, Benjamin quer retraduzir essa experiência estética fundamental em uma relação histórica. Constrói o conceito de "tempo-presente" (*Jetztzeit*), em que se depositaram os fragmentos de um tempo messiânico ou acabado, com a ajuda do tema da *mimesis*, que se tornou, por assim dizer, tênue e que fora pressentido nos fenômenos da moda: "A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. ... O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx."²⁴ Benjamin não se rebela apenas contra a *emprestada* normatividade de uma compreensão da história que resulta da imitação de modelos passados; ele luta igualmente contra aquelas duas concepções que, já no terreno da compreensão moderna da história, interrompem e neutralizam a provocação do novo e do absolutamente inesperado. Ele se volta, por um lado, contra a idéia de um tempo homogêneo e vazio, preenchido pela "obstinada fé no progresso" do evolucionismo e da filosofia da história, mas também, por outro, contra aquela neutralização de todos os critérios que o historicismo opera quando encerra a história em um museu e desfia "entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário"²⁵. O modelo é Robespierre, que, citando a Roma antiga, invocou um passado *correspondente*, carregado de

24. BENJAMIN, W. "Über den Begriff der Geschichte". In: *Ges. Schriften*, vol. I, 2, p. 701. Trad., "Sobre o conceito da história". In: *Obras escolhidas*. São Paulo, Brasiliense, vol. I, p. 230.

25. *Ibid.*, p. 704; trad., p. 232.

tempo-presente, para romper o *continuum* inerte da história. Assim como ele tenta deter o curso inerte da história por meio de um choque produzido de maneira surrealista, a modernidade diluída em atualidade tem de colher sua normatividade das imagens refletidas de passados *incitados*, tão logo alcance a autenticidade de um tempo-presente. Estes não serão mais percebidos como passados originariamente exemplares. O modelo baudelairiano do criador de moda focaliza antes a criatividade que opõe ao ideal estético de imitação dos modelos clássicos o ato do pressentimento clarividente de tais correspondências.

*Excursão sobre
as teses de filosofia da história de Benjamin*

Não é fácil classificar a consciência do tempo expressa nas teses benjaminianas de filosofia da história²⁶. Inconfundíveis são as experiências surrealistas e os motivos da mística judaica que estabelecem uma peculiar aliança com o conceito de “tempo-presente”. Dessas duas fontes se alimenta aquela idéia de que o instante autêntico de um presente inovador interrompe o *continuum* da história e se desprende de seu curso homogêneo. Tal como ocorre na unificação mística com a chegada do Messias, a iluminação profana do choque força a uma suspensão, a uma cristalização do acontecer momentâneo. Para Benjamin não se trata apenas da renovação enfática de uma consciência para a qual “cada segundo é a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias” (tese 18). Pelo contrário, Benjamin inverte a orientação radical para o futuro, que em geral caracteriza a época moder-

26. In: *Ges. Schriften*, vol. 1, 2; trad., pp. 222 ss.

na, sobre o eixo do “tempo-presente”, a tal ponto que ela é transferida para uma orientação, ainda mais radical, para o passado. A expectativa do novo no futuro só se cumpre por meio da reminiscência de um passado oprimido. Benjamin entende o sinal de uma suspensão messiânica do acontecer como “uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido” (Tese 17).

No quadro de suas investigações sobre a história dos conceitos, R. Koselleck caracterizou a consciência moderna do tempo, entre outros modos, mediante a diferença crescente entre o “campo de experiência” e o “horizonte de expectativa”: “Segundo minha tese, amplia-se progressivamente na época moderna a diferença entre experiência e expectativa; mais precisamente, a época moderna só se deixa compreender como um tempo novo desde o momento em que as expectativas começam a se afastar cada vez mais de todas as experiências feitas até então.”²⁷ A específica orientação para o futuro da época moderna só se forma na medida em que a modernização social escancara o campo de experiência de mundos da vida de expressão rural e artesanal, próprio da velha Europa, o mobiliza e desvaloriza como diretriz que regula as expectativas. O lugar dessas experiências legadas pelas gerações precedentes é ocupado então por aquela experiência do progresso, que confere ao horizonte de expectativa, até aí ancorado com firmeza no passado, uma “qualidade histórica nova, que sempre pode ser encoberta pela utopia”²⁸.

Sem dúvida, Koselleck desconhece o fato de que o conceito de progresso serviu não apenas para a secularização de esperanças escatológicas e a abertura utópica do horizon-

27. KOSELLECK, R. “Erfahrungsraum und Erwartungshorizont” (Campo de experiência e horizonte de expectativa). In: KOSELLECK, 1979, p. 359.

28. KOSELLECK, R., 1979, p. 363.

te de expectativas, mas também para mais uma vez obstruir, com o auxílio de construções teleológicas da história, o futuro visto como *fonte* de inquietude. A polêmica de Benjamin contra o nivelamento da apreensão que o materialismo histórico faz da história, em termos de teoria da evolução social, dirige-se a uma tal degeneração da consciência de tempo da modernidade, aberta ao futuro. Onde o progresso coagula, tornando-se norma histórica, é eliminada da relação do presente com o futuro a qualidade do novo, a ênfase no começo imprevisível. Nesse sentido, para Benjamin o historicismo é meramente um equivalente funcional da filosofia da história. O historiador empático e que compreende tudo reúne a massa de fatos, isto é, o curso objetivado da história em uma simultaneidade ideal, para preencher desse modo “o tempo vazio e homogêneo”. A relação do presente com o futuro é assim privada de toda relevância para a compreensão do passado: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára ao tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única” (Tese 16).

Veremos que a consciência moderna do tempo, à medida que se articula em documentos literários, sempre volta a se afrouxar, e que sua vitalidade é continuamente renovada por um pensamento radicalmente histórico: dos jovens hegelianos até Heidegger, passando por Nietzsche e Yorck von Warthenburg. O mesmo impulso determina as teses de Benjamin; servem à renovação da consciência moderna do tempo. Mas Benjamin sentia-se insatisfeito com a variante do pensamento histórico que até então era considerado radical. O pensamento radicalmente histórico pode se caracterizar pela idéia de história da recepção (*Wirkungsgeschichte*). Nietzsche

deu-lhe o nome de consideração crítica da história. O Marx do *18 Brumário* praticou esse tipo de pensamento histórico, o Heidegger de *Ser e tempo* ontologizou-o. De fato, reconhece-se ainda algo de evidente mesmo na estrutura coagulada no existencial da historicidade: aberto ao futuro, o horizonte de expectativas determinadas pelo presente comanda nossa apreensão do passado. Ao nos apropriarmos de experiências passadas para a orientação no futuro, o autêntico presente se preserva como local de prosseguimento da tradição e da inovação, visto que uma não é possível sem a outra, e ambas se amalgamam na objetividade de um contexto histórico-receptivo.

Ora, há diferentes versões dessa idéia de história da recepção, segundo o grau de continuidade e descontinuidade a ser garantido ou produzido: uma versão conservadora (Gadamer), uma conservadora-revolucionária (Freyer) e uma revolucionária (Korsch). Porém o olhar orientado para o futuro dirige-se sempre do presente para um passado que está ligado, enquanto *pré-história*, a nosso respectivo presente, como por meio da corrente de um destino universal. Para essa consciência, dois momentos são constitutivos: de um lado, o arco histórico-receptivo de um acontecer contínuo da tradição, no qual mesmo o ato revolucionário é assentado; e, de outro, a predominância do horizonte de expectativas sobre o potencial de experiências históricas que pode ser apropriado.

Benjamin não discute explicitamente essa consciência histórico-receptiva. Mas seus textos permitem concluir que ele desconfia *igualmente* tanto do tesouro dos bens culturais legados, que devem passar a ser posse do presente, como também da assimetria da relação entre as atividades apropriadoras de um presente orientado para o futuro e os objetos apropriados do passado. Em virtude disso, Benjamin propõe *uma drástica inversão* entre o horizonte de expectativa

e o campo de experiência. Atribui a todas as épocas passadas um horizonte de expectativas insatisfeitas, e ao presente orientado para o futuro designa a tarefa de reviver na reminiscência um passado que cada vez lhe seja correspondente, de tal modo que possamos satisfazer suas expectativas com nossa débil força messiânica. De acordo com essa inversão, dois pensamentos podem se combinar: a convicção de que a continuidade dos contextos de tradição é instituída tanto pela barbárie quanto pela cultura²⁹, e a idéia de que cada geração do presente carrega a responsabilidade não apenas pelo destino das gerações futuras, mas também pelo destino, sofrido na inocência, das gerações passadas. Essa necessidade de redenção das épocas passadas, que mantém suas expectativas apontadas para nós, lembra aquela representação, familiar às místicas judaica e protestante, da responsabilidade do homem pelo destino de um deus que, no ato da criação, renunciou à sua onipotência em benefício da liberdade do homem, tornando-a igual à sua.

Mas essas correlações com a história das idéias não explicam muito. O que Benjamin tem em mente é a idéia altamente profana de que o universalismo ético também tem de levar a sério as injustiças já sucedidas e, evidentemente, irreversíveis; de que há uma solidariedade das gerações com seus antepassados, com todos aqueles que foram feridos pela mão do homem em sua integridade física e pessoal; e de que essa solidariedade apenas pela reminiscência pode ser efetuada e comprovada. A força libertadora da rememoração não deve servir aqui, como desde Hegel até Freud, para dissipar o poder do passado sobre o presente, mas para dis-

29. "Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não está isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura" (Tese 7).

sipar a culpa do presente para com o passado: "Uma vez que irrecuperável é uma imagem do passado que ameaça desaparecer com cada instante presente que não se reconhece visado por ela" (Tese 5).

No contexto dessa primeira lição, esse excursão deve mostrar como Benjamin entretece motivos de procedências inteiramente diversas, a fim de radicalizar mais uma vez a consciência histórico-receptiva. O desacoplamento entre o horizonte de expectativas e o potencial de experiência transmitido possibilita antes de tudo, como mostra Koselleck, a oposição entre um tempo novo, que vive com seus próprios direitos, e aquelas épocas passadas, com as quais a era moderna rompeu. Com isso se alterou especificamente a constelação do presente na relação com o passado e o futuro. Por um lado, sob a pressão dos problemas que afluem do futuro, um presente convocado para a atividade historicamente responsável predomina sobre um passado de que se apropria por interesse próprio; por outro, um presente que se tornou simplesmente transitório se vê prestando contas por suas intervenções e omissões ante o futuro. Ora, quando Benjamin *estende* essa responsabilidade orientada para o futuro às épocas passadas, aquela constelação se altera outra vez: agora a relação extremamente tensa com as alternativas do futuro, em princípio abertas, tange de imediato a relação com um passado que é, por sua vez, mobilizado pelas expectativas. A pressão dos problemas do futuro intensifica-se juntamente com aquela do futuro que passou (e não se realizou). Ao mesmo tempo, porém, o narcisismo oculto da consciência histórico-receptiva é corrigido por esse movimento de rotação. Não mais apenas as gerações futuras, mas também as passadas podem reivindicar a débil força messiânica da geração presente. A reparação anamnésica de uma injustiça, **que de fato não pode ser desfeita, mas ao menos reconciliada virtualmente pela reminiscência, integra o presente no con-**

texto comunicativo de uma solidariedade histórica universal. Essa anamnese constitui o contrapeso descentralizador em face da perigosa concentração da responsabilidade com a qual a consciência moderna do tempo, voltada apenas para o futuro, sobrecarregou um presente problemático que constitui, por assim dizer, o nó de uma trama³⁰.

III

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como o *problema fundamental* de sua filosofia. O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas condições por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como "a fonte da necessidade da filosofia"³¹. Quando a moderni-

30. Cf. o estudo de PEUKERT, H. "Aporie anamnetischer Solidarität" (Aporia da solidariedade anamnésica). In: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie (Teoria da ciência, teoria da ação, teologia fundamental)*. Düsseldorf, 1976, pp. 273 ss. E também minha réplica a H. Ottmann, in: HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos prévios e complementos para a teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1984, pp. 514 ss.

31. H., vol. II, p. 20.

dade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade.

Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*. Valendo-se desse princípio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade.

De modo geral, Hegel vê os tempos modernos caracterizados por uma estrutura de auto-relação que ele denomina subjetividade: "O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito."³² Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos *novos tempos* (ou do mundo moderno), elucida a "subjetividade" por meio da "liberdade" e da "reflexão": "A grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo."³³ Nesse contexto a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões³⁴; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aqui-

32. H., vol. VII, p. 439, mais documentação no art. "Moderne Welt" (O mundo moderno), Obras, vol. de índices, pp. 417 ss.

33. H., vol. XX, p. 329.

34. H., vol. VII, p. 311.

lo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo³⁵; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos³⁶; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que se sabe a si mesma³⁷.

Os *acontecimentos-chave históricos* para o estabelecimento do princípio da subjetividade são a *Reforma*, o *Iluminismo* e a *Revolução Francesa*. Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós³⁸. Contra a fé na autoridade da predicação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos³⁹. Depois, a Declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico: "Considerou-se o direito e a eticidade como fundados no solo presente da vontade do homem, já que outrora existiam apenas como mandamento de Deus, imposto de fora, escrito no Antigo e no Novo Testamento, ou presentes na forma de um direito especial em velhos pergaminhos, enquanto privilégios, ou em tratados."⁴⁰

Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a *ciência* objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: "Assim todos

35. H., vol. VII, p. 485.

36. H., vol. XVIII, p. 493.

37. H., vol. XX, p. 458.

38. H., vol. XVI, p. 349.

39. H., vol. XII, p. 522.

40. *Ibid.*

os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza."⁴¹ Os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros. A vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais; mas "só na vontade, enquanto subjetiva, pode a liberdade, ou a vontade que é em si, ser efetiva"⁴². A *arte moderna* revela a sua essência no romantismo; a forma e o conteúdo da arte romântica são determinados pela absoluta interioridade. Levada ao conceito por Friedrich Schlegel, a ironia divina espelha a experiência de si de um eu descentrado, "para o qual todos os laços estão rompidos e que somente quer viver na felicidade que o gozo de si mesmo proporciona"⁴³. A auto-realização expressiva torna-se o princípio de uma arte que se apresenta como forma de vida: "Porém, segundo este princípio, eu só vivo como artista se toda minha ação e exteriorização ... permanecerem para mim apenas como aparência e assumirem uma forma que fique totalmente sob meu poder."⁴⁴ A realidade efetiva somente alcança a expressão artística na refração subjetiva da alma sentimental: ela é "uma mera aparência por meio do Eu".

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transfor-

41. *Ibid.*

42. H., vol. VII, p. 204.

43. H., vol. XIII, p. 95.

44. H., vol. XIII, p. 94.

mam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade⁴⁵. Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três “Críticas”. Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade.

Com a análise dos fundamentos do conhecimento, a crítica da razão pura assume a tarefa de criticar o mau uso de nossa faculdade de conhecimento, talhada para a relação com fenômenos. Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do juízo e assenta cada uma delas sobre seus próprios fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo pe-

45. Cf. o resumo no § 124 da *Filosofia do direito*: “O direito da liberdade subjetiva constitui o ponto central e crítico que marca a diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Esse direito, em sua infinitude, é pronunciado no cristianismo e converteu-se em princípio universal e efetivo de uma nova forma do mundo. Fazem parte de suas configurações mais próximas o amor, o romantismo, a meta da eterna felicidade do indivíduo etc., em seguida a moralidade e a boa consciência, depois outras formas que se destacam em parte como princípios da sociedade civil e como momentos da constituição política, que, em parte, se apresentam de um modo geral na história, particularmente na história da arte, da ciência e da filosofia” (H., vol. VII, p. 233).

rante o todo da cultura. Como dirá mais tarde Emil Lask, a filosofia delimita, a partir de pontos de vista exclusivamente formais, as esferas culturais de valor enquanto ciência e técnica, direito e moral, arte e crítica de arte, legitimando-as no interior desses limites⁴⁶.

Até o final do século XVIII, a ciência, a moral e a arte diferenciaram-se institucionalmente também como áreas de atividade em que questões de verdade, de justiça e de gosto são examinadas de modo autônomo, isto é, sob seus aspectos específicos de validade. Por um lado, essa *esfera do saber* se isolara totalmente da *esfera da fé* e, por outro, das *relações sociais* juridicamente organizadas assim como do *convívio cotidiano*. Nesses âmbitos reconhecemos precisamente as esferas que Hegel compreenderá mais tarde como expressões do princípio da subjetividade. Na medida em que a reflexão transcendental, na qual o princípio da subjetividade se apresenta, por assim dizer, em sua nudez, reivindica ao mesmo tempo competência jurídica perante essas esferas, Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como em um foco.

IV

Kant expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isto significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade. Hegel visa conhecer também o

46. E. Kant, *Crítica da razão pura*, B 779.

que restou de impensado nessa expressão mais refletida da época: Kant não considera *como* cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas. Por esse motivo, Kant ignora a necessidade que se manifesta com as separações impostas pelo princípio da subjetividade. Essa necessidade se impõe à filosofia assim que a modernidade se concebe como uma época histórica, assim que toma consciência da ruptura com os passados exemplares e da necessidade de haurir de si mesma tudo que é normativo, enquanto problemas históricos. Coloca-se então a questão de saber se o princípio da subjetividade e a estrutura de consciência de si que lhe é imanente são suficientes como fonte de orientações normativas, se bastam para “fundar” não apenas a ciência, a moral e a arte, de um modo geral, mas ainda estabilizar uma formação histórica que se desligou de todos os compromissos históricos. Agora a questão é saber se da subjetividade e da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele; mas isso significa também que possam ser aptos para a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma. Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior?

Posta a questão desse modo, a subjetividade se revela um *princípio unilateral*. Com efeito, este possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência. Mas esse mesmo princípio não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião. A orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião e “a pôs ao

lado de si ou se pôs ao *lado* dela”⁴⁷. O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças. Por isso aparece na *Fenomenologia do espírito* sob o título de mundo do espírito alienado de si⁴⁸: “Quanto mais progride a formação, mais diverso é o desenvolvimento das manifestações vitais em que a cisão pode se entrelaçar, maior é o poder da cisão ... e mais insignificantes e estranhos ao todo da formação são os esforços da vida (outrora a carga da religião) para se reproduzir em harmonia.”⁴⁹

Essa frase provém de um escrito polêmico contra Reinhold, o chamado *Differenzschrift*, de 1801, em que Hegel concebe a harmonia dilacerada da vida como sendo o desafio prático e a necessidade da filosofia⁵⁰. A circunstância de que a consciência do tempo se destacou da totalidade e o espírito se alienou de seu si constitui para ele justamente um pressuposto do filosofar contemporâneo. Outro pressuposto necessário sobre o qual a filosofia pode empreender sua tarefa é, para Hegel, o conceito de absoluto, tomado de empréstimo inicialmente de Schelling. Com ele, a filosofia pode assegurar de antemão a meta de apresentar a razão como o poder unificador. A razão deve certamente superar o estado de cisão em que o princípio da subjetividade arremessara não só a própria razão mas também “o sistema inteiro das relações vitais”. Com sua crítica, dirigida diretamen-

47. H., vol. II, p. 23.

48. H., vol. III, pp. 362 ss.

49. H., vol. II, p. 22.

50. “Quando o poder de unificação desaparece da vida do homem, e as antíteses perdem sua relação vital e reciprocidade e ganham independência, origina-se a necessidade da filosofia. Até aqui esta necessidade foi uma contingência; porém, sob a cisão dada, é a tentativa necessária de superar a oposição entre subjetividade e objetividade fixas e de conceber como um devir o ser-que-deveio do mundo intelectual e real” (H., vol. II, p. 22).

te aos sistemas filosóficos de Kant e Fichte, Hegel quer, ao mesmo tempo, encontrar a autocompreensão da modernidade que neles se exprime. Ao criticar as oposições filosóficas entre natureza e espírito, sensibilidade e entendimento, entendimento e razão, razão prática e razão teórica, juízo e imaginação, eu e não-eu, finito e infinito, saber e fé, Hegel pretende responder à crise que está na cisão da própria vida. De outro modo, a crítica filosófica não se poderia propor a satisfação da necessidade que a suscitou objetivamente. A crítica ao idealismo subjetivo é, ao mesmo tempo, a crítica de uma modernidade que só por esse caminho pode se certificar do seu conceito e, com isso, estabilizar-se sobre si mesma. Para isso, a crítica não pode nem deve se servir de outro instrumento senão daquela reflexão na qual reconhece a mais pura *expressão do princípio dos novos tempos*⁵¹. Se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento.

Veremos como Hegel executa esse programa e, com isso, enreda-se em um dilema. Uma vez efetuada a dialética do esclarecimento, o impulso para a crítica do tempo presente se esgotará, impulso que, entretanto, a colocou em movimento. De início, é preciso mostrar o que se oculta naquela “antecâmara da filosofia”, em que Hegel acomoda “o pressuposto do absoluto”. Os motivos da filosofia da unificação remontam às experiências de crise do jovem Hegel. Elas estão atrás da convicção de que a razão pode ser convocada, enquanto poder reconciliador, contra as positivities da época dilacerada. No entanto, a versão mito-poética de uma reconciliação da modernidade, que Hegel partilha inicialmen-

51. H., vol. II, pp. 25 ss.

te com Hölderlin e Schelling, permanece ainda presa aos passados exemplares do cristianismo primitivo e da Antiguidade. Somente durante o período de Jena, Hegel consegue, com o seu próprio conceito de saber absoluto, uma posição que lhe permite ultrapassar os produtos do esclarecimento – arte romântica, religião racional e sociedade burguesa –, sem se orientar por modelos estranhos. Com esse conceito de absoluto, Hegel retrocede, todavia, em relação às intuições de juventude: pensa em superar a subjetividade dentro dos limites da filosofia do sujeito. Disso resulta o dilema de ter de negar afinal à autocompreensão moderna a possibilidade de uma crítica da modernidade. A crítica à subjetividade dilatada em potência absoluta transforma-se ironicamente em repressão do filósofo à estreiteza de espírito dos sujeitos, que ainda não compreenderam sua filosofia nem o curso da história.

CAPÍTULO II O CONCEITO HEGELIANO DE MODERNIDADE

I

Quando em 1802 Hegel trata dos sistemas de Kant, Jacobi e Fichte sob o aspecto da oposição entre fé e saber, a fim de explodir a filosofia da subjetividade a partir do seu interior, não procede de um modo rigorosamente imanente. Nesse momento, apóia-se tacitamente no seu diagnóstico da época do Iluminismo; apenas este o autoriza a pressupor o absoluto e, portanto, a colocar a razão (ao contrário do que se passa na filosofia da reflexão) como *poder de unificação*: "A cultura elevou de tal modo nossa época (!) acima da velha oposição entre filosofia e religião positiva ... que este confronto entre fé e saber foi transferido para o interior da própria filosofia ... Resta saber, porém, se a razão vencedora não experimentou o mesmo destino, que costuma ter a força vitoriosa das nações bárbaras perante a fragilidade vencida das nações mais cultas: preserva a superioridade pela dominação exterior, mas sucumbe aos vencidos no domínio do espírito. Vista de perto, a gloriosa vitória que a razão esclarecida alcançou sobre a fé, considerada como oposta a si segun-

do o estreito critério de sua concepção de religião, não é outra coisa senão o fato de que nem a religião positiva, que combateu, nem ela, que venceu, permaneceu razão.”¹ Hegel está convencido de que a época do Iluminismo, que culmina em Kant e Fichte, erigiu a razão em um mero ídolo; ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, com isso, elevou algo finito a absoluto. Na verdade, o infinito da filosofia da reflexão é algo racional simplesmente posto pelo entendimento e que se esgota na negação do finito: “Ao fixá-lo (o infinito), o entendimento o opõe de modo absoluto ao finito, ao fixar a atividade da razão na oposição, a reflexão, que se elevava à razão superando o finito, reduziu-se novamente ao entendimento; além disso, ela tem ainda a pretensão de permanecer racional mesmo nesse declínio.”² Entretanto, como mostra esse discurso pouco circunstanciado sobre o “declínio”, Hegel introduz aqui, de maneira sub-reptícia, o que visa demonstrar: primeiro teria de *mostrar*, e não simplesmente *pressupor*, que uma razão, que é mais do que o entendimento absolutizado, também *pode* reunificar de modo igualmente indispensável aquelas oposições que *tem* de desenvolver discursivamente. O que encoraja Hegel a *pressupor* um poder absoluto de unificação são menos os argumentos do que suas experiências biográficas – a saber, as relativas à crise de sua época, que acumulou e elaborou em Tübingen, Berna e Frankfurt e depois levou consigo para Jena.

Como se sabe, o jovem Hegel e seus companheiros no seminário de Tübingen eram partidários dos movimentos da época em favor da liberdade. Viveram diretamente no campo de tensões do Iluminismo religioso e polemizaram sobretudo

1. H., vol. II, pp. 287-8.

2. H., vol. II, p. 21.

com o teólogo Gottlieb Christian Storr, representante da ortodoxia protestante. Orientavam-se filosoficamente pela filosofia kantiana da moral e da religião e politicamente de acordo com as idéias difundidas pela Revolução Francesa. A severa disciplina no seminário exercia uma função provocadora: “Para a maioria (dos seminaristas), a teologia de Storr, o regulamento do seminário e a constituição do Estado, que conferia a ambos a sua proteção, mereciam uma revolução.”³ No quadro dos estudos teológicos, empreendidos por Hegel e Schelling naquela época, esse impulso rebelde assume a forma mais moderada de um retorno reformador ao cristianismo primitivo. Atribuem a Jesus a intenção que eles mesmos têm de “introduzir moralidade na religiosidade de sua nação”⁴. Com isso, voltam-se tanto contra o partido do Iluminismo como contra o da ortodoxia⁵. Os dois lados se servem dos instrumentos histórico-críticos da exegese bíblica, embora persigam objetivos contrários, isto é, ou justificar a religião racional, como é conhecida desde Lessing, ou defender contra esta a estrita doutrina luterana. A ortodoxia encontrava-se na defensiva e tinha de se servir do método crítico dos seus adversários.

3. HENRICH, D. “Historische Voraussetzungen von Hegels System” (Pressupostos históricos do sistema hegeliano). In: *Hegel im Kontext (Hegel em contexto)*. Frankfurt am Main, 1971, p. 55.

4. H., vol. I, p. 107.

5. Hegel insinua isso com a seguinte observação: “A forma de tratamento da religião cristã, muito em voga nos nossos dias, que toma a razão e a moralidade como base do seu exame e recorre ao espírito das nações e dos tempos em sua explicação, é considerada por uma parte dos nossos contemporâneos, que se destacam pelo seu conhecimento, sua lúcida razão e suas boas intenções, como um benfazejo Iluminismo que conduz aos fins da humanidade, à verdade e à virtude, e, por outra parte, respeitável por iguais conhecimentos e finalidades igualmente benévolas, além de amparada por um prestígio secular e pelo poder público, é proclamada como mera deterioração” (Hegel, vol. I, p. 104); cf. HENRICH, 1971, pp. 52 ss.

A posição de Hegel atravessa essas duas frentes. Com Kant, considera a religião como “o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu”⁶. Mas tal poder só pode alcançar a idéia de Deus se a religião penetrar o espírito e os costumes de um *povo*, se estiver presente nas instituições do Estado e na práxis da sociedade, se sensibilizar a maneira de pensar e as motivações dos homens para os preceitos da razão prática e impregnar-se na alma. Apenas como elemento da *vida pública* a religião pode conferir à razão uma eficácia prática. Hegel inspira-se em Rousseau quando formula as três exigências para uma autêntica religião popular: “Suas doutrinas têm de se fundar em uma razão universal. Imaginação, coração e sensibilidade não podem permanecer vazios. É preciso que ela se estabeleça de modo tal, que todas as necessidades da vida e as ações públicas do Estado nela se integrem.”⁷ São também inconfundíveis os ecos ao culto da razão dos dias da Revolução Francesa. A partir dessa visão, explica-se a dupla frente dos escritos teológicos de juventude contra a ortodoxia e a religião racional. Ambas aparecem como produtos complementares e parciais de uma dinâmica do esclarecimento que impele, no entanto, para além dos limites do esclarecimento.

Um *positivismo da eticidade* é, aos olhos do jovem Hegel, o signo da época. Ele denomina “positivas” as religiões que se fundam unicamente na autoridade e não colocam o valor do homem em sua moral⁸; positivas são as prescrições segundo as quais os fiéis hão de alcançar a graça divina por meio da obra e não pela ação moral; positiva é a esperança

6. H., vol. I, p. 103.

7. H., vol. I, p. 33.

8. H., vol. I, p. 10. As expressões “moral” e “eticidade” são ainda usadas como sinônimas pelo jovem Hegel.

de uma recompensa no além, positiva é a separação de uma doutrina, concentrada nas mãos de alguns, em relação à vida e à propriedade de todos; positiva é a separação entre o saber do sacerdote e a fé fetichista das massas e, do mesmo modo, o atalho que leva à eticidade por meio da autoridade e dos atos milagrosos de uma pessoa; positivas são as garantias e ameaças dirigidas à mera legalidade das ações; por fim, e sobretudo, positiva é a separação entre a religião privada e a vida pública.

Se isso tudo caracteriza a fé positiva, defendida pelo partido ortodoxo, o partido filosófico não deveria ter problemas. Este insiste no princípio de que a religião não tem absolutamente nada de positivo em si mesma, mas que está autorizada pela razão humana universal, de modo que “todo homem reconhece e sente as obrigações [da religião] se estiver atento a elas”⁹. Porém, contra os iluministas, Hegel sustenta que uma religião racional não representa uma abstração menor do que a fé fetichista, pois é incapaz de interessar o coração e influenciar os sentimentos e as necessidades. Do mesmo modo, ela só leva a outra forma de religião privada porque está apartada das instituições da vida pública e não desperta nenhum entusiasmo. A moral, mediada pela religião, só seria capaz de “entrelaçar-se em todas as relações do Estado”¹⁰ se a religião racional se apresentasse publicamente em festas e cultos, associando-se a mitos e dirigindo-se ao coração e à imaginação. Na religião, a razão assume uma forma objetiva somente sob as condições da liberdade política; a “religião popular, que produz e nutre os grandes pensamentos, caminha de mãos dadas com a liberdade”¹¹.

9. H., vol. I, p. 33.

10. H., vol. I, p. 77.

11. H., vol. I, p. 41.

Por isso o Iluminismo é apenas o reverso da ortodoxia. Assim como esta insiste na positividade da doutrina, aquele insiste na objetividade dos preceitos da razão; ambos se servem dos mesmos instrumentos da crítica bíblica, ambos firmam o estado de cisão e são igualmente incapazes de constituir a religião como totalidade ética de um povo e de inspirar uma vida em liberdade política. A religião racional, assim como a positiva, parte de uma oposição, “de algo que nós não somos e deveríamos ser”¹².

Hegel critica essa mesma forma de cisão nas relações políticas e nas instituições públicas da sua época, sobretudo na dominação do governo da cidade de Berna sobre Waadtland, na constituição oligárquia de Württemberg e na constituição do império alemão¹³. Assim como o espírito vivo do cristianismo primitivo abandonou a religião positiva da ortodoxia contemporânea, também na política “as leis perderam sua antiga vida, e a vivacidade atual de nossos dias não soube constituir-se em leis”¹⁴. As formas políticas e ju-

12. H., vol. I, p. 254.

13. Sobre os escritos políticos do jovem Hegel, cf. vol. I, pp. 255 ss., 268 ss., 428 ss., 451 ss. De fato, falta ainda nos escritos políticos de Hegel o equivalente para a crítica do Iluminismo. Hegel repara essa ausência, como se sabe, na *Fenomenologia do espírito* sob o título “A liberdade absoluta e o terror”. Aqui também dirige-se contra um partido filosófico que se opõe com exigências abstratas a um velho regime, entrincheirado em sua positividade. Por outro lado, a experiência de crise encontra nos escritos políticos uma expressão ainda mais eloqüente e, pelo menos, mais direta do que nos teológicos. Hegel invoca imediatamente a necessidade do tempo, o sentimento da contradição, a necessidade de transformação, o impulso de romper os limites: “A imagem de tempos melhores e mais justos apoderou-se vivamente da alma dos homens, e uma saudade, um desejo por um estado mais puro e mais livre moveu todos os ânimos e cindiu com a realidade efetiva” (H., vol. I, pp. 268-9). Cf. também meu posfácio para: HEGEL, G. W. F. *Politische Schriften (Escritos políticos)*. Frankfurt am Main, 1966, pp. 343 ss.

14. H., vol. I, p. 465.

rídicas, enrijecidas na positividade, tornaram-se um poder estranho. Nesses anos, por volta de 1800, Hegel reserva à religião e ao Estado o mesmo veredicto de terem se reduzido a algo puramente mecânico, a uma engrenagem, a uma máquina¹⁵.

Esses são, portanto, os motivos históricos que levam Hegel a projetar a razão *a priori* como um poder que não apenas diferencia e fragmenta o sistema das relações de vida, mas que também o reunifica. No conflito entre ortodoxia e Iluminismo, o princípio da subjetividade gera uma positividade que, em todo caso, provoca a necessidade objetiva de sua superação. No entanto, antes de poder levar a cabo essa dialética do esclarecimento, Hegel tem de mostrar como a superação da positividade pode ser explicada a partir do mesmo princípio do qual deriva.

II

Em seus primeiros escritos, Hegel opera com a força de reconciliação de uma razão que não se deixa deduzir imediatamente da subjetividade.

Ele acentua o lado autoritário da consciência de si sempre que tem em vista a cisão causada pela reflexão. Os fenômenos modernos do “positivo” desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio da dominação. É assim que a positividade da religião contemporânea, que ao mesmo tempo foi provocada e consolidada pelo esclarecimento, e o positivismo do ético caracterizam em geral a “miséria do tempo”; e “na miséria, ou o homem torna-se objeto e é oprimido, ou tem de tornar a natureza um objeto e oprimi-la”¹⁶.

15. H., vol. I, pp. 219 e 234-5.

16. H., vol. I, p. 318.

Esse caráter repressivo da razão está fundado em geral na estrutura da auto-relação, isto é, na relação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo. É certo que o cristianismo já havia eliminado uma parte da positividade da fé judaica, e o protestantismo, uma parte da positividade da fé católica, porém, mesmo na filosofia kantiana da moral e da religião, retorna ainda uma certa positividade, e dessa vez como elemento declarado da própria razão. Nesse contexto, Hegel não vê a diferença entre o “mongol selvagem”, submetido à dominação cega, e o filho racional da modernidade, que obedece apenas ao seu dever, como uma oposição entre servidão e liberdade. O que os distingue é que “aquele tem um senhor exterior a si, enquanto este o traz dentro de si, ao mesmo tempo que é o seu próprio servo: em relação ao particular, aos impulsos, às inclinações, ao amor patológico, à sensibilidade, ou como quer que isso se chame, o universal é sempre e necessariamente algo de estranho, de objetivo; subsiste um resíduo de positividade indestrutível, que se torna totalmente revoltante pelo fato de o conteúdo do mandamento universal do dever incluir um dever determinado, a contradição de ser ao mesmo tempo limitado e universal, e, em nome da forma da universalidade, fazer as mais rigorosas pretensões para sua unilateralidade”¹⁷.

No mesmo ensaio sobre *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel elabora o conceito de uma razão reconciliadora que elimina a positividade não apenas de modo aparente. Hegel elucida o modo como essa razão se faz sensível aos sujeitos enquanto poder de unificação, recorrendo, como exemplo, ao modelo do castigo experimentado como destino¹⁸. Em oposição ao estado moral, Hegel denomina

17. H., vol. I, p. 323.

18. H., vol. I, pp. 342 ss.

agora ético um estado social em que todos os membros têm seus direitos reconhecidos e suas necessidades satisfeitas, sem ferir os interesses de outros. Sendo assim, um criminoso que perturba tais relações éticas, ao prejudicar e oprimir a vida alheia, experimenta o poder da vida, que se alienou mediante o seu ato, como um destino hostil. Ele tem de sentir como necessidade histórica de um destino o que, na verdade, é apenas o poder reativo de uma vida reprimida e extinta. Este deixa o culpado sofrer até que reconheça na aniquilação da vida alheia a falta da sua própria vida e no abandono da vida alheia a alienação de si mesmo. Nessa causalidade do destino, toma-se consciência do elo dilacerado da totalidade ética. A totalidade cindida só pode ser reconciliada se da experiência da negatividade da cisão surgir a nostalgia da vida perdida, e se esta obrigar os participantes a reconhecerem na existência mutilada de um estranho a sua própria natureza renegada. Então, ambos os partidos compreenderão sua posição inflexível um frente ao outro como o resultado da separação, da abstração do seu contexto de vida comum, e neste reconhecerão o fundamento da sua existência.

Hegel opõe, portanto, às leis abstratas da moral a legalidade, inteiramente distinta, de um contexto de culpa concreto, que surge pela divisão de uma totalidade ética *pressuposta*. Mas aquele processo do justo destino não pode ser deduzido, como as leis da razão prática, a partir do princípio da subjetividade por meio do conceito de vontade autônoma. A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum. Esse ato de livrar-se de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente *produz*, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto. Esta, em todo caso, só posteriormente é introduzida como um ele-

mento estranho nas relações, que originalmente obedeciam à estrutura de um entendimento entre sujeitos, e não à lógica da objetivação de um sujeito. Desse modo, a “positividade” também assume outro significado. A absolutização de algo condicionado em incondicionado não é reconduzida a uma subjetividade *dilatada* que excede em suas pretensões, mas a uma subjetividade *alienada*, afastada da vida em comum. E a repressão resultante origina-se da perturbação de um equilíbrio intersubjetivo, e não da submissão de um sujeito que se tornou objeto.

Hegel não pode conquistar o aspecto da reconciliação, isto é, da restauração da totalidade dilacerada, a partir da consciência de si ou da relação reflexiva do sujeito cognoscente. Mas, assim que recorre à intersubjetividade das relações de entendimento, falha no objetivo essencial para a auto-fundamentação da modernidade, ou seja, pensar o positivo de tal modo que possa ser superado a partir do mesmo princípio de que derivou, precisamente a partir da subjetividade.

Esse resultado não é tão surpreendente se considerarmos que o jovem Hegel elucida as relações de vida coaguladas na positividade mediante a correspondência que estabelece entre a sua época e a decadência do período helenístico. Ele espelha seu presente em uma época de dissolução dos modelos clássicos. Com isso, para a fatal reconciliação da modernidade em conflito, Hegel pressupõe uma totalidade ética que não nasceu do solo da modernidade, mas que *retirou* de um passado idealizado da comunidade religiosa do cristianismo primitivo e da *pólis* grega.

Contra as personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos “amor” e “vida”. O lugar da relação reflexiva entre sujeito e objeto é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. O espírito vivo é o *medium* que funda uma espécie de comunidade, onde um sujeito se sabe uno com

outro, podendo, no entanto, permanecer ele mesmo. O isolamento dos sujeitos põe então em funcionamento a dinâmica de uma comunicação perturbada, à qual, entretanto, o restabelecimento da relação ética é imanente como *télos*. Essa mudança de pensamento poderia ter dado o impulso para recuperar e remodelar, em termos de uma teoria da comunicação, o conceito de reflexão da razão desenvolvido na filosofia do sujeito. Hegel não trilhou esse caminho¹⁹. Até então, seguindo o fio condutor de uma religião popular, havia desenvolvido a idéia de totalidade ética, em que a razão comunicativa assumia a forma idealizada de comunidades históricas, como as comunidades cristãs primitivas e a *pólis* grega. *Enquanto* religião popular, ela está entrelaçada com os traços ideais da época clássica, não apenas de modo ilustrativo, mas também *indissolúvel*.

Ora, os tempos modernos haviam conquistado consciência de si por meio de uma reflexão que impedia o recurso sistemático a tais passados exemplares. A oposição entre fé e saber, tal como se explicita na polêmica entre Jacobi e Kant e na reação de Fichte, fora transferida para a filosofia. Com essa consideração, Hegel inicia seu ensaio sobre fé e saber. Sente-se obrigado a renunciar à idéia de que religião positiva e razão possam se reconciliar pela via de uma renovação reformadora do espírito do cristianismo primitivo. Por essa mesma época, Hegel familiariza-se com a economia política. Aqui também ele tem de reconhecer que as relações econômicas capitalistas geraram uma sociedade moderna, que sob a denominação tradicional de “sociedade civil”, apresenta uma realidade completamente nova, incomparável com

19. Sem considerar a filosofia real de Jena em que uma teoria da intersubjetividade esboçada nos escritos de juventude deixou seus vestígios. Cf. HABERMAS, J. “Arbeit und Interaktion” (Trabalho e interação). In: *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”* (Técnica e ciência como “ideologia”). Frankfurt am Main, 1968, pp. 9 ss.

as formas clássicas da *societas civilis* ou da *pólis*. Apesar de uma certa continuidade da tradição do direito romano, Hegel não pode mais se aproveitar da comparação do estado social de decadência do Império Romano com as relações do direito privado da moderna sociedade burguesa. Com isso, a base de comparação pela qual o baixo Império Romano torna-se visível antes de tudo como decadência, ou seja, a célebre liberdade política das cidades-estado atenienses perde também o caráter de um modelo para os tempos modernos. Em suma, a eticidade da *pólis* e do cristianismo primitivo, mesmo que interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade cindida pudesse se apropriar.

É possível que esta tenha sido a razão pela qual Hegel não continuou seguindo os vestígios de uma razão comunicativa, nitidamente esboçada nos escritos de juventude, para desenvolver no período de Jena um conceito de absoluto que lhe permite um rompimento com os modelos da Antiguidade e do cristianismo dentro dos limites da filosofia do sujeito – ao preço de um outro dilema, é claro.

III

Antes de esboçar a solução filosófica oferecida por Hegel à autofundamentação da modernidade, é aconselhável um rápido retorno àquele mais antigo programa sistemático, redigido pelo próprio punho de Hegel, mas que traduz a convicção comum dos amigos Hölderlin, Schelling e Hegel, reunidos em Frankfurt²⁰. Aqui entra em jogo um ou-

20. BUBNER, R. (org.). *Das älteste Systemprogramm (O mais antigo programa sistemático)*. Bonn, 1973. Sobre a origem do manuscrito, cf. as contribuições de: JAMME, Chr. & SCHNEIDER, H. (org.), *Mythologie der Vernunft (Mitologia da razão)*. Frankfurt am Main, 1984.

tro elemento: a arte como poder de reconciliação que aponta para o futuro. A religião racional deve ser confiada à *arte* para transformar-se em religião popular. O monoteísmo da razão e do coração deve unir-se ao politeísmo da imaginação e criar uma mitologia a serviço das idéias: “Enquanto não tornarmos as idéias estéticas, isto é, mitológicas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto a mitologia não se tornar racional, o filósofo terá de se envergonhar dela.”²¹ A totalidade ética, que não oprime nenhuma força e possibilita o igual desenvolvimento de todas elas, será inspirada por uma religião instituída poeticamente. A sensibilidade dessa mitopoesia poderá então apoderar-se, em igual medida, do povo e dos filósofos²².

Esse programa lembra-nos as idéias de Schiller sobre a educação estética do homem, de 1795²³; ele guia Schelling na elaboração do seu sistema do idealismo transcendental de 1800 e move o pensamento de Hölderlin até o final²⁴. Entretanto, Hegel logo começa a duvidar da utopia estética. No *Differenzschrift*, de 1801, já não lhe concede mais nenhuma chance, visto que em uma formação do espírito alienado de si “a relação mais profunda e séria da arte viva” não poderia mais receber atenção alguma²⁵. Em Jena, Hegel vê nascer diante dos seus olhos, por assim dizer, a poesia do primeiro romantismo. Reconhece de imediato que a arte ro-

21. H., vol. I, p. 236. Trad. brasileira: “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. In: SCHELLING, F. W. J. *Obras escolhidas*. São Paulo, Nova Cultural (Os Pensadores, vol. 14), 1991, p. 41.

22. “Assim, esclarecidos e não-esclarecidos precisarão, enfim, dar-se as mãos; a mitologia terá de tomar-se filosófica e o povo, racional e a filosofia terá de tornar-se mitológica para tornar sensíveis os filósofos.” H., vol. I, p. 236. Trad. bras. p. 41.

23. Cf. o excuroso a este capítulo.

24. HENRICH, 1971, pp. 61 ss.

25. H., vol. II, p. 23.

mântica é congenial ao espírito da época: em seu subjetivismo expressa-se o espírito da modernidade. Mas, como uma poesia da cisão, dificilmente é convocada para ser a “educadora da humanidade”; ela não abre caminho para aquela religião da arte, reclamada por Hegel em Frankfurt, juntamente com Hölderlin e Schelling. A filosofia não pode se subordinar a ela. A filosofia tem de se compreender antes como o lugar em que a razão se apresenta como poder absoluto de unificação. E tendo esta assumido, em Kant e Fichte, a figura da filosofia da reflexão, Hegel, seguindo ainda de início os passos de Schelling, tem de procurar desenvolver, a partir da filosofia da reflexão, isto é, da auto-relação do sujeito, um conceito de razão com o qual possa reelaborar suas experiências de crise e conduzir sua crítica da modernidade cindida.

Hegel quer dar uma forma conceitual àquela intuição de juventude de que no mundo moderno a emancipação transformou-se em privação da liberdade, pois a força desencadeadora da reflexão se autonomizou, e ela só é capaz de realizar a unificação por meio da violência de uma subjetividade que subjuga. O mundo moderno padece de *falsas* identidades, porque tanto no cotidiano como na filosofia eleva algo condicionado a absoluto. Às positivities da fé e às instituições políticas, e principalmente à eticidade cindida, corresponde o *dogmatismo* da filosofia kantiana. Esta absolutiza a consciência de si dos homens dotados de entendimento, a qual confere à diversidade de um mundo desintegrado em si “uma coesão e estabilidade objetivas, substancialidade, pluralidade e até mesmo efetividade e possibilidade, ou seja, uma determinidade objetiva que o homem contempla e projeta para fora”²⁶. E o que vale para a unidade

26. H., vol. II, p. 309.

do subjetivo e do objetivo no conhecimento, vale igualmente para a identidade do finito e do infinito, do singular e do universal, da liberdade e da necessidade na religião, no Estado e na moralidade; todas são falsas identidades: “A unificação é violenta, um *submete* o outro ... a identidade, que deveria ser absoluta, é incompleta.”²⁷

O anseio por uma identidade não forçada e a necessidade de uma unificação distinta da meramente positiva, fixada nas relações de poder, são, como vimos, legítimos para Hegel diante das intensas experiências de crise. Mas, por sua vez, se a verdadeira identidade deve ser desenvolvida a partir do enfoque da filosofia da reflexão, a razão tem certamente de ser pensada como a auto-relação de um sujeito, porém, como uma reflexão que não se impõe simplesmente a um outro enquanto poder absoluto da subjetividade, mas que, ao mesmo tempo, tem sua subsistência e sua dinâmica apenas na reação a todas as absolutizações, isto é, na eliminação contínua das positivities que são produzidas. Por isso Hegel substitui a oposição abstrata entre finito e infinito pela auto-relação absoluta de um sujeito que alcançou a consciência de si da sua substância, que traz *em si* tanto a unidade quanto a diferença do finito e do infinito. Em contraste com Hölderlin e Schelling, esse sujeito absoluto não deve *preceder* o processo universal como ser ou intuição intelectual, mas unicamente subsistir no processo da relação entre o finito e o infinito e na atividade devoradora do voltar-a-si. O absoluto não é concebido nem como substância, nem como sujeito, mas apenas como o processo mediador da auto-relação que se produz independente de toda condição²⁸.

27. H., vol. II, p. 48.

28. HENRICH, D. “Hegel und Hölderlin” (Hegel e Hölderlin). In: HENRICH, 1971, pp. 35 ss.

Essa figura de pensamento, característica de Hegel, utiliza os meios da filosofia do sujeito com a finalidade de sobrepujar a razão centrada no sujeito. Com ela, o Hegel da maturidade pode convencer a modernidade dos seus erros, sem recorrer a *outro* princípio que não seja o da subjetividade que lhe é imanente. Sua estética oferece um exemplo instrutivo a esse respeito.

Não só os amigos de Frankfurt depositaram sua esperança no poder de reconciliação da arte. Como ocorrera antes na França, também na Alemanha tomou-se consciência do problema da autofundamentação da modernidade na polémica em torno do caráter modelar da arte clássica. H. R. Jauss mostrou²⁹ como Friedrich Schlegel e Friedrich Schiller, em seus trabalhos “Estudos de filosofia grega” (1797) e “Poesia ingênua e sentimental” (1796), atualizaram a questão da *querelle* francesa, destacaram a peculiaridade da poesia moderna e tomaram posição no dilema que se produzia quando era necessário conciliar o modelo da arte antiga, reconhecido pelos classicistas, com a superioridade da modernidade. Ambos descrevem de modo semelhante a diferença de estilo como uma oposição entre o objetivo e o interessante, a cultura natural e a artística, o ingênuo e o sentimental. Contrapõem à imitação da natureza dos clássicos a arte moderna como um ato de liberdade e de reflexão. Schlegel amplia os limites do belo até mesmo pela alusão de uma estética do feio, que concede um lugar ao picante e ao aversivo, ao surpreendente e ao novo, ao chocante e ao repugnante. Mas, enquanto Schlegel hesita em desligar-se inequivocamente do ideal clássico de arte, Schiller estabelece uma hierarquia, em termos de uma filosofia da história, entre a

29. JAUSS, H., R. “Schlegels und Schillers Replik” (A réplica de Schlegel e Schiller). In: *id.*, 1970, pp. 67 ss.

Antiguidade e a época moderna. Para o poeta reflexivo da modernidade, a perfeição da poesia ingênua tornou-se, de fato, inatingível; em vez disso, porém, a arte moderna *aspira* ao ideal de uma unidade mediada com a natureza, e isto é “infinitamente preferível” à meta que a arte antiga *atingiu* com a beleza da natureza imitada.

Schiller havia conceituado a arte reflexiva do romantismo antes mesmo de esta vir à luz. Hegel já a tinha em vista, quando retoma, em seu conceito de espírito absoluto, a interpretação filosófico-histórica de Schiller sobre a arte moderna³⁰. Na arte em geral, o espírito deve descobrir-se como o acontecer simultâneo da auto-exteriorização e do retorno a si. A arte é a forma sensível em que o absoluto se apreende *intuitivamente*, enquanto a religião e a filosofia são formas mais elevadas, nas quais o absoluto já se *representa* e se *concebe*. A arte encontra, portanto, uma barreira interna na sensibilidade do seu *medium* e aponta, por fim, para além dos limites do seu modo de expor o absoluto. Há um “depois da arte”³¹. Dessa perspectiva, Hegel pode transferir aquele ideal – que, segundo Schiller, a arte moderna pode apenas aspirar, mas não alcançar – para uma esfera *além* da arte, na qual ele pode ser realizado como idéia. É preciso então que a arte do presente seja interpretada como uma etapa em que a arte enquanto tal se dissolve, junto com a sua forma romântica.

Desse modo, a polémica estética entre antigos e modernos encontra uma solução elegante: o romantismo é a “consumação” da arte, tanto no sentido da decadência subjetivista da arte reflexiva, quanto no do rompimento reflexivo de uma forma de exposição do absoluto ainda presa ao simbólico. Assim, a questão que desde Hegel é sempre levanta-

30. H., vol. XIII, p. 89.

31. H., vol. XIII, p. 141.

da com malícia, “se ainda é possível chamar semelhantes produções de obras de arte”³², pode ser respondida com uma deliberada ambivalência. A arte moderna é, de fato, decadente, mas justamente por isso avançou também no caminho para o saber absoluto, enquanto a arte clássica conservou-se como um modelo e, por isso, foi com razão ultrapassada: “A forma artística clássica atingiu [com efeito] o ponto mais elevado a que a sensibilização da arte é capaz de conduzir”³³; contudo, falta à sua ingenuidade a reflexão sobre a limitação da esfera artística enquanto tal, visivelmente saliente na tendência romântica à dissolução.

De acordo com esse mesmo modelo, Hegel dispensa igualmente a religião cristã. É claro o paralelo entre a tendência à dissolução da arte e da religião. A religião alcançou sua interioridade absoluta no protestantismo; apartou-se, enfim, da consciência mundana na época do Iluminismo: “Não causa nenhuma aflição à nossa época não conhecer nada de Deus; considera-se, antes, como discernimento superior que este conhecimento nem mesmo seja possível.”³⁴ A reflexão introduziu-se tanto na arte quanto na religião; a fé substancial deu lugar à indiferença ou à sensibilidade piedosa. Perante esse ateísmo, a filosofia salva o conteúdo da fé, ao destruir a forma religiosa. Embora a filosofia não tenha outro conteúdo além da religião, ao transformá-lo em saber conceitual, “nada [mais] é justificado na fé”³⁵.

Se nos detivermos um momento e olharmos retrospectivamente para o curso do seu pensamento, parece então que Hegel alcançou seu objetivo. Com um conceito de absoluto

32. H., vol. XIV, p. 223.

33. H., vol. XIII, p. 111.

34. H., vol. XVI, p. 43.

35. H., vol. XVII, p. 343.

que se impõe a todas as absolutizações e retém, como incondicionado, apenas o processo infinito de auto-relação que absorve todo o finito, Hegel pode conceber a modernidade a partir do seu próprio princípio. E, ao fazê-lo, credita à filosofia o poder de unificação que supera todas as positivities resultantes da reflexão e cura os fenômenos modernos de decadência. No entanto esta impressão de êxito engana.

Se se compara o que Hegel tinha em mente com a idéia de uma religião popular com o que restou após a superação da arte pela religião e da fé pela filosofia, compreende-se a resignação que se abateu sobre ele no fim de sua filosofia da religião. Quando muito, a razão filosófica é capaz de promover uma reconciliação *parcial*, sem a universalidade exterior daquela religião pública que deveria tornar o povo racional e os filósofos sensíveis. Pelo contrário, o povo se vê ainda mais abandonado por seus sacerdotes, tornados filósofos: “A filosofia é, nesse aspecto, um templo afastado.” Isso significa que hoje “seus servidores formam um sacerdócio isolado que não pode caminhar junto com o mundo ... Como o presente empírico e temporal pode encontrar saída para o seu conflito, o modo como ele se organiza, tudo isto deve-se deixar ao seu critério e não é, de forma imediata, objeto prático e assunto da filosofia”³⁶.

Chegada ao seu termo, a dialética do esclarecimento esgotou o impulso para a crítica do tempo presente, que, no entanto, a tinha posto em movimento. Esse resultado negativo mostra-se ainda mais nítido na construção da “superação” da sociedade civil burguesa no Estado.

36. H., vol. XVII, pp. 343-4.

IV

Na tradição aristotélica, o conceito de política como uma esfera que abrange o Estado e a sociedade, próprio da antiga Europa, manteve-se sem interrupção até o século XIX. Segundo essa concepção, a economia doméstica, uma economia de subsistência baseada na produção agro-artesanal, complementada pelos mercados locais, constitui o fundamento de uma ordem política global. A estratificação social e a participação diferencial no (ou a exclusão do) poder político caminham juntas; a constituição da dominação política integra a sociedade em seu todo. Evidentemente, essa conceituação não se ajusta mais às sociedades modernas, nas quais a circulação de mercadorias da economia capitalista, organizada no direito privado, desliga-se da administração do poder. Por meio dos *media* que são o valor de troca e o poder, dois sistemas de ação se diferenciaram, completando-se funcionalmente: o social separou-se do político, a sociedade econômica despolitizada separou-se do Estado burocratizado. Esse desenvolvimento acabou por exceder a capacidade explicativa da doutrina clássica da política. Por isso, desde os fins do século XVIII, esta se decompõe em uma teoria social fundada na economia política, por um lado, e em uma teoria do Estado inspirada no direito natural moderno, por outro.

Hegel encontra-se no centro desse desenvolvimento científico. Foi o primeiro também a dar expressão terminológica a uma conceituação adaptada à sociedade moderna, separando a esfera política da “sociedade civil burguesa”. Ele recupera, por assim dizer, em termos de uma teoria social, a contraposição da teoria da arte entre modernidade e Antiguidade: “Na sociedade civil burguesa, cada um é fim para si mesmo e todos os outros não são nada. Mas sem relação com os outros ele não pode alcançar a extensão dos

seus fins. Esses outros são, portanto, o meio para um fim particular. Este, porém, dá a si mesmo a forma da universalidade por meio da relação com os outros e se satisfaz ao satisfazer, ao mesmo tempo, o bem-estar dos outros.”³⁷ Hegel descreve as relações mercantis como um domínio neutralizado eticamente para a persecução estratégica de interesses privados e “egoístas”, na qual estes fundam simultaneamente um “sistema de dependência multilateral”. Na descrição de Hegel, a sociedade civil burguesa aparece, por um lado, como uma “eticidade perdida em seus extremos”, como “algo que pertence à corrupção”³⁸. Por outro, como “a criação do mundo moderno”³⁹, tem sua justificação na emancipação do indivíduo que adquire liberdade formal: o desencaçamento da arbitrariedade da carência e do trabalho é um momento necessário no processo para “*formar* a subjetividade em sua particularidade”⁴⁰.

Embora o novo termo “sociedade civil burguesa” só se apresente mais tarde, na *Filosofia do direito*, Hegel já havia elaborado o novo conceito em seu período de Jena. No ensaio *Sobre os modos de tratamento científico do direito natural* (1802), toma a economia política como referência para “analisar o sistema de dependência universal recíproca em vista das carências físicas e do trabalho e [da] acumulação para as mesmas”⁴¹, como o “sistema da propriedade e do direito”. Aqui já se coloca para ele o problema de como não conceber a sociedade civil burguesa meramente como uma *esfera de decadência* da eticidade substancial, mas, ao mesmo tempo, em sua negatividade, como um *momento neces-*

37. H., vol. VII, p. 340.

38. H., vol. VII, pp. 340 e 344.

39. H., vol. VII, p. 340.

40. H., vol. VII, p. 343.

41. H., vol. II, p. 482.

sário da eticidade. Hegel parte da constatação de que o ideal de Estado da Antiguidade não pode ser restabelecido sob as condições da sociedade moderna despolitizada. Por outro lado, atém-se à idéia daquela totalidade ética que o ocupara pela primeira vez sob o nome de religião popular. Logo, tem de estabelecer a mediação entre o ideal ético dos antigos, no sentido em que é superior ao individualismo da época moderna, e as realidades da modernidade social. Com a diferenciação entre Estado e sociedade, que Hegel, conforme o caso, já se propõe naquele período, afasta-se na mesma medida tanto da filosofia política da restauração como do direito natural racional. Enquanto o direito público da restauração não vai além das representações da eticidade substancial e ainda concebe o Estado como uma extensão das relações familiares, o direito natural individualista não se eleva sequer à idéia da eticidade e identifica o Estado da necessidade e o do entendimento com relações do direito privado da sociedade civil burguesa. Porém a peculiaridade do Estado moderno só se torna visível quando o princípio da sociedade civil burguesa é concebido como um princípio de socialização moldada pelo mercado, isto é, uma socialização *não política*. Uma vez que “o princípio dos Estados modernos tem essa força e profundidade extraordinárias de deixar o princípio da subjetividade desenvolver-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, reconduzi-lo à unidade substancial e assim conservá-la em si mesmo”⁴².

Essa formulação caracteriza o problema da mediação entre Estado e sociedade, mas também a solução tendenciosa que Hegel propõe. Não se evidencia por si mesmo que a esfera da eticidade, que abrange como um todo a família, a

42. H., vol. VII, p. 407.

sociedade, a formação da vontade política e o aparelho estatal, deva-se *resumir*, isto é, voltar a si mesma apenas *no Estado* ou, mais rigorosamente, no governo e em seu cume monárquico. De início, Hegel pode apenas tornar plausível o fato de que e porque no sistema de necessidades e do trabalho irrompem antagonismos que não podem ser amortecidos somente pela auto-regulação da sociedade civil; ele explica isso, sempre à altura de seu tempo, com “a queda de uma grande parte da população abaixo do nível mínimo necessário à subsistência ..., que acarreta de novo uma maior facilidade para concentrar riquezas desproporcionais nas mãos de poucos”⁴³. No entanto disso resulta apenas a necessidade funcional de integrar a sociedade antagonista em uma esfera de viva eticidade. Esse universal, inicialmente apenas *exigido*, tem a dupla forma da eticidade absoluta: a que abarca a sociedade como um de seus momentos e a de um “universal positivo”, que se distingue da sociedade para deter a tendência de autodestruição e, simultaneamente, conservar os resultados da emancipação. Hegel pensa esse positivo como sendo o Estado e soluciona o problema da mediação por meio da “superação” da sociedade na monarquia constitucional.

Porém essa solução só resulta concludente sob o pressuposto de um absoluto concebido segundo o padrão da auto-relação de um sujeito cognoscente⁴⁴. Já na filosofia real

43. Nas lições de filosofia do direito pronunciadas no semestre de inverno de 1819/20, Hegel salienta de um modo ainda mais enérgico do que no livro a estrutura de crise da sociedade civil. Cf. a introdução de D. Henrich a: HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift (Filosofia do direito. A lição de 1819/20 em um pós-escrito)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 18 ss.

44. Cf. HORSTMANN, R. P. “Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption” (O problema da mudança na concepção hegeliana de sistema), *Phil. Rundsch.* 9, 1972, pp. 95 ss.; *id.*, “Über die Rolle der bürgerlichen

do período de Jena, a figura da consciência de si deu a Hegel o impulso para pensar o todo ético como "a unidade entre a individualidade e o universal"⁴⁵. Visto que um sujeito que, ao se reconhecer, refere-se a si mesmo, se vê como um sujeito *universal* que enfrenta o mundo enquanto totalidade dos objetos do conhecimento possível e, ao mesmo tempo, como um eu *individual* que existe no interior desse mundo como uma entre muitas outras entidades. Ora, se o absoluto é pensado como subjetividade infinita (que renasce eternamente na objetividade para elevar-se de suas cinzas à glória do saber absoluto⁴⁶), os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unidos no quadro de referências do autoconhecimento monológico: por isso, no universal concreto, o sujeito enquanto universal prevalece sobre o sujeito enquanto singular. No domínio da eticidade, essa lógica resulta na primazia da *subjetividade de grau superior do Estado* sobre a liberdade subjetiva dos indivíduos. D. Henrich o denominou de "forte institucionalismo" da filosofia hegeliana do direito: "A vontade individual, que Hegel chama de subjetiva, é inteiramente integrada na ordem das instituições e em geral só é justificada na medida em que essas mesmas instituições o são."⁴⁷

Outro modelo para a mediação do universal e do singular é oferecido pela *intersubjetividade de grau superior da formação não forçada da vontade*, em uma comunidade de comunicação que está sob pressões de cooperação: na uni-

Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie", *Hegel-Studien*, vol. 9, 1974, pp. 209 ss.

45. *Jenenser Realphilosophie (Filosofia real de Jena)*, Hoffmeister (org.), Leipzig, 1931, p. 248.

46. Com essas palavras, Hegel caracteriza a tragédia que no terreno do ético encena esse absoluto jogando eternamente consigo mesma, H., vol. II, p. 495.

47. HENRICH, *Einleitung zu Hegel (Introdução a Hegel)*, 1983, p. 31.

versalidade de um consenso não forçado entre pessoas livres e iguais, os indivíduos conservam uma instância de apelação que também pode ser invocada contra formas particulares da concretização institucional da vontade comum. Nos escritos hegelianos de juventude havia, como vimos, a opção de explicitar a totalidade ética como uma razão comunicativa incorporada em contextos de vida intersubjetivos. Por essa linha, uma auto-organização democrática da sociedade poderia substituir o aparelho estatal monárquico. Em contrapartida, a lógica do sujeito que se concebe a si mesmo impõe o institucionalismo de um Estado forte.

Mas se o Estado da *Filosofia do direito* é elevado à "efetividade da vontade substancial, ao que é racional em si e para si", "segue-se daí a consequência, sentida como provocação por seus contemporâneos, de que os movimentos políticos que repelem os limites traçados pela filosofia atentam contra a própria razão. Assim como a filosofia da religião acaba desconsiderando as necessidades religiosas insatisfeitas do povo⁴⁸, a filosofia política também se retira da realidade política insatisfeita. A exigência de autodeterminação democrática, que se anuncia energeticamente na revolução de julho em Paris e com mais cautela na proposta de reforma eleitoral pelo gabinete inglês, provoca nos ouvidos de Hegel uma "dissonância" ainda mais estridente. Dessa vez, Hegel sente-se tão inquieto com a discrepância entre razão e presente histórico que, com seu artigo "Sobre o projeto inglês de reforma", coloca-se francamente do lado da Restauração.

48. "Quando aos pobres o evangelho não é mais pregado, quando o sal se torna insípido e todas as principais festas são abolidas em silêncio, então o povo, para cuja razão, que sempre será escassa e concisa, a verdade só pode estar na representação, já não sabe mais lidar com o impulso de seu interior" (H., vol. XVII, p. 343).

V

Bastou Hegel elevar ao conceito a cisão da modernidade para a inquietação e o movimento da modernidade se disporem a implodi-lo. Isso se explica pelo fato de que Hegel somente pôde efetuar a crítica da subjetividade no âmbito da filosofia do sujeito. Onde o poder da cisão deve atuar apenas para que o absoluto possa se provar como poder de unificação, não pode haver mais “falsas” positivities, mas apenas cisões que *também* estão autorizadas a reivindicar um direito relativo. Foi o “forte” institucionalismo que conduziu a pena de Hegel quando declarou, no prefácio da *Filosofia do direito*, que o efetivo é racional. Nas lições precedentes do semestre de inverno de 1819-20, encontra-se certamente a formulação mais atenuante: “O que é racional *se torna* efetivo, e o efetivo *torna-se* racional.”⁴⁹ Mas mesmo esta formulação dá apenas margem para um presente *pré*-decidido, *pré*-condenado.

Lembremo-nos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto à faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que *lhe* é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber

49. Hegel, 1983, p. 51.

absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve *demasiado bem*: a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial *já* está decidido. Dessa maneira a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica. Por fim, a filosofia tira o peso de seu presente, destrói o interesse por ele e *lhe* nega a vocação para a renovação autocrítica. Os problemas da época perdem a categoria de provocações, porque a filosofia, que está à altura do tempo, priva-os de seu significado.

Em 1802, Hegel inaugurara o *Jornal crítico de filosofia* com um artigo introdutório intitulado “Sobre a essência da crítica filosófica”. Distingue nele dois tipos de crítica. *Um* que se exerce contra as falsas positivities da época; ela se compreende como uma maiêutica da vida oprimida que repele as formas empedernidas: “Se a crítica não pode admitir a obra e o ato como a forma da idéia, mesmo assim não ignorará sua aspiração; o interesse propriamente científico (!) consiste em esfolar a casca que ainda impede à aspiração interior se manifestar.”⁵⁰ É fácil reconhecer aqui a crítica que o jovem Hegel praticou contra os poderes positivos da religião e do Estado. Hegel dirige *outro tipo* de crítica contra o idealismo subjetivo de Kant e Fichte. Em relação a esse idealismo, pode-se considerar “que a idéia da filosofia se tornou conhecida de modo muito mais claro, mas que a subjetividade, na medida em que se torna necessário salvar

50. H., vol. II, p. 175.

a si mesma, esforçou-se para se defender da filosofia"⁵¹. Logo, trata-se aqui de descobrir as artimanhas de uma subjetividade limitada, que se fecha a um discernimento melhor e objetivamente disponível há muito tempo. O Hegel da *Filosofia do direito* só considera justificada a crítica nessa segunda versão.

A filosofia não pode ensinar ao mundo como ele deve ser; em seus conceitos reflete-se somente a efetividade como ela é. A filosofia não se dirige mais criticamente contra a efetividade, mas contra as opacas abstrações que se inter põem entre a consciência subjetiva e as configurações objetivas da razão. Depois que o espírito deu "um empurrão" na modernidade, depois que encontrou uma saída para as suas aporias, depois que ele não apenas se apresentou na efetividade, mas nela se tornou objetivo, Hegel vê a filosofia livre da tarefa de confrontar a existência vil da vida social e política com seu conceito. A esse *embotamento da crítica* corresponde a *desvalorização da atualidade*, à qual os criados da filosofia viraram as costas. A modernidade elevada ao conceito permite uma retirada estoíca dela.

Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou um problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. Por fim, o próprio Hegel desfaz essa constelação, visto que a racionalidade dilatada em espírito absoluto neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma. Com isso, Hegel não resolveu o problema da autocertificação da modernidade. Porém, para a época posterior a ele segue-se a consequência de que, em princípio, só há uma opção para

51. *Ibid.*

o tratamento desse tema: compreender o conceito de razão *de um modo mais modesto*.

Os jovens hegelianos atêm-se ao projeto de Hegel com um conceito moderado de razão e pretendem, pela via de uma dialética distinta do esclarecimento, conceber e ao mesmo tempo criticar uma modernidade em conflito consigo mesma. No entanto, eles constituem apenas um entre vários partidos. Os outros dois partidos que lutam por uma compreensão correta da modernidade tentam dissolver as relações internas entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade; contudo, não conseguem escapar à pressão conceitual dessa constelação. O partido dos neoconservadores, ligado ao hegelianismo de direita, entrega-se de modo acrítico à dinâmica avassaladora da modernidade social ao trivializar a consciência moderna do tempo e recortar a razão à medida do entendimento e a racionalidade à medida da racionalidade com respeito a fins. Paralelamente à ciência autonomizada no cientificismo, a modernidade cultural perde, para esse partido, qualquer tipo de vínculo. O partido dos jovens conservadores, ligado a Nietzsche, ultrapassa a crítica dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder. Quanto a isso, o partido deve à arte de vanguarda autonomizada esteticamente aquelas normas inconfessadas, ante as quais nem a modernidade cultural nem a social podem subsistir.

*Excursão sobre as cartas de Schiller
acerca da educação estética do homem*

As *Cartas* publicadas em 1795 nas *Horen*, em que Schiller havia trabalhado desde o verão de 1793, constituem o primeiro escrito programático para uma crítica estética da modernidade. Antecipa a visão que os amigos de Tübingen tiveram em Frankfurt, na medida em que Schiller, valendo-se dos conceitos da filosofia kantiana, desenvolve a análise da modernidade cindida e projeta uma utopia estética que atribui à arte um papel decididamente social e revolucionário. No lugar da religião, a arte deve ser capaz de se tornar eficaz enquanto poder unificador, já que é entendida como uma “forma de comunicação” que intervém nas relações intersubjetivas dos homens. Schiller concebe a arte como uma razão comunicativa que se realizará no “Estado estético” do futuro.

Em sua segunda carta, Schiller questiona se não seria anacrônico fazer a beleza preceder a liberdade, “visto que as questões do (mundo) moral apresentam um interesse tão mais próximo e o espírito de investigação filosófica é solicitado enfaticamente pelas circunstâncias da época a ocupar-se da

maior de todas as obras de arte, da construção de uma verdadeira liberdade política”⁵².

A formulação da questão já sugere a resposta: a própria arte é o *medium* pelo qual o gênero humano se forma para a verdadeira liberdade política. Esse processo de formação não se refere ao indivíduo, mas ao contexto coletivo de vida do povo: “É preciso encontrar *totalidade* de caráter no povo, que deve ser capaz e digno de trocar o Estado da privação pelo Estado da liberdade” (vol. V, p. 570; trad., p. 34). Se a arte deve cumprir a tarefa histórica de reconciliar a modernidade em conflito consigo mesma, não pode atingir apenas os indivíduos. Tem, antes, de transformar as formas de vida compartilhadas por eles. Por isso, Schiller aposta na força comunicativa, solidária, fundadora de comunidade, e no *caráter público* da arte. Sua análise do presente desemboca na idéia de que, nas relações modernas de vida, as forças particulares só puderam se diferenciar e se desdobrar ao preço da fragmentação da totalidade.

Mais uma vez, a concorrência do novo com o antigo oferece o ponto de partida para uma autocertificação crítica da modernidade. Embora a poesia e a arte gregas “decompusessem a natureza humana e a projetassem, ampliada em suas partes, em seu glorioso círculo divino, não a dilaceravam, mas a mesclavam de maneiras diversas, já que em deus algum faltava a humanidade inteira. Quão diferente é a situação entre nós modernos! Também entre nós se projetou a imagem da espécie, ampliada em suas partes, nos indivíduos – mas por fragmentos, não em combinações alteradas, de modo que, para reconstituir a totalidade da espécie, seria preciso indagar, um a um, todos os indivíduos” (vol. V,

52. SCHILLER, F. *Sämtliche Werke*, vol. V, pp. 571-2; trad., *A educação estética do homem*, São Paulo, Iluminuras, 1989, p. 25.

p. 582; trad., p. 40). Schiller critica a sociedade burguesa como “sistema do egoísmo”. A escolha de suas palavras lembra o jovem Marx. A mecânica de uma engenhosa engrenagem serve como modelo tanto para o processo coisificado da economia, que separa a fruição e o trabalho, o meio e o fim, o esforço e a recompensa (vol. V, p. 584; trad., p. 41), como para o aparelho autonomizado do Estado, que se aliena dos cidadãos, “classificados” como objetos de administração e “subsumidos sob frias leis” (vol. V, p. 585; trad., p. 42). De um só fôlego com a crítica do trabalho alienado e da burocracia, Schiller se volta contra uma ciência intelectualizada e altamente especializada, que se afasta dos problemas do cotidiano: “Ao ambicionar as propriedades inalienáveis no reino das idéias, o espírito especulativo teve de se tornar um estranho no mundo sensível, perdendo a matéria em troca da forma. O espírito de negócios, fechado num círculo uniforme de objetos e, neste, enclausurado ainda mais pelas fórmulas, tinha de perder de vista o todo e empobrecer juntamente com sua esfera ... Por isso o pensador abstrato tem, freqüentemente, um coração *frio*, pois desmembra as impressões que só como um todo comovem a alma; o homem de negócios tem freqüentemente um coração *estreito*, pois sua imaginação, enclausurada no círculo monótono de sua ocupação, é incapaz de elevar-se à compreensão de um tipo alheio de representação” (vol. V, pp. 585-6; trad., pp. 42-3).

No entanto Schiller entende esses fenômenos de alienação apenas como efeitos colaterais inevitáveis de progressos que a espécie não poderia fazer de outro modo. Schiller compartilha a confiança da filosofia crítica da história, servindo-se da figura de pensamento teleológica, mesmo sem as reservas da filosofia transcendental: “É somente por isolarem-se no homem e pretenderem uma legislação exclusiva que as diversas forças entram em conflito com a verdade

das coisas, forçando o senso comum, em geral pousado com preguiçosa suficiência na aparência exterior, a penetrar na profundidade dos objetos" (vol. V, p. 587; trad., p. 44). Assim como o espírito de negócios na esfera da sociedade, o espírito especulativo se autonomiza no reino dos espíritos. Na sociedade e na filosofia se constituem duas legislações contrárias. E essa oposição abstrata de sensibilidade e entendimento, de impulso material e formal, submete os sujeitos esclarecidos a uma dupla coerção: à coerção física da natureza e à coerção moral da liberdade, que se fazem tanto mais perceptíveis, quanto mais desenfreadamente os sujeitos procuram dominar a natureza, tanto a exterior como a sua própria natureza interior. Desse modo, o Estado naturalmente dinâmico e o racionalmente ético se confrontam por fim como estranhos; ambos convergem apenas no efeito da opressão do senso comunitário, pois "o Estado dinâmico só pode tornar a sociedade possível à medida que doma a natureza por meio da natureza; o Estado ético pode apenas torná-la (moralmente) necessária, submetendo a vontade individual à geral" (vol. V, p. 667; trad., p. 144).

Por isso Schiller representa a realização da razão como uma *ressurreição do sentido comunitário destruído*; ela não pode simplesmente resultar nem da natureza nem da liberdade, mas apenas de um processo de formação que, para pôr fim ao conflito daquelas duas legislações, tem de remover do caráter físico da primeira a contingência da natureza exterior e do caráter moral da segunda a liberdade da vontade (vol. V, p. 576; trad., p. 29). O *medium* desse processo de formação é a arte, pois ela provoca "uma disposição intermediária, em que a mente não é constrangida nem física nem moralmente, embora seja ativa dos dois modos" (vol. V, p. 633; trad., p. 106). Enquanto a modernidade é cada vez mais envolvida pelos progressos da própria razão no conflito entre o sistema desencadeado das carências e os princí-

pios abstratos da moral, a arte pode proporcionar a essa totalidade cindida "um caráter social", porque participa das duas legislações: "Em meio ao reino terrível das forças e ao sagrado reino das leis, o impulso estético ergue imperceptivelmente um terceiro reino, alegre, de jogo e aparência, em que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física" (vol. V, p. 667; trad., p. 143).

Com essa utopia estética, que permaneceu como ponto de referência para Hegel e Marx, e sobretudo para a tradição hegeliano-marxista até Lukács e Marcuse⁵³, Schiller concebeu a arte como a personificação genuína de uma razão comunicativa. Certamente, a *Crítica do juízo* de Kant também possibilitou a passagem a um idealismo especulativo que não pôde se contentar com as diferenciações kantianas entre entendimento e sensibilidade, liberdade e necessidade, espírito e natureza, porque via nestas a expressão das cisões da vida moderna. Mas a faculdade mediadora que representa o juízo reflexivo serve a Schelling e a Hegel como ponte para uma intuição intelectual que pretende se assegurar da identidade absoluta. Schiller foi mais modesto. Ateve-se ao significado restrito de juízo estético, para fazer dele, com efeito, um uso na filosofia da história. Para tanto, mistura tacitamente o conceito kantiano de juízo com o conceito tradicional, que na linha aristotélica (chegando até mesmo a Hannah Arendt⁵⁴) nunca perdera o vínculo com o conceito político de senso comunitário. Desse modo, pôde conceber

53. MARCUSE, H. "Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse" (O progresso à luz da psicanálise). In: *Freud in der Gegenwart, Frankfurter Beiträge zur Soziologie (Freud na atualidade, contribuições frankfurtianas à sociologia)*, vol. VI. Frankfurt am Main, 1957, p. 438.

54. ARENDT, H. *Lectures on Kant*. Chicago, 1982. Em alemão: Munique, 1985.

a arte primeiramente como uma forma de *comunicação* e exigir-lhe a tarefa de trazer “harmonia para a sociedade”: “Todas as outras formas de comunicação dividem a sociedade, pois relacionam-se exclusivamente com a receptividade ou com a habilidade privada de seus membros isolados e, portanto, com o que distingue o homem do homem; somente a bela comunicação unifica a sociedade, pois refere-se ao que é comum” (vol. V, p. 667; trad., p. 144).

Em seguida, Schiller determina a forma ideal de intersubjetividade em contraste com o isolamento e a massificação, as duas deformações opostas da intersubjetividade. Os homens que se escondem em cavernas como trogloditas são privados em seu modo de vida particular das relações para com a sociedade, que é tomada então como algo objetivo e exterior a eles; enquanto os homens que vagueiam como nômades nas grandes massas são privados em sua existência alienada da possibilidade de encontrar a si mesmos. Schiller descobre o justo equilíbrio entre esses extremos de alienação e de fusão que ameaçam igualmente a identidade, em uma imagem romântica: a sociedade reconciliada esteticamente teria de desenvolver uma estrutura de comunicação, “onde (cada um) fala consigo mesmo ao recolher-se ao silêncio de sua cabana, e com toda a espécie, ao sair dela” (vol. V, p. 655; trad., p. 133).

Sem dúvida, a utopia estética de Schiller não visa estetizar as relações de vida, mas revolucionar as relações do entendimento recíproco. Diante da dissolução da arte na vida, que mais tarde os surrealistas exigirão programaticamente, e que os dadaístas e seus seguidores vão querer colocar em prática valendo-se da provocação, Schiller persiste na autonomia da pura aparência. Espera da alegria na aparência estética a “revolução total” de “todas as formas de sentimento”. Mas a aparência só permanece uma aparência puramente estética enquanto prescinde de todo apoio na realidade.

De modo análogo a Schiller, Herbert Marcuse definirá mais tarde a relação da arte com a revolução. Visto que a sociedade não se reproduz apenas na consciência dos homens, mas também em seus sentidos, é preciso que a emancipação da consciência se enraíze na emancipação dos sentidos – é preciso que “seja dissolvida a intimidade repressiva com o mundo dos objetos dados”. Todavia, a arte não deve efetuar o imperativo surrealista, não deve se converter, dessublimada, em vida: “Um ‘fim da arte’ só é imaginável (em um estado) no qual os homens não são mais capazes de distinguir o verdadeiro do falso, o bem do mal, o belo do feio. Seria o estado de completa barbárie no auge da civilização.”⁵⁵ O último Marcuse repete a advertência de Schiller diante de uma estetização não mediada da vida: a aparência estética desdobra a força reconciliadora apenas enquanto aparência, “enquanto (o homem) conscienciosamente se abstém, na teoria, de afirmar sua existência e, na prática, de atribuir existência através dela” (vol. V, p. 658; trad., p. 136).

Por trás dessa advertência, já se oculta em Schiller aquela idéia de uma autonomia das esferas de valor culturais da ciência, da moral e da arte, que mais tarde Emil Lask e Max Weber vão salientar energicamente. Essas esferas são, por assim dizer, “absolvidas”, elas “gozam de uma *imunitate* absoluta do arbítrio humano. O legislador político pode interditar seu território, mas nunca imperar nele” (vol. V, p. 593; trad., p. 53). Se se tentasse, sem levar em consideração a especificidade cultural, quebrar os recipientes da aparência estética, os conteúdos se derramariam: do sentido dessublimado e da forma desestruturada não poderia partir uma ação libertadora. Uma estetização do mundo da vida

55. MARCUSE, H. *Konterrevolution und Revolte (Contra-revolução e revolta)*. Frankfurt am Main, 1973, pp. 140-1.

só é legítima para Schiller no sentido de que a arte age de modo catalisador, como uma forma de comunicação, como um *medium* no qual os momentos separados se unem de novo em uma totalidade não forçada. O caráter social do belo e do gosto deve confirmar-se apenas quando a arte apresenta tudo o que se cindiu na modernidade – o sistema das carências desencadeadas, o Estado burocratizado, as abstrações da moral racional e a ciência dos especialistas – “sob o céu aberto do senso comunitário”.

CAPÍTULO III TRÊS PERSPECTIVAS: HEGELIANOS DE ESQUERDA, HEGELIANOS DE DIREITA E NIETZSCHE

I

Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento. Ao elevar a história contemporânea ao nível filosófico, pôs em contato, ao mesmo tempo, o eterno e o transitório, o intemporal e o atual e, com isso, alterou de modo inédito o caráter da filosofia. Certamente, Hegel *quis* tudo, menos romper com a tradição filosófica; só a geração seguinte tomaria consciência dessa ruptura.

Arnold Ruge escreveu em 1841 nos *Anais alemães* (p. 594): “A filosofia hegeliana revela, já no primeiro estágio de sua evolução histórica, um caráter essencialmente distinto do curso seguido por *todos* os sistemas anteriores. Ela, que pela primeira vez declarou que toda filosofia não é outra coisa que o pensamento de seu tempo, é também a primeira a reconhecer a si mesma como esse pensamento do tempo. O que as filosofias anteriores eram de modo inconsciente e

apenas abstrato, ela o é consciente e concretamente; por isso, daquelas pode-se dizer, por certo, que eram e permaneceram somente pensamentos; mas esta, a hegeliana, expõe-se como o pensamento que não pode permanecer enquanto tal, mas ... tem de tornar-se ação ... Nesse sentido, a filosofia hegeliana é a filosofia da revolução e a última de todas as filosofias em geral.” Ao discurso da modernidade, que continuamos até hoje sem interrupção, pertence também a consciência de que a filosofia chegou ao fim, não importando se isso é sentido como desafio produtivo ou apenas como provocação. Marx quer superar a filosofia para realizá-la. Nessa mesma época, Moses Hess publica um livro com o título *Os últimos filósofos*. Bruno Bauer fala da “catástrofe da metafísica” e está convencido “de que a literatura filosófica pode ser vista como encerrada e concluída para sempre”. Com certeza, a superação (*Überwindung*) da metafísica pretendida por Nietzsche e Heidegger visa a algo diferente da supressão (*Aufhebung*) da metafísica, e a despedida de Wittgenstein ou de Adorno à filosofia, algo diferente da realização da filosofia. E, no entanto, essas atitudes remetem àquela ruptura com a tradição (Löwith) que ocorreu quando o espírito do tempo exerceu um poder sobre a filosofia, quando a consciência moderna do tempo rompeu a forma do pensamento filosófico.

Kant havia distinguido, em certa ocasião, entre o “conceito acadêmico” de filosofia, enquanto sistema do conhecimento racional, e um “conceito mundano” de filosofia; referiu este conceito mundano àquilo que “interessa necessariamente” a todos. Hegel foi o primeiro a fundir um conceito mundano de filosofia, que traz um diagnóstico de época, com o conceito acadêmico. É possível perceber esse estado de agregação alterado da filosofia no modo como, após a morte de Hegel, voltam a se separar os rumos da filosofia mundana e da acadêmica. Esta última, estabelecida como es-

pecialidade, desenvolve-se ao lado de uma literatura filosófica atenta ao curso do mundo, cujo lugar institucional não pode mais ser definido com clareza. A filosofia acadêmica tem de concorrer doravante com docentes privados e afastados de seus postos, escritores e pessoas que vivem de renda, como Feuerbach, Ruge, Marx, Bauer e Kierkegaard, e também com um Nietzsche, que renunciara à sua cátedra na Basileia. No interior da universidade, transfere a tarefa do autoentendimento teórico da modernidade para as ciências políticas e sociais, assim como para a etnologia. Além disso, nomes como Darwin e Freud e correntes como o positivismo, o historicismo e o pragmatismo comprovam que no século XIX a física, a biologia, a psicologia e as ciências da história liberam temas em torno dos quais se organizam visões de mundo e, pela primeira vez, influenciam a consciência de tempo, sem mediação da filosofia¹.

Essa situação só se altera nos anos 20 do nosso século. Heidegger volta a introduzir o discurso da modernidade em um movimento de pensamento genuinamente filosófico – isso também é assinalado pelo título *Ser e tempo*. O mesmo se aplica aos hegeliano-marxistas, para Lukács, Horkheimer e Adorno, que, com a ajuda de Max Weber, retraduzem *O capital* em uma teoria da reificação e restabelecem o elo desfeito entre economia e filosofia. Pela via de uma crítica da ciência, a filosofia recupera a competência para fazer diagnóstico de época, via que conduz do último Husserl até Foucault, passando por Bachelard. No entanto será que se trata aqui da mesma filosofia que, como em Hegel, supera sua diferenciação entre o conceito acadêmico de filosofia e o

1. Cf. a brilhante exposição da tradição da filosofia acadêmica, em grande parte esquecida, de H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933 (Filosofia na Alemanha 1831-1833)*. Frankfurt am Main, 1983.

mundano? Não importa o nome com o qual ela se apresenta agora, se como ontologia fundamental, crítica, dialética negativa, desconstrução ou genealogia: esses pseudônimos não são de modo algum disfarces sob os quais aparece a figura tradicional da filosofia; antes, a roupagem dos conceitos filosóficos serve para encobrir um fim da filosofia precariamente dissimulado.

Persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso aqueles gestos triunfantes de suplantação recíproca, com os quais descuidamos do fato de que *permanecemos* contemporâneos dos jovens hegelianos. Hegel inaugurou o discurso da modernidade; só os jovens hegelianos estabeleceram-no de maneira duradoura. A saber, eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a idéia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do próprio espírito da modernidade.

Vimos como Hegel, ao conceituar de maneira enfática a realidade efetiva como unidade de essência e existência, marginalizara justamente o que seria mais importante para a modernidade: a transitoriedade do instante pleno de significados, em que os problemas do futuro sempre prementes se entrelaçam em um nó. O velho Hegel eliminou da construção do acontecer essencial ou racional a própria atualidade contemporânea da qual deveria se originar a necessidade da filosofia, considerando-a como meramente empírica, como existência "contingente", "passageira", "insignificante", "efêmera" e "atrofiada" de uma "má infinitude". Contra esse conceito de uma efetividade racional que se eleva acima da faticidade, da contingência e da atualidade dos acontecimentos que irrompem e dos desenvolvimentos que se iniciam, os jovens hegelianos reclamam o *peso da existência* (seguindo os rastros da filosofia tardia de Schelling e do idea-

lismo tardio de um Immanuel Hermann Fichte). Feuerbach insiste na *existência sensível* da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material. Kierkegaard persiste na *existência histórica* do indivíduo: a autenticidade de seu ser-aí se afirma na concreção e no caráter insubstituível de uma decisão absolutamente interior, irrevogável, de infinito interesse. Marx insiste, enfim, no *ser material* dos fundamentos econômicos da vida em comum: a atividade produtiva e a cooperação dos indivíduos socializados formam o *medium* do processo de autoconstituição histórica da espécie. Feuerbach, Kierkegaard e Marx protestam, portanto, contra as falsas mediações, efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva, entre espírito subjetivo e objetivo, entre espírito objetivo e saber absoluto. Insistem na *dessublimação* de um espírito que apenas arrasta, no redemoinho de sua auto-relação absoluta, as oposições atuais que irrompem no presente, a fim de torná-las irreais, de deslocá-las para o modo da transparência quimérica de um passado rememorado, despojando-lhes de toda gravidade.

Mas, ao mesmo tempo, os jovens hegelianos atêm-se à figura básica do pensamento de Hegel. Extraem da enciclopédia hegeliana a riqueza de estruturas que se tornou então disponível, para fecundar as diferenciações operadas por Hegel com vista a um pensamento radicalmente histórico. Esse pensamento confere absoluta relevância ao relativo, isto é, ao momento histórico, sem se entregar ao relativismo de uma consideração cética, que logo foi renovada pelo historicismo. Karl Löwith, que descreveu a formação do novo discurso com amor e ódio², pensa que os jovens hegelianos

2. LÖWITH, K. *Von Hegel zu Nietzsche (De Hegel a Nietzsche)*. Stuttgart, 1941.

se entregam de *modo não filosófico* ao pensamento histórico: "Querer orientar-se pela história em seu seio seria como querer agarrar-se às ondas em meio a um naufrágio."³ É preciso ler corretamente essa caracterização. Certamente, os jovens hegelianos queriam subtrair o presente aberto ao futuro ao ditame da razão pretensiosamente onisciente e, a fim de responder à crise, queriam reconquistar a história como uma dimensão que possibilita uma margem de ação para a crítica. Mas só podiam prometer uma orientação na ação se não abandonassem a história contemporânea ao historicismo, mas antes preservassem para a modernidade uma distinta relação com a racionalidade⁴.

3. LÖWTH, K. "Einleitung zu": *id. (org.), Die Hegelsche Linke* ("Introdução" de *A esquerda hegeliana*). Stuttgart, 1962, p. 38.

4. Para o discurso da modernidade, a *referência da história à razão* permanece constitutiva – para bem ou para mal. Quem participa desse discurso, e nisso nada se alterou até hoje, faz um uso determinado das expressões "razão" ou "racionalidade". Não as utiliza nem segundo as regras de jogo ontológicas para a caracterização de Deus ou do ente em seu todo, nem segundo as regras de jogo empíricas para a caracterização das disposições dos sujeitos capazes de conhecer e agir. A razão não é considerada nem como algo pronto, como uma teleologia objetiva que se manifesta na natureza ou na história, nem como uma mera faculdade subjetiva. Pelo contrário, os padrões estruturais detectados nos desenvolvimentos históricos propiciam os indícios cifrados sobre as veredas de processos de formação inconclusos, interrompidos ou mal conduzidos, que ultrapassam a consciência do indivíduo. Na medida em que os sujeitos se relacionam com sua natureza interna e externa, reproduz-se por meio deles o contexto de vida cultural e social no qual se encontram. A reprodução das formas de vida e das vidas individuais deixa no âmbito plástico da história impressões que se condensam em signos ou estruturas, sob o olhar concentrado de investigadores de rastros. Esse olhar especificamente moderno é dirigido pelo interesse na autocertificação: a partir das configurações e das estruturas, que esse olhar, sempre irritado pelo perigo de enganos e auto-enganos, mesmo assim flagra, são legíveis os processos de formação supra-subjetivos, em que processos de aprendizado e desaprendizado se entrelaçam. Assim, o discurso da modernidade põe as esferas do não-ente e do mutável sob as determinações do discernimento e do erro: introduz a razão em um domínio que tanto a ontologia grega quanto a filosofia do sujeito da época moderna consideraram como sendo sim-

A partir da premissa de que nos cursos da história são entretecidos processos supra-subjetivos de aprendizado e desaprendizado que se articulam entre si, explicam-se também, além do pensamento radicalmente histórico, as *outras características* do discurso: a crítica da razão centrada no sujeito, a posição muito exposta dos intelectuais e a responsabilidade pela continuidade ou descontinuidade históricas.

II

Os partidos que desde a época jovens hegelianos rivalizam acerca da autocompreensão correta da modernidade concordam em um ponto: aos processos de aprendizado que levaram o século XVIII ao conceito de Iluminismo está associada uma auto-ilusão profunda. Há também concordância quanto aos traços autoritários de um esclarecimento limitado que radicam no princípio da consciência de si ou da subjetividade. É um fato que o sujeito que se refere a si mesmo só toma consciência de si ao preço da objetivação da natureza exterior e interior. Visto que no conhecimento e na ação o sujeito tem sempre de se referir a objetos, tanto para o exterior como para o interior, ele se torna ao mesmo tempo opaco e dependente, inclusive nos atos que devem assegurar o autoconhecimento e a autonomia. Esse limite inscrito na estrutura da auto-relação permanece inconsciente no processo de tornar-se consciente de si. Disso origina-se a tendência para o auto-enaltecimento e para a ilusão, isto é,

plesmente sem sentido e não suscetível de ser teorizado. Inicialmente, essa arriscada empresa escorregou, sob o empréstimo de falsos modelos teóricos, para o dogmatismo da filosofia da história e provocou a reação de defesa do historicismo. Mas aqueles que conduzem *com seriedade* o discurso sabem que têm de passar por entre Cila e Caríbdis.

para a absolutização do respectivo grau de reflexão e emancipação.

No discurso da modernidade, os acusadores fazem uma censura que não se alterou em substância desde Hegel e Marx até Nietzsche e Heidegger, desde Bataille e Lacan até Foucault e Derrida. A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável de sua racionalidade. Uma vez que esse regime de uma subjetividade dilata em falso absoluto transforma os meios da conscientização e da emancipação em outros tantos instrumentos da objetivação e do controle, ele se proporciona uma imunidade de sinistra nas formas da dominação oculta. A opacidade da redoma de aço de uma razão tornada positiva desaparece, por assim dizer, na aparência cintilante de um palácio de cristal inteiramente translúcido. Todos os partidos são unânimes: essa fachada de vidro deve ser estilhaçada. Entretanto, eles se distinguem nas estratégias que elegem para vencer o positivismo da razão.

A crítica dos *hegelianos de esquerda*, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Os *hegelianos de direita* seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião com- pensar-á a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação, ceder ao discernimento objetivo da racionalidade do existente. A racionalidade do entendimento, elevada a absoluto, expressar-se-ia então no fanatismo das idéias socialistas; contra esses falsos críticos seria preciso apenas impor o discernimento metacrítico dos filósofos. *Nietzsche*

quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação. Priva a crítica da razão centrada no sujeito e atrofiada em racionalidade com respeito a fins do seu impulso dialético, comportando-se em face da razão em seu todo como os jovens hegelianos perante as suas sublimações: a razão *não é mais do que poder*, do que a vontade de poder pervertida que esconde tão esplendidamente.

As mesmas frentes se constituem no que diz respeito ao papel dos intelectuais, que devem sua posição muito exposta ao vínculo da modernidade com a razão. Como detetives na busca dos vestígios da razão na história, os filósofos da modernidade procuram o ponto cego em que o inconsciente se aninha na consciência, em que o esquecido se insinua na rememoração, em que a regressão se disfarça de progresso e o desaprendizado, de processo de aprendizado. Unidos mais uma vez na meta de esclarecer o esclarecimento sobre suas limitações, os três partidos se distinguem na avaliação daquilo que os intelectuais fazem de fato. Os *críticos críticos* se vêem no papel de uma vanguarda que investe contra o terreno desconhecido do futuro e impulsiona o processo de esclarecimento. Ora se apresentam como precursores do modernismo estético, ora como lideranças políticas que influenciam a consciência das massas, ora na figura de indivíduos isolados que deixam suas mensagens como cartas lançadas ao mar dentro de garrafas (com essa consciência, por exemplo, Horkheimer e Adorno, ao final da guerra, confiaram sua *Dialética do esclarecimento* a uma pequena editora de emigrantes). Em contrapartida, os *metacríticos* vêem sempre nos outros aqueles intelectuais que representam o perigo de uma nova teocracia. Os intelectuais solapam a autoridade das instituições fortes e das tradições simples; com isso, estorvam a operação de compensação que uma modernidade inquieta tem de executar consigo mesma,

que a sociedade racionalizada tem de executar com os poderes sustentadores que são o Estado e a religião. A teoria da nova classe, que os neoconservadores convocam hoje contra os advogados subversivos de uma cultura pretensamente hostil, deve muito mais à lógica do nosso discurso do que aos fatos, alegados como provas, de uma transformação no sistema de empregos pós-industrial. Por fim, aqueles que se instalam na *tradição* da crítica da razão exercida por Nietzsche criticam de um modo não menos veemente a traição dos intelectuais; eles também denunciam o crime que as vanguardas, com a boa consciência da filosofia da história, cometeram em nome de uma razão humana universal. No entanto falta desta vez o elemento projetivo do ódio que os intelectuais nutrem por si próprios. (Desse modo, por exemplo, entendo as observações de Foucault a esse respeito não como denúncia de adversários, mas como um desmentido autocrítico de pretensões excessivas.⁵)

Um terceiro aspecto caracteriza ainda o discurso filosófico da modernidade. Visto que a história é experienciada como processo de crises, o presente como irrupção súbita de alternativas críticas e o futuro como fluxo de problemas não resolvidos, surge uma consciência existencialmente aguçada do perigo de decisões *não tomadas* e de intervenções *omitidas*. Surge uma perspectiva a partir da qual os contemporâneos se vêem a prestar contas do momento atual como *passado* de um presente futuro. Sugere-se a responsabilidade pela conexão de uma situação com a seguinte, pela conti-

5. FOUCAULT, M. "Die Intellektuellen und die Macht" (Os intelectuais e o poder). In: *Von der Subversion des Wissens (Da subversão do saber)*. München, 1974, pp. 128 ss. (N. dos T.: Trata-se de uma discussão entre M. Foucault e G. Deleuze publicada com o título "Les intellectuels et le pouvoir". In: *L'Arc*, n° 49, Aix-en-Provence, 1972. Trad., "Os intelectuais e o poder". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.)

nuação de um processo que se despiu de sua naturalidade e que se recusa a dar a promessa de uma continuidade evidente. De modo algum essas tensões nervosas se apoderam apenas daqueles *filósofos ativistas*, para os quais Moses Hess já havia reivindicado o nome de "partido do movimento". A mesma febre toma conta do "partido da permanência", que exige moderação; trata-se, portanto, do partido daqueles que, em face de uma modernização que se tornou automática, imputam o ônus da prova por toda intervenção planificadora aos revolucionários e ativistas, aos reformistas e transformadores⁶. Entres estes, as posições sobre a continuidade histórica variam, sem dúvida, em um amplo espectro. Este vai de Kautsky e dos protagonistas da Segunda Internacional, que viram no desdobramento das forças produtivas uma garantia para a transição evolutiva da sociedade burguesa em direção ao socialismo, até Karl Korsch, Walter Benjamin e os radicais de esquerda, segundo os quais a revolução só podia ser representada como um salto para fora do eterno retorno da barbárie pré-histórica, como uma explosão do *continuum* de toda história. Essa atitude inspira-se, por sua vez, na consciência surrealista do tempo e aproxima-se do *anarquismo* daqueles que, na sucessão de Nietzsche, evocam, contra o contexto universal de poder e ofuscamento, a soberania extática ou o Ser esquecido, o reflexo do corpo ou as resistências locais e revoltas espontâneas da natureza subjetiva ferida.

Em resumo, os jovens hegelianos herdaram de Hegel o problema da autocertificação histórica da modernidade; com a crítica de uma razão centrada profundamente no sujeito,

6. Sobre a defesa da distribuição conservadora do ônus da prova, cf. LÜBBE, H. *Fortschritt als Orientierungsproblem (Progresso como problema de orientação)*. Freiburg, 1975.

com a disputa acerca da posição exposta dos intelectuais e da responsabilidade pela medida certa entre revolução e continuidade histórica, definiram a ordem do dia. E, com sua tomada de partido pela conversão da filosofia em prática, suscitaram dois adversários que se atêm aos temas e às regras do jogo. Esses oponentes não saltam para fora do discurso, refugiando-se na autoridade de passados exemplares. O recurso dos velhos conservadores às verdades religiosas e metafísicas não conta mais no discurso filosófico da modernidade; o que era próprio da velha Europa perdeu o valor. O *partido do movimento* se opõe a um *partido da permanência* que não quer manter outra coisa senão a dinâmica da sociedade burguesa. Este transforma a tendência para a conservação em consentimento neoconservador a uma mobilidade que acaba acontecendo de todo modo. Com *Nietzsche* e o *neo-romantismo*, um terceiro participante do discurso opõe-se a ambos os adversários. Quer minar o solo tanto dos radicais como dos neoconservadores; risca da crítica da razão o genitivo subjetivo, ao dispensar essa atividade da razão à qual os demais se atêm ainda. Assim, um quer suplantar o outro.

É de supor agora que nos distanciemos desse discurso em seu todo e declaremos como obsoleta essa encenação do século XIX. Não faltam, *da nossa parte*, tentativas semelhantes de suplantar o jogo de mútua suplantação. São fáceis de reconhecer em um prefixo, nos neologismos formados com "pós". Porém, mesmo por razões metodológicas, não creio que seja possível nos distanciarmos do racionalismo ocidental, tomando-o como objeto de uma observação neutra sob o olhar rígido de uma etnologia fictícia do presente, nem sairmos simplesmente do discurso da modernidade. Por isso, seguirei um caminho mais trivial, adotando a perspectiva habitual de um participante que conserva em linhas gerais o curso da argumentação, para descobrir em cada

uma das três posições as suas dificuldades imanentes. Isto não nos levará para fora do discurso da modernidade, mas talvez nos ajude a entender melhor o seu tema. Certamente, para esse fim, tenho de assumir simplificações de vulto. Partindo da crítica de Marx a Hegel, pretendo perseguir como a transformação do conceito de reflexão no conceito de produção, como a substituição da "consciência de si" pelo "trabalho" na linha do marxismo ocidental, termina em uma aporia. A metacrítica dos hegelianos de direita insiste com boas razões no fato de que o grau de diferenciação sistêmica atingido nas sociedades modernas não pode ser simplesmente reduzido. Dessa tradição nasce um neoconservadorismo, que depara, por sua vez, com dificuldades de fundamentação quando deve explicar como os custos e as instabilidades de um processo automático de modernização podem ser contrabalançados e compensados.

III

A continuação do projeto hegeliano pela filosofia da práxis

Por meio de muitos testemunhos literários sabemos como as primeiras estradas de ferro revolucionaram a experiência de espaço e tempo dos seus contemporâneos. A estrada de ferro não criou a moderna consciência do tempo; mas, no curso do século XIX, torna-se literalmente o veículo por meio do qual a consciência moderna do tempo se apodera das massas; a locomotiva torna-se o símbolo popular de uma mobilização vertiginosa de todas as relações da vida, interpretada como progresso. Já não são apenas as elites intelectuais que vivenciam o fim dos limites temporais dos mundos da vida fixados pela tradição; já no *Manifesto comunista*

Marx pode apelar a uma experiência cotidiana, quando atribui “o abalo ininterrupto de todas as condições sociais, a eterna insegurança e movimento” à “revolução do modo de produção e de circulação”: “Todas as relações estáveis e enrijecidas com seu cortejo de noções e visões de mundo veneráveis são dissolvidas; todas as novas relações envelhecem antes que cheguem a ossificar. Tudo que é corporativo e tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a ver, com olhos realistas, suas posições na vida e suas relações recíprocas.”⁷ Essa formulação contém três importantes implicações.

a) O sentido da direção da história torna-se legível, antes de qualquer discussão filosófica, por assim dizer empiricamente, nas formas de movimento dos cursos históricos: ali, onde a *mobilização* e a *revolução das condições de vida* experimentam sua máxima aceleração, é onde a modernização progrediu de modo mais amplo. Portanto, que o mundo moderno tenha seu centro de gravitação no oeste, na França e, sobretudo, na Inglaterra é, para Marx, que se atém a esse critério da aceleração, um fato histórico. Ele tem uma clara idéia da simultaneidade do não-simultâneo. Considera que a situação alemã de 1843, segundo a cronologia francesa, não chega sequer ao ano de 1789. A situação alemã está “abaixo do nível da história”, o presente político não passa de um “fato empoeirado no quarto de despejo histórico dos povos modernos”⁸.

b) Porém, quando a sociedade moderna desenvolve uma dinâmica na qual tudo que é corporativo e tudo que é sólido desmancha no ar de uma maneira ou de outra, quer dizer,

7. MARX, K. & ENGELS, F. *Werke*, vol. IV. Berlim, 1959, p. 465. Citadas no que se segue como M/E.

8. M/E, vol. I, p. 379.

sem a intervenção consciente dos sujeitos agentes, altera-se também o caráter do natural ou do “positivo”. Na realidade, a perspectiva do jovem Hegel não se alterou de modo algum para o jovem Marx: o feitiço que o passado impõe ao presente tem de ser rompido; só no futuro comunista o presente poderá reger o passado⁹. Mas o positivo não se apresenta mais na forma do enrijecido e do permanente; antes, demanda um esforço teórico descobrir na permanência das modificações a positividade da pressão para a repetição. Um revolucionamento das condições de vida, efetuado *sem consciência*, é a aparência que encobre as tendências do verdadeiro movimento revolucionário. Somente o que desde o começo do século XIX denominamos um *movimento social* pode livrar os homens da maldição de uma *mobilidade imposta* de fora. Por isso, Marx quer perseguir “a guerra civil mais ou menos oculta no interior da sociedade existente até o ponto em que ela estoure em uma revolução aberta”¹⁰. Postula um movimento social muito antes de este assumir uma forma historicamente apreensível no movimento operário europeu.

c) Ora, o que se encontra atrás tanto da mobilidade forçada das circunstâncias exteriores da vida como do ímpeto emancipador dos movimentos sociais é o evidente desencadeamento das forças produtivas – “o rápido aperfeiçoamento dos instrumentos de produção, a comunicação infinitamente facilitada”. Isto explica o caráter de *desilusão* dos processos históricos acelerados, ou seja, a *profanação do sagrado*. Visto que a dupla aceleração da história baseia-se no “progresso da indústria” – celebrado decididamente como um hino no *Manifesto comunista* –, a esfera da sociedade

9. M/E, vol. IV, p. 476.

10. M/E, vol. IV, p. 473.

burguesa ocupa o lugar que o Hegel dos escritos teológicos e políticos de juventude havia reservado à “vida do povo”. Aos olhos do jovem Hegel, a ortodoxia religiosa e o Iluminismo, assim como as instituições políticas do império alemão em desintegração, autonomizaram-se em relação à vida do povo; para Marx, a sociedade, “a realidade político-social moderna”, constitui agora o solo do qual a vida religiosa, a filosofia e o Estado burguês se separaram como abstrações. Entretanto, a crítica da religião realizada por Feuerbach, D. F. Strauss e B. Bauer é considerada como modelo para a crítica da sociedade burguesa.

Sem dúvida, o positivismo da vida alienada de si mesma é ainda selado por uma filosofia da unificação que, com uma superação da sociedade burguesa no Estado, construída intelectualmente, sugere que a reconciliação já estaria efetuada. É por essa razão que Marx trata de inquirir a *Filosofia do direito* de Hegel, a fim de mostrar que aspecto deveria ter a superação da sociedade burguesa, caso ela correspondesse à própria idéia hegeliana de totalidade ética¹¹. O ponto essencial da hoje não mais surpreendente crítica marxiana consiste, como se sabe, em que o Estado (que alcança sua verdadeira formação no sistema parlamentarista do Ocidente e não na Prússia monárquica) não assenta de modo algum a sociedade antagonica em uma esfera de viva eticidade; o Estado cumpre simplesmente os imperativos funcionais dessa sociedade e é ele próprio uma expressão da eticidade dilacerada¹².

11. Aliás, Marx fundamenta essa via com o teorema da não-simultaneidade do simultâneo: “A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã que está *al pari* da atualidade oficial moderna ... Somos contemporâneos filosóficos da atualidade, sem ser seus contemporâneos históricos” (M/E, vol. I, p. 383).

12. O jovem Marx interpreta a relação entre Estado e sociedade, ainda em termos da teoria da ação, da perspectiva dos papéis complementares de

Dessa crítica resulta a perspectiva de uma espécie de auto-organização da sociedade que supera a dissociação entre homem público e privado e destrói tanto a ficção da soberania do cidadão quanto a existência alienada do homem subsumido “sob a dominação das relações desumanas”: “Só quando o homem individual real absorver em si o cidadão abstrato ..., quando organizar e reconhecer suas *forces propres* como forças sociais, e, por conseguinte, não separar mais de si a força social como força política, só então se realizará a emancipação humana.”¹³ Essa perspectiva determina, desde então, a interpretação que a filosofia da práxis faz da modernidade¹⁴. A filosofia da práxis deixa-se guiar pela intui-

citoyen e *bourgeois*, de cidadão e pessoa jurídica privada. O cidadão, aparentemente soberano, leva uma vida dupla: “uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, em que se considera como ser comunitário, e uma vida na sociedade civil, em que atua como homem privado, considera os outros homens como meio, e que se degrada a si próprio como meio e como juguete de forças estranhas” (M/E, vol. I, p. 355). Com isso, o idealismo do Estado burguês encobre apenas o materialismo da sociedade burguesa, isto é, a realização de seu conteúdo egoísta. O sentido da revolução burguesa é duplo: emancipa a sociedade civil da política como também da aparência de um conteúdo universal; ao mesmo tempo, instrumentaliza a comunidade constituída em independência ideal para “o mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses privados, do direito privado”, em que o Estado encontra sua base natural. Do conteúdo social dos direitos humanos Marx infere que “a esfera na qual o homem se comporta como ser comunitário é degradada à esfera na qual se comporta como ser parcial, que não é o homem enquanto *citoyen*, mas enquanto *bourgeois*, que é tomado como o próprio e verdadeiro homem” (M/E, vol. I, p. 366).

13. M/E, vol. I, p. 370.

14. Com a expressão “filosofia da práxis” refiro-me não apenas às distintas versões do marxismo ocidental, oriundas de Gramsci e de Lukács (como a Teoria Crítica e a Escola de Budapeste; o existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty e Castoriadis; a fenomenologia de E. Paci e dos filósofos da práxis iugoslavos), mas ainda as variantes democrático-radicalis do pragmatismo americano (G. H. Mead e Dewey) e da filosofia analítica (Ch. Taylor). Cf. a comparação instrutiva de R. J. Bernstein, *Praxis und Action (Práxis e ação)*. Filadélfia, 1971.

ção de que *também* sob as limitações funcionais dos sistemas sociais altamente complexos permanece a esperança de realizar a idéia da totalidade ética.

Daí Marx discutir com especial obstinação o § 308 da *Filosofia do direito*, em que Hegel polemiza contra a idéia “de que todos os indivíduos deveriam tomar parte da deliberação e decisão sobre assuntos universais”. Contudo, Marx fracassa na tarefa, por ele mesmo apresentada, de explicitar a estrutura de uma formação da vontade que faça justiça “à aspiração da sociedade burguesa de transformar-se em sociedade política ou de tornar a sociedade política uma sociedade real”¹⁵. Os paralelos entre Marx e Hegel são surpreendentes. Ambos, em sua juventude, mantinham aberta a opção de utilizar a formação não forçada da vontade, em uma comunidade de comunicação sob pressões de cooperação, como modelo para a reconciliação da sociedade burguesa cindida; mas ambos, por razões semelhantes, renunciavam mais tarde a usar essa opção. A saber, Marx sucumbe, assim como Hegel, às pressões dos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito. Em primeiro lugar, distancia-se, em estilo hegeliano, da impotência do dever-ser (*Sollen*) de um socialismo meramente utópico. Assim como Hegel, apóia-se na força impulsora da dialética do esclarecimento: do mesmo princípio a partir do qual as realizações e as contradições da sociedade moderna se originaram deve também ser explicado o movimento transformador, a liberação do potencial racional dessa sociedade. Entretanto, Marx associa a modernização da sociedade a um esgotamento cada vez mais efetivo dos recursos naturais e à expansão cada vez mais intensiva de uma rede global de circulação e de comunicação. Esse desencadeamento das forças produtivas tem de ser reconduzi-

15. M/E, vol. I, p. 324.

do a um princípio da modernidade, que se funda antes na práxis do sujeito produtor que na reflexão de um sujeito cognoscente.

Para esse fim, Marx precisa apenas deslocar o acento no interior do modelo da filosofia moderna. Esse modelo destaca duas relações sujeito-objeto que têm a mesma origem; assim como o sujeito cognoscente forma opiniões sobre algo no mundo objetivo, suscetíveis de serem verdadeiras, também o sujeito agente executa com êxito atividades controladas com respeito a fins para produzir algo no mundo objetivo. Entre o conhecimento e a ação há, então, a mediação do conceito de processo de formação; através do *medium* do conhecimento e da ação, sujeito e objeto entram em constelações sempre novas, pelas quais eles mesmos são afetados e modificados em sua forma. A filosofia da reflexão, por privilegiar o conhecimento, concebe o processo de formação do espírito (segundo o modelo da auto-relação) como processo de tornar-se consciente de si; a filosofia da práxis, que privilegia a relação entre o sujeito agente e o mundo dos objetos manipuláveis, concebe o processo de formação da espécie (segundo o modelo da auto-exteriorização) como autoprodução. Considera não a *consciência de si*, mas o *trabalho* como princípio da modernidade.

Desse princípio podem-se então derivar sem mais as forças produtivas técnico-científicas. No entanto, Marx não pode apreender o princípio do trabalho de modo demasiado estreito, se quiser acomodar no conceito de práxis também o conteúdo racional da cultura burguesa e, com isso, os critérios com a ajuda dos quais os retrocessos podem ser identificados no progresso. Desse modo, o jovem Marx assimila o trabalho à produção criadora do artista, que em suas obras exterioriza forças essenciais próprias e na contemplação enxada volta a se apropriar do produto. Herder e Humboldt haviam projetado o ideal do indivíduo que se realiza comple-

tamente; posteriormente, Schiller e os românticos, Schelling e Hegel fundamentaram essa idéia de formação, baseada na expressividade, em uma estética da produção¹⁶. Ao transferir essa produtividade estética para a “vida produtiva da espécie”, Marx pode conceber o trabalho social como auto-realização coletiva dos produtores¹⁷. Só a assimilação do trabalho industrial a um modelo normativo pleno de conteúdo permite-lhe a diferenciação decisiva entre uma *objetivação* das forças essenciais e sua *alienação*, entre uma práxis satisfeita que retorna a si mesma e uma práxis paralisada e fragmentada.

No trabalho alienado interrompe-se o ciclo da exteriorização e da apropriação das forças essenciais objetivadas. O produtor é separado da fruição de seus produtos, nos quais podia reencontrar-se a si mesmo e, com isso, aliena-se de si mesmo.

No caso exemplar do trabalho assalariado, a apropriação privada da riqueza socialmente produzida interrompe o ciclo normal da práxis. A relação do trabalho assalariado transforma a ação concreta do trabalho em um rendimento abstrato, isto é, em uma contribuição funcional para o processo de autovalorização do capital, o qual confisca o trabalho morto, o trabalho tirado dos produtores. A troca assimétrica da força de trabalho pelo salário é o mecanismo que deve explicar por que a esfera das forças essenciais alienadas dos assalariados se autonomiza sistematicamente. Com essa suposição da teoria do valor, o conteúdo estético-expressivo do conceito de práxis é ampliado por meio de um

16. Cf. TAYLOR, Ch. *Hegel*. Cambridge, 1975, cap. I, pp. 3 ss.

17. Cf. minha crítica aos fundamentos da filosofia da práxis. In: HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Estudos prévios e complementos para a teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1984, pp. 482 ss.

elemento moral. À vista disso agora o trabalho alienado não mais se desvia apenas do modelo, articulado em termos da estética da produção, de uma práxis satisfeita que reflui a si mesma, mas também do modelo, baseado no direito natural, da troca de equivalentes.

Finalmente, o conceito de práxis deve ainda abarcar a “atividade crítico-revolucionária”, isto é, a ação política consciente, com a qual os trabalhadores associados rompem o feitiço capitalista do trabalho morto sobre o trabalho vivo e apropriam-se de suas forças essenciais, que foram alienadas de modo fetichista. Se a totalidade ética dilacerada é pensada como trabalho alienado e se essa cisão deve ser superada a partir de si mesma, então a práxis emancipadora tem de provir do próprio trabalho. Nesse ponto, Marx enreda-se em dificuldades conceituais semelhantes às de Hegel. A filosofia da práxis não oferece os meios para pensar o trabalho morto como *intersubjetividade paralisada* e mediatizada. Ela permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente. Nas relações entre um ator e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, só se leva em consideração uma racionalidade cognitivo-instrumental; e dessa racionalidade com respeito a fins não nasce o poder unificador da razão, representado agora como práxis emancipadora.

A história do marxismo ocidental lançou luz sobre as dificuldades conceituais da filosofia da práxis e de seu conceito de razão. Estas resultam sempre da obscuridade sobre os fundamentos normativos da crítica. Evocarei pelo menos três dessas dificuldades.

a) A assimilação do trabalho social ao modelo da “atividade autônoma”, no sentido de uma auto-realização criadora, pôde obter, do modelo românticamente transfigurado da atividade artesanal, não mais que uma certa plausibilidade.

de. Esse modelo orientou, por exemplo, o movimento reformista contemporâneo de John Ruskin e William Morris, pagadores do artesanato. O desenvolvimento do trabalho industrial afastava-se, no entanto, cada vez mais do modelo de um processo integral de produção. Também Marx abandonou, por fim, toda orientação pelo passado de uma práxis artesanal, elevada a modelo. Contudo, assume imperceptivelmente o conteúdo normativo duvidoso desse conceito de práxis nas premissas da teoria do valor-trabalho e, ao mesmo tempo, torna-o irreconhecível. Isso explica por que, na tradição marxista, permaneceram ambíguos tanto o conceito de trabalho quanto a racionalidade com respeito a fins que lhe é imanente.

A avaliação das forças produtivas, conseqüentemente, oscila de um extremo ao outro. Uns saúdam o desdobramento das forças produtivas, sobretudo o progresso técnico-científico, como força motriz da racionalização social. Esperam que as instituições reguladoras da distribuição do poder social e do acesso diferencial aos meios de produção sejam, por sua vez, revolucionadas sob a pressão racionalizadora das forças produtivas. Outros desconfiam de uma racionalidade da dominação da natureza que se confunde com a irracionalidade da dominação de classes. Ciência e técnica, que para Marx ainda eram um potencial inequívoco de emancipação, tornam-se para Lukács, Bloch ou Marcuse um *medium* tanto mais eficaz de repressão social. Interpretações a tal ponto antitéticas são possíveis porque Marx não prestou contas de como a racionalidade palpável da atividade dirigida a fins se comporta em relação à racionalidade da atividade autônoma, que reivindica intuitivamente – isto é, a racionalidade de uma práxis social da qual se tem meramente uma noção na imagem da associação de produtores livres.

b) Uma outra dificuldade resulta da oposição abstrata entre trabalho morto e trabalho vivo. Se se parte do conceito

de trabalho alienado, o processo de produção, separado das orientações segundo valores de uso, aparece como o conteúdo fantasmagórico das forças essenciais dos produtores, expropriadas e tornadas anônimas. O enfoque da filosofia da práxis sugere que o contexto sistêmico da economia organizada de modo capitalista e seu complemento estatal é mera aparência que se reduzirá a nada com a extinção das relações de produção. Dessa perspectiva, todas as diferenciações estruturais, irrecuperáveis no horizonte de orientação dos sujeitos agentes, perdem, de uma só vez, sua justificação. Nem sequer se coloca a questão de saber se os subsistemas regidos pelos *media* apresentam propriedades com valor funcional independente da estrutura de classes. Antes, a teoria da revolução desperta a expectativa de que em princípio todas as relações sociais coisificadas, todas as relações sociais autonomizadas em sistemas podem ser recuperadas no horizonte do mundo da vida: uma vez desfeita a aparência do capital, a espontaneidade será restituída a um mundo da vida enrijecido sob o domínio da lei do valor. Porém, se emancipação e reconciliação são representadas apenas no modo da *desdiferenciação* das relações supercomplexas da vida, toma-se bastante fácil para a teoria do sistema liquidar, por sua parte, em face das persistentes complexidades, o poder unificador da razão como mera ilusão.

c) Ambas as dificuldades se ligam ao fato de que os fundamentos normativos da filosofia da práxis, sobretudo a capacidade do conceito de práxis para as tarefas de uma teoria crítica da sociedade, nunca foram satisfatoriamente esclarecidos. A valorização do conceito de trabalho social, em termos de estética da produção, e seu alcance prático-moral exigem uma fundamentação que não pode ser propiciada por meio de investigações metodologicamente duvidosas, sejam antropológicas ou as da fenomenologia existencial. De modo mais conseqüente procedem os que não colocam no

conceito de práxis mais razão do que poderiam tirar da racionalidade com respeito a fins, própria da ação dirigida a um propósito e da auto-afirmação¹⁸.

O princípio do trabalho assegura à modernidade uma relação distinta com a racionalidade. Mas a filosofia da práxis encontra-se perante a mesma tarefa com que, ao seu tempo, deparava com a filosofia da reflexão. Também na estrutura da auto-externalização – assim como na da auto-relação – inscreve-se a necessidade da auto-objetivação; logo, o processo de formação da espécie é determinado pela tendência de que os indivíduos trabalhadores, na medida em que dominam a natureza exterior, só podem conquistar sua identidade ao preço da repressão de sua própria natureza interior. Para dissolver esse auto-enredamento de uma razão centrada no sujeito, Hegel opusera à absolutização da consciência de si a absoluta automediação do espírito. A filosofia da práxis que, por bons motivos, abandonou essa via idealista, não consegue evitar um problema correlato; para ela esse problema torna-se ainda mais agudo. Nesse caso, o que pode ela opor à razão instrumental de uma racionalidade com respeito a fins, dilatada em totalidade social, se tem de entender a si mesma, segundo o materialismo, como componente e resultado desse contexto reificado – se a coerção para a objetivação penetra no âmago da própria razão que critica?

Em sua *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno quiseram apenas desdobrar ainda mais essa aporia, não mais escapar dela. Certamente, enfrentam a razão instrumental com uma “reminiscência” que segue os vestígios dos movimentos de uma natureza que se revolta e protesta contra sua instrumentalização. Têm ainda um nome para essa resistência: *mimesis*. O nome provoca associações que

18. Sobre o envelhecimento do paradigma da produção, cf. o excuroso a este capítulo.

são pretendidas: empatia e imitação. Isso lembra uma relação entre pessoas na qual a dócil exteriorização de uma, que se identifica no modelo da outra, não exige o abandono de sua própria identidade, mas mantém juntas dependência e autonomia: “O estado de reconciliação não anexaria o alheio com um imperialismo filosófico, mas teria sua felicidade se, na proximidade consentida, continuasse a ser o distante e o diferente, tanto além do heterogêneo como do próprio.”¹⁹ Mas essa faculdade mimética esquiva-se de uma conceitualidade talhada unicamente para relações sujeito-objeto; assim, a *mimesis* aparece como mero impulso, como simples oposto da razão. A crítica da razão instrumental só pode denunciar como mácula o que não é capaz de explicar em seu caráter de mácula. Mantém-se presa a conceitos que possibilitam a um sujeito dispor da natureza exterior e interior, mas que não servem para colher de uma natureza objetivada a linguagem com a qual pode dizer o que os sujeitos lhe infligiram²⁰. Pela via de sua *Dialética negativa*, Adorno procura contornar o que não pode expor discursivamente; e com sua *Teoria estética* sela a cessão da competência cognitiva para a arte. A experiência estética nascida da arte romântica e que o jovem Marx contrabandeara no conceito de práxis, é radicalizada na arte de vanguarda; no entanto, esta é designada agora por Adorno como única testemunha *contra* uma práxis que sepultou sob seus destroços tudo aquilo que uma vez foi intencionado com a razão. A crítica só pode mostrar ainda, em uma espécie de exercício, por que aquela faculdade mimética escapa do alcance teórico e encontra, provisoriamente, um refúgio nas obras mais avançadas da arte moderna.

19. ADORNO, T. W. *Negative Dialektik (Dialética negativa)*, Werke, vol. VI. Frankfurt am Main, 1973, p. 192.

20. Cf. a quinta lição.

IV

A resposta neoconservadora à filosofia da práxis

O neoconservadorismo que hoje, sobretudo nas ciências sociais, predomina em um cenário de desapontamento com o marxismo²¹, alimenta-se de motivos do hegelianismo de direita. Os alunos oficiais de Hegel – refiro-me sobretudo a Rosenkranz, Hinrichs e Oppenheim – são contemporâneos de Marx, embora alguns anos mais velhos. Eles não reagem diretamente a Marx, mas ao desafio das primeiras doutrinas e movimentos socialistas da França e da Inglaterra, que se tornaram conhecidas na Alemanha sobretudo graças a Lorenz v. Stein²². Esses hegelianos da primeira geração consideravam-se advogados do liberalismo do *Vormärz*. Esforçavam-se em obter da filosofia hegeliana do direito espaço para a implantação política do Estado de direito liberal e de certas reformas para um Estado social. Deslocaram o acento de uma razão que segundo o seu conceito é a única efetividade para as formas finitas de sua apresentação histórica. As relações empíricas necessitam de aperfeiçoamento, visto que nelas ainda se reproduzem momentos passados que, em si, já foram resolvidos. Os hegelianos de direita, assim como os de esquerda, estão convencidos de que “o pre-

21. STEINFELS, H. *The Neoconservatives (Os neoconservadores)*. N. Y. 1979; SAAGE, R. “Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik” (O pensamento neoconservador na República Federal). In: *Rückkehr zum starken Staat? (Retorno ao Estado forte?)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 228 ss.; DUBIEL, H. *Buchstabierung des Fortschritts (A soletração do progresso)*. Frankfurt am Main, 1985.

22. Os três volumes da *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich (História do movimento social na França)*, de Lorenz v. Stein, publicados em 1849, são uma continuação da sua obra sobre *Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich (Socialismo e comunismo da França contemporânea)*.

sente resumido em pensamento ... não se encontra no pensamento de um modo meramente teórico, mas aspira a penetrar a efetividade de um modo prático”²³. Também eles entendem o presente como o lugar privilegiado de realização da filosofia: as idéias têm de ligar-se aos interesses existentes. Também eles vêem a substância política do Estado comprometer-se em uma formação da vontade radicalmente temporalizada²⁴.

A direita hegeliana tampouco fecha os olhos para o potencial de conflito da sociedade burguesa²⁵. Mas rejeita fir-

23. HINRICHS, H. F. W. “Politische Vorlesungen” (Lições políticas). In: LÜBBE, H. (ed.), *Die Hegelsche Rechte (A direita hegeliana)*. Stuttgart, 1962, p. 89.

24. Os ensaios de *Rosenkranz* sobre os conceitos de partido político e opinião pública espelham, de modo dramático, a irrupção da consciência moderna do tempo no mundo da filosofia hegeliana do direito (LÜBBE, 1962, pp. 59 ss., 65 ss.). No processo que o futuro intenta contra o passado, o *continuum* histórico decompõe-se em uma seqüência de atualidades. A opinião pública, concebida em contínua transformação, é o *medium* deste conflito que eclode não apenas entre os partidos do movimento e o da permanência, mas penetra no interior dos próprios partidos, arrastando cada um deles no redemoinho da polarização entre futuro e passado, desintegrando-os em facções, alas e grupos. Até mesmo a idéia de uma vanguarda, que personifica o futuro em um movimento presente, não é estranha aos liberais – no *Manifesto comunista* ela encontra apenas sua formulação mais conclusiva.

25. *Oppenheim* polemiza contra o “domínio cego da concorrência, da oferta e da procura”, contra “a tirania do capital e da grande propriedade fundiária” que, abandonadas à própria sorte, “sempre provocaram uma oligarquia de proprietários” (OPPENHEIM, H. B. In: LÜBBE, 1962, pp. 186 ss.). O Estado deve intervir no suposto “santuário das condições industriais”: “A administração ... assistiu impassível como os grandes capitalistas cavaram um escoadouro pelo qual, sob a proteção ilusória da livre concorrência, todos os bens nacionais, toda riqueza e toda felicidade acabarão por vazar” (OPPENHEIM, In: LÜBBE, 1962, p. 193). *Hinrichs* se dá conta que o sistema do trabalho e das carências só poderá cumprir a promessa da liberdade subjetiva se também “ao trabalhador for garantido tanto, que possa conservar sua vida e tornar-se inteligente, que esteja em condição de adquirir propriedade” (HINRICHS, In: LÜBBE, 1962, p. 131). E *Rosenkranz* espera uma “nova revolução sangrenta”

memente a via comunista. Entre os discípulos liberais e os socialistas de Hegel persiste a dissensão sobre aquela desdiferenciação de Estado e sociedade, temida por alguns, desejada por outros. Marx estava convencido de que a auto-organização da sociedade, que tira o caráter político do poder público, põe fim àquela situação que, segundo a concepção dos seus adversários, foi causada exatamente por ela mesma, qual seja, a completa dissolução da eticidade substancial na concorrência direta dos interesses naturais. Portanto, ambos os lados julgam criticamente a sociedade burguesa como o estado de necessidade e entendimento que tem como fim unicamente o bem-estar e a subsistência do indivíduo; como conteúdo, o trabalho e o gozo da pessoa privada; como princípio, a vontade natural; e, como consequência, a multiplicação das carências. No entanto, os hegelianos de direita vêem na sociedade burguesa o princípio do social realizado *de um modo geral* e afirmam que este alcançaria necessariamente o domínio absoluto tão logo fosse eliminada a diferença entre o político e o social²⁶. A sociedade aparece desde o princípio como uma esfera da desigualdade das necessidades, aptidões e habilidades naturais; forma um contexto objetivo cujos imperativos funcionais invadem inevitavelmente as orientações de ação subjetivas. Nessa estrutura e complexidade fracassam todas as tentativas de introduzir na sociedade o princípio cívico da igualdade e de submeter a sociedade à formação democrática da vontade dos produtores associados²⁷.

se as "questões sociais prementes" não forem resolvidas (ROSENKRANZ. In: LÜBBE, 1962, p. 150).

26. Esta posição é defendida sem alteração por H. Lübke, "Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers" (Aspectos da filosofia política do cidadão). In: *Philosophie nach der Aufklärung (A filosofia depois do Iluminismo)*. Düsseldorf, 1980, pp. 211 ss.

27. "Como se pode administrar coletivamente o que não constitui um todo acabado e a cada dia se configura e se cria novamente na produção infi-

Posteriormente, Max Weber retoma e intensifica essa crítica. Ele tinha razão quando faz o prognóstico de que a abolição do capitalismo privado não significaria de modo algum uma destruição da redoma de aço do trabalho industrial moderno. No "socialismo realmente existente" a tentativa de dissolver a sociedade civil na sociedade política teve como consequência, de fato, apenas a burocratização dessa sociedade e apenas intensificou a pressão econômica sobre um controle administrativo que penetra todos os domínios da vida.

Por outro lado, a direita hegeliana naufragou agarrada à sua confiança nas capacidades regeneradoras de um Estado forte. Rosenkranz defendia ainda a monarquia, pois somente ela poderia assegurar a neutralidade de um governo acima dos partidos, domar o antagonismo dos interesses e garantir a unidade do particular com o universal. Do seu ponto de vista, o governo também tem de permanecer como última instância, na medida em que apenas ele "pode decifrar no livro da opinião pública aquilo que faz falta"²⁸. Daqui parte uma corrente da história intelectual que, passando por Carl Schmitt, conduz àquelas doutrinas do direito público que, em face da ingovernabilidade da República de Weimar, acreditavam que deviam legitimar o Estado totalitário²⁹. Na via dessa tradição, o conceito de Estado substancial poderia transformar-se em um conceito de Estado abertamente autoritário, visto que nesse meio tempo a hierarquia do espírito sub-

nta e infinitamente diversificada dos indivíduos?" (OPPENHEIM. In: LÜBBE, 1962, p. 196).

28. ROSENKRANZ. In: LÜBBE, 1962, p. 72.

29. Sobre as publicações de E. Forsthoff, E. R. Huber, K. Larenz etc. a respeito desse tema, cf. sem falta MARCUSE, H. "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" (A luta contra o liberalismo na concepção totalitária do Estado). In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, ano 3, 1934, pp. 161 ss.

jetivo, objetivo e absoluto, que os hegelianos de direita continuavam a reclamar, foi completamente destruída³⁰.

Após o fim do fascismo, os hegelianos de direita tomam um novo ponto de partida, propondo duas revisões. De um lado, colocam-se de acordo com uma teoria da ciência que não concede à razão nenhum direito fora da cultura intelectual das ciências do espírito e da natureza estabelecidas; por outro, aceitam a conclusão do esclarecimento sociológico de que o Estado (articulado funcionalmente com a economia capitalista) garante no máximo a existência privada e profissional do indivíduo em uma sociedade industrial baseada na divisão do trabalho, mas de modo algum o eleva eticamente. É partindo dessas premissas que autores como Hans Freyer e Joachim Ritter³¹ renovaram as figuras de pensamento da direita hegeliana. Nessa renovação, cabe às ciências do espírito a herança teórica da filosofia então dispensada, e aos poderes tradicionais da eticidade, religião e arte o papel de compensação que já não pode mais ser confiado ao Estado. Essa nova argumentação cria a base para a vinculação da atitude afirmativa, em relação à modernidade so-

30. Essa decomposição foi introduzida pela escola hegeliana de esquerda. As reflexões metodológicas sobre as ciências da natureza e do espírito, que avançavam rapidamente, portanto, do positivismo e do historicismo, desacreditaram tudo o que quisesse se estender para além do "mero pensamento do entendimento". Rosenkranz podia falar ainda da majestade imutável do espírito que reina na história. No fim do século XIX, esse gênero de filosofia da história havia desaparecido. Agora, quem quisesse ater-se ainda à figura de pensamento de uma superação da sociedade burguesa no Estado tinha à disposição apenas o conceito nominalista de poder político, do qual Max Weber havia retirado toda conotação racional. O Estado, quando muito, deixava-se carregar, à maneira existencialista, com os significados da relação amigo-inimigo.

31. FREYER, H. *Weltgeschichte Europas (História universal da Europa)*, 2 vol. Wiesbaden, 1948; *id.*, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Teoria da época presente)*. Stuttgart, 1955; RITTER, J. *Metaphysik und Politik (Metafísica e política)*. Frankfurt am Main, 1969.

cial, com uma simultânea desvalorização da modernidade cultural. Esse padrão de avaliação marca hoje os diagnósticos neoconservadores do tempo presente tanto nos Estados Unidos como na Alemanha Ocidental³². Isso é o que eu quero esclarecer recorrendo aos trabalhos de Joachim Ritter, muito influentes entre nós.

No primeiro passo da sua interpretação, Ritter separa a modernidade daquela consciência de época a partir da qual ela conquistara sua autocompreensão. Visto que a sociedade moderna reduz os homens à sua natureza subjetiva, ao gozo e ao trabalho, e visto que ela própria se reproduz por meio da utilização industrial e da exploração da natureza exterior, Ritter vê a essência histórica da modernidade caracterizada por uma relação a-histórica com a natureza. O mundo moderno "separa do ser social do homem a ordem histórica"³³, e a cisão da existência social está fundada nesta ausência de história: "O que surge com os novos tempos é ... o fim da história que existiu até aqui; o futuro não tem relação com o que o precedeu."³⁴

Essa descrição implica duas conseqüências. Por um lado, a modernidade social pode desencadear uma dinâmica evolutiva própria, separada da transmissão da tradição da história, e que lhe empresta a estabilidade de uma segunda natureza. A isso associa-se a idéia *tecnocrática* de que o processo de modernização é comandado por pressões objetivas não influenciáveis. Por outro, os cidadãos do mundo moderno

32. HABERMAS, J. "Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik" (Crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha Ocidental). In: *Die Neue Unübersichtlichkeit (A nova intransparência)*. Frankfurt am Main, 1985.

33. RITTER, J. *Hegel und die französische Revolution (Hegel e a Revolução Francesa)*. Frankfurt am Main, 1965, p. 62.

34. RITTER, 1965, p. 45.

devem sua liberdade subjetiva justamente à abstração da ordem de vida histórica; sem o amortecimento das reservas desgastadas da tradição, certamente seriam entregues, sem proteção, aos imperativos funcionais da economia e da administração. A isso une-se a idéia *historicista* de que a liberdade subjetiva, que se apresenta sob o modo da cisão, só pode ser protegida contra os perigos de uma total socialização e burocratização se os poderes desvalorizados da tradição assumirem um papel de compensação. Esses poderes encontram-se abalados em sua validade objetiva; devem ser reforçados como poderes privatizados de fé "da vida pessoal, da subjetividade e da origem"³⁵. A continuidade *exteriormente* interrompida da história na sociedade moderna deve permanecer conservada na esfera da liberdade *interior*: "A subjetividade encarrega-se de preservar e manter atual o caráter religioso do saber acerca de Deus, o caráter estético do belo e como moralidade o ético, os quais, no solo da sociedade, na coisificação do mundo tornaram-se meramente subjetivos. Esta é a sua grandeza e a sua missão histórico-universal."³⁶

Ritter provavelmente sentiu as dificuldades dessa teoria de compensação, mas não compreendeu efetivamente o paradoxo do seu tradicionalismo desesperado, visto que o esclarece de modo historicista. Como as tradições, que perderam os fundamentos evidentes com a decomposição das imagens religiosas e metafísicas do mundo, poderiam sobreviver enquanto poderes subjetivos de fé, se apenas a ciência tem autoridade para fundamentar algo como verdadeiro (*Für-Wahr-Halten*)? Ritter julga que as tradições poderiam

35. RITTER, 1965, p. 70.

36. RITTER, J. "Subjektivität und industrielle Gesellschaft" (Subjetividade e sociedade industrial). In: *Subjektivität (Subjetividade)*. Frankfurt am Main, 1974, p. 138.

reconquistar sua credibilidade pelo *medium* das ciências do espírito.

As ciências modernas renunciaram à pretensão de razão da tradição filosófica. Com elas inverte-se a relação clássica entre teoria e práxis. As ciências naturais, produtoras de um saber tecnicamente útil, transformaram-se em uma forma de reflexão da práxis e na primeira força produtiva. Pertencem ao contexto funcional da sociedade moderna. Em outro sentido, isso também se aplica às ciências do espírito. É certo que estas não servem à reprodução da vida social, mas certamente à compensação dos déficits sociais. A sociedade moderna carece "de um órgão que compense sua ausência de história, abra e mantenha presente o mundo histórico e espiritual que ela precisa pôr fora de si"³⁷. No entanto, a referência à função das ciências do espírito dificilmente permite fundamentar a validade teórica dos seus conteúdos. Se partirmos, como Ritter, precisamente da autocompreensão objetivista das ciências do espírito, não vemos como a autenticidade do método científico deveria se comunicar aos conteúdos que, dessa forma, são historicamente presentificados. O historicismo é a própria expressão do problema que, aos olhos de Ritter, soluciona: a museificação efetuada pelas ciências do espírito não devolve aos poderes tradicionais desvalorizados sua força vinculante. A intensificação do esclarecimento pelo historicismo não pode neutralizar o efeito de distanciamento, ocorrido no século XVIII com o Iluminismo a-histórico³⁸.

37. RITTER, "Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft" (A tarefa das ciências do espírito na sociedade moderna). In: *id.*, 1974, p. 131.

38. SCHNÄDELBACH, H. *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus (A filosofia da história de Hegel. O problema do historicismo)*. Freiburg, 1974.

Joachim Ritter une uma interpretação tecnocrática da sociedade moderna com a revalorização funcionalista da cultura tradicional. À vista disso, seus discípulos neoconservadores concluíram que todos os fenômenos desagradáveis, não adaptados à imagem de uma modernidade pacificada de modo compensatório, deveriam ser atribuídos à atividade revolucionário-cultural de “mediadores de sentido” (*Sinnvermittlern*). Eles repetem a crítica do velho Hegel às abstrações que se interpõem entre a efetividade racional e a consciência dos seus críticos, mas de um modo irônico. Agora portanto a subjetividade dos críticos não deve mais consistir no fato de que seriam incapazes de apreender uma razão conformada em objetividade. Antes, é assinalado aos críticos o erro de partirem sempre da expectativa de que a realidade poderia, em princípio, assumir uma forma racional. Os críticos precisam aprender com seus adversários que o progresso científico se tornou “desinteressante do ponto de vista das idéias e da política”. Os conhecimentos da ciência experimental conduzem a inovações técnicas ou a recomendações de técnicas sociais, e as interpretações em termos de ciências do espírito asseguram a continuidade histórica. Aquele que apresenta pretensões teóricas de longo alcance, aquele que, nos rastros dos mestres pensadores, dedica-se à filosofia e à teoria social, denuncia-se como um intelectual, um aliciador sob as vestes do iluminista, que toma parte na teocracia da nova classe.

Da necessidade de compensação de uma modernidade social instável, os neoconservadores concluem, além disso, que os conteúdos explosivos da cultura moderna precisam ser desativados. Reduzem o alcance da consciência de tempo orientada para o futuro, e toda cultura que não tenha caído imediatamente na esteira da dinâmica da modernização é limitada a uma perspectiva de conservação rememorativa. Esse tradicionalismo nega legitimidade tanto aos pontos de

vista críticos e construtivos do universalismo moral quanto priva as artes de vanguarda de suas forças criativas e subversivas. Uma estética que se volta para o passado³⁹ torna particularmente inofensivos aqueles temas que emergiram no primeiro romantismo e dos quais alimentou a crítica da razão de Nietzsche, inspirada na estética.

Nietzsche quer explodir o marco do racionalismo ocidental em que continuam a se mover os adversários, tanto da esquerda quanto da direita hegeliana. Esse anti-humanismo, que prossegue nas variantes de Heidegger e de Bataille, constitui o verdadeiro desafio para o discurso da modernidade. A seguir, quero investigar em Nietzsche o que se esconde por trás do gesto radical desse desafio. Se, no fim da nossa investigação, verificarmos que também esse caminho não conduz de fato para fora da filosofia do sujeito, precisaremos retornar àquela alternativa que Hegel deixara de lado em Jena, isto é, a um conceito de razão comunicativa, que desloca a dialética do esclarecimento sob uma outra luz. Talvez o discurso da modernidade tenha tomado uma falsa direção naquela primeira encruzilhada, diante da qual encontrou-se o jovem Marx quando criticava Hegel⁴⁰.

39. RITTER, J. “Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft” (Paisagem. A função da estética na sociedade moderna). In: *id.*, 1974, pp. 141 ss.

40. Cf. cap. XI.

Excursão sobre o envelhecimento do paradigma da produção

Enquanto a teoria da modernidade se orientou pelas categorias da filosofia da reflexão, pelos conceitos de conhecimento, de tomada de consciência e de consciência de si, é óbvia a relação interna com o conceito de razão ou de racionalidade. Isso não se aplica simplesmente às categorias da filosofia da práxis, tais como ação, autoprodução e trabalho. Com efeito, os conteúdos normativos dos conceitos práxis e razão, atividade produtiva e racionalidade ainda se encontram entrelaçados na teoria marxista do valor-trabalho, mas de um modo que não é fácil de descobrir. Porém essa imbricação dissolveu-se por volta dos anos 20 do nosso século, quando teóricos como Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer e Marcuse realçaram, contra o economicismo e o objetivismo histórico da Segunda Internacional, o sentido prático originário de uma crítica da reificação. No interior do marxismo ocidental separaram-se duas tradições, determinadas, por um lado, pela recepção de Max Weber e, por outro, pela recepção de Husserl e Heidegger. O jovem Lukács e a teoria crítica concebem a reificação como racionalização e obtêm da apropriação ma-

terialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer *para isso* ao paradigma da produção⁴¹.

Em contrapartida, o jovem Marcuse e mais tarde Sartre renovam o paradigma da produção, lixiviado nesse meio tempo, ao ler os primeiros escritos de Marx à luz da fenomenologia de Husserl e desenvolver um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo, sem recorrer *para isso* a um conceito de racionalidade. Essas duas tradições voltam a se unir somente com a mudança de paradigma da atividade produtiva para a ação comunicativa e com a conseqüente reformulação, em termos de teoria da comunicação, do conceito de mundo da vida – que, desde a dissertação de Marcuse sobre o conceito filosófico de trabalho, recebeu novas alianças com o conceito marxista de práxis. A teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Ela investiga a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito da racionalidade comunicativa⁴². Esta mudança de paradigma é motivada, entre outras coisas, pelo fato de que os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade não podem ser verificados em nenhuma das duas tradições. Analisei as aporias do marxismo weberiano em outro lugar. Gostaria de discutir, com base em dois trabalhos provenientes da escola de Budapeste, as dificuldades de um marxismo que renova o paradigma da produção com empréstimos da fenomenologia. Ironicamente foi o último Lukács quem definiu a di-

41. Cf. sobre isso BRUNKHORST, H. "Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft" (Núcleo paradigmático e dinâmica teórica da teoria crítica da sociedade). In: *Soziale Welt (Mundo social)*, 1983, pp. 25 ss.

42. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1981.

reção para uma guinada antropológica e uma reabilitação do conceito de práxis como "mundo cotidiano"⁴³.

O conceito constitutivo de práxis foi introduzido por Husserl no contexto de suas análises do mundo da vida. É claro que não foi talhado originalmente segundo a problemática marxista. Isso torna-se evidente, por exemplo, no fato de apresentarem uma semelhança surpreendente as teorias do cotidiano que Berger e Luckmann, em contato com Alfred Schütz, e A. Heller, em contato com Lukács, desenvolveram, surgindo de forma independente uma da outra. O ponto central, em ambos os casos, é o conceito de objetivação: "A capacidade de expressão do ser humano possui a força de objetivação, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana, compreensíveis tanto para o produtor como também para os outros homens como elementos do seu mundo comum"⁴⁴.

A expressão "human expressivity", utilizada em inglês no original, remete ao modelo expressivista do processo de produção e de formação, que Charles Taylor atribui a Herder e que foi transmitido a Marx por Hegel, pelo romantismo e, naturalmente, por Feuerbach⁴⁵. O modelo da exteriorização e apropriação das forças essenciais deve-se, por um lado, à dinamização do conceito aristotélico de forma: o indivíduo desdobra suas forças essenciais mediante sua própria atividade produtiva; e, por outro, à mediação conduzida pela filosofia da reflexão do conceito aristotélico com o conceito de forma estética: as objetivações, nas quais a subjetividade assume forma exterior, são simultaneamente a ex-

43. LUKÁCS, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Ontologia do ser social)*, 3 vols. Neuwied, 1971.

44. BERGER, P., LUCKMANN, Th. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (A construção social da realidade)*. Frankfurt am Main, 1966, p. 36.

45. TAYLOR, Ch. *Hegel*. Cambridge, 1975, pp. 76 ss.

pressão simbólica de um ato de criação consciente e de um processo inconsciente de formação. A produtividade do gênio artístico é, por isso, o protótipo para uma atividade em que autonomia e auto-realização se unificam de tal modo, que a objetivação das forças humanas essenciais perde o caráter coercitivo em face da natureza tanto externa como interna. Berger e Luckmann vinculam então essa idéia àquela produtividade formadora do mundo, realizada, segundo Husserl, pela consciência transcendental, e concebem o processo de reprodução social segundo esse modelo: "O processo pelo qual os produtos de uma auto-exteriorização ativa do homem adquirem caráter objetivo é uma ... objetivação."⁴⁶ Porém a objetivação assinala apenas uma fase no ciclo de exteriorização, objetivação, apropriação e reprodução das forças essenciais do homem, no qual os atos criativos estão encadeados com o processo de formação de sujeitos socializados: "A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social."⁴⁷

Uma vez que esta práxis do mundo da vida é ainda interpretada, segundo a filosofia da consciência, como atuação de uma subjetividade transcendentalmente fundamental, é inerente a ela a normatividade da auto-reflexão. No processo de tomada de consciência inscreve-se estruturalmente uma possibilidade de erro: a hipostasiação das próprias atuações para um em-si. Dessa figura de pensamento servem-se tanto o último Husserl em sua crítica das ciências, como Feuerbach em sua crítica da religião e Kant em sua crítica da ilusão transcendental. Desse modo, Berger e Luckmann podem vincular livremente o conceito husserliano de objetivismo ao de reificação: "Reificação é a concepção dos pro-

46. BERGER, LUCKMANN, 1966, p. 65.

47. *Ibid.*

ditos humanos como se fossem algo que não produtos humanos: condições naturais, sucessão de leis cósmicas ou manifestações de uma vontade divina. Reificação implica que o homem é capaz de esquecer a própria autoria do mundo humano e, além disso, que a dialética entre os produtores humanos e os seus produtos perdeu-se *para a consciência*. Um mundo reificado é, por definição, um mundo desumanizado. O ser humano vivencia-o como faticidade *alheia* a si, um *opus alienum*, sobre o qual ele não tem nenhum *controle*, e não como *opus proprium* da sua atuação produtiva."⁴⁸ No conceito de reificação espelha-se o conteúdo normativo do modelo expressivista: aquilo de que não se pode mais tomar consciência como produto próprio, limita a própria produtividade, inibe simultaneamente a autonomia e a auto-realização e aliena o sujeito tanto do mundo como de si mesmo.

Essas determinações da filosofia da reflexão poderiam ser, de imediato, naturalmente transplantadas pela filosofia da práxis, tão logo a figura de pensamento idealista de produção ou de constituição de um mundo seja concebida de maneira materialista, isto é, literalmente como processo de produção. Nesse sentido, A. Heller define a vida cotidiana como "o conjunto das atividades dos indivíduos em sua reprodução, as quais criam respectivamente as possibilidades para a reprodução social"⁴⁹. Com a interpretação materialista do conceito idealista de constituição da práxis, que Husserl foi o último a desenvolver, a "produção" transforma-se em dispêndio de força de trabalho, a "objetivação" na objetiva-

48. BERGER, LUCKMANN, 1966, p. 95.

49. HELLER, A. *Das Alltagsleben (A vida cotidiana)*. Frankfurt am Main, 1978; cf. também *id.*, *Alltag und Geschichte (Cotidiano e história)*. Neuwied, 1970.

ção da força de trabalho, a “apropriação” dos “bens produzidos” na satisfação das necessidades materiais, quer dizer, em consumo. E a “reificação”, ao privar os produtores de suas forças essenciais exteriorizadas, como algo alheio e que lhes escapa do controle, torna-se exploração material, causada pela apropriação privilegiada da riqueza produzida socialmente, em última análise, pela propriedade privada dos meios de produção. Essa reinterpretação oferece, decerto, a vantagem de desobrigar o conceito de práxis cotidiana daquelas obrigações de fundamentação e das dificuldades metodológicas de uma filosofia fundamentalista da consciência, as quais são assumidas por Berger e Luckmann ao assimilarem o conceito de práxis do jovem Marx ao do último Husserl.

Mas o paradigma da produção, cortado de suas raízes na filosofia da reflexão, traz consigo, caso deva prestar semelhantes serviços em teoria social, pelo menos três novos problemas: 1) o paradigma da produção restringe o conceito de práxis de tal modo, que cabe perguntar qual é a relação que existe entre o tipo paradigmático de atividade do trabalho ou da elaboração de produtos e o conjunto de todas as formas restantes de exteriorização cultural dos sujeitos capazes de agir e falar. Agnes Heller inclui, nesse caso, as instituições e as formas de expressão lingüística entre as “objetivações padrões da espécie” não menos do que os produtos do trabalho em um sentido restrito⁵⁰. 2) O paradigma da produção define o conceito de práxis em um sentido tão naturalista, que cabe perguntar se do metabolismo entre sociedade e natureza ainda é possível obter conteúdos normativos. A. Heller refere-se com muita naturalidade à atividade produtiva dos artistas e dos cientistas como um modelo sempre válido para uma ruptura criativa da rotina da vida cotidiana

50. HELLER, A., 1978, pp. 182 ss.

na alienada⁵¹. 3) O paradigma da produção oferece ao conceito de práxis um significado empírico tão claro, que cabe perguntar se ele perde sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, da sociedade do trabalho. Com essa questão, Claus Offe abriu o último congresso alemão de sociologia⁵². Limite-me às duas primeiras dificuldades, com as quais G. Markus se confrontou⁵³.

Ad 1) Markus quer explicar em que sentido não apenas os artefatos, ou seja, os instrumentos e os produtos dos processos de trabalho, mas também *todas* as partes componentes de um mundo da vida social, e até o próprio contexto do mundo da vida, podem ser entendidos como objetivações do trabalho humano. Ele desenvolve sua argumentação em três passos. *Primeiro*, Markus mostra que os elementos objetivos do mundo da vida devem seu significado não apenas às regras técnicas da produção, mas também às convenções do uso. O valor de uso de um bem representa não apenas a força de trabalho empregada no processo de produção e a habilidade aí utilizada, mas também o contexto de aplicação e as necessidades para cuja satisfação o bem pode servir. Semelhante ao modo como Heidegger analisa o caráter funcional dos objetos de uso, Markus ressalta o caráter social que adere ao objeto produzido para um determinado uso, como se fosse uma propriedade “natural”: “Um produto é

51. HELLER, A., 1970, pp. 25 ss.

52. OFFE, Claus. “Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?” (O trabalho como conceito sociológico chave?). In: MATTHES, J. (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft (A crise da sociedade do trabalho)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 38 ss.

53. MARKUS, G. “Die Welt menschlicher Objekte” (O mundo dos objetos humanos). In: HONNETH, A., JAEGGI, U. (ed.), *Arbeit, Handlung, Normativität (Trabalho, ação e normatividade)*. Frankfurt am Main, 1980, pp. 12 ss.; versão ampliada: MARKUS, G. *Langage et production (Linguagem e produção)*. Paris, 1982.

uma objetivação apenas na relação com um processo de apropriação, portanto, apenas na relação com aquelas atividades do indivíduo em que as convenções essenciais de uso são obedecidas e interiorizadas, ou seja, nas quais as necessidades e capacidades sociais, que esse produto corporifica (na qualidade do seu valor de uso), são transformadas mais uma vez em desejos e habilidades vivas.⁵⁴ Deste modo, nos objetos objetivam-se não apenas as forças de trabalho despendidas produtivamente, mas também as possibilidades socialmente determinadas de apropriação para o consumo.

Segundo, essa práxis, orientada tanto pelas regras técnicas de produção como pelas regras utilitárias de uso, é, porém, mediada pelas normas de distribuição dos meios de produção e da riqueza produzida. Essas normas de ação fundam direitos e deveres diferenciais e asseguram motivações para o exercício de papéis sociais distribuídos diferencialmente, os quais, por sua vez, estabelecem atividades, habilidades e satisfação de necessidades. A práxis social aparece assim sob um duplo aspecto: por um lado, como *processo de produção e a-propriação**, que se efetua segundo regras técnico-utilitárias e indica em cada momento o nível de intercâmbio entre sociedade e natureza, ou seja, o estado das forças produtivas; por outro, como *processo de interação*, regulado por normas sociais e que exprime o acesso seletivo ao poder e à riqueza, ou seja, às relações de produção. Estas vertem os conteúdos materiais, quer dizer, as habilidades e necessidades disponíveis em cada momento, na forma específica de uma estrutura de privilégio que estabelece a distribuição das posições.

54. MARKUS, 1980, p. 28.

* *Aneignung*, no original. Habermas faz um jogo de palavras por meio do destaque em itálico. “*Aneignung*” significa apropriação, “*Eignung*”, aptidão, qualificação. (N. dos T.)

Finalmente, Markus vê a vantagem decisiva do paradigma da produção em permitir pensar “a unidade desses processos duais”, ou seja, entender a práxis social simultaneamente “como trabalho e como reprodução das relações sociais”⁵⁵. Do ponto de vista da produção, “a unidade dos processos de interação entre homem e natureza e dos homens entre si”⁵⁶ se tornaria compreensível. Essa afirmação é surpreendente, visto que o próprio Markus distingue, com toda clareza desejável, entre regras técnico-utilitárias da produção e da utilização dos produtos, por um lado, e regras de interação social, isto é, normas sociais de ação que dependem do reconhecimento e sanção intersubjetivos, por outro. Em conformidade com isso, propõe uma clara separação analítica entre “esferas técnicas” e “sociais”. Além disso, não deixa dúvidas de que a práxis, no sentido da produção e do emprego útil dos produtos, só tem efeitos de formação de estrutura para o metabolismo entre homem e natureza. Em contrapartida, a práxis no sentido da interação dirigida por normas não pode ser analisada segundo o modelo do dispêndio produtivo da força de trabalho e do consumo de valores de uso. Para regulamentações normativas, a produção constitui somente um objeto ou um conteúdo.

É certo que, de acordo com Markus, no curso da história até os nossos dias, técnica e sociedade separam-se apenas pela análise; empiricamente, essas esferas permanecem amalgamadas de maneira indissolúvel, enquanto as forças produtivas e as relações de produção se determinam reciprocamente. Desse modo, Markus aproveita a circunstância de que o paradigma da produção adapta-se apenas à explicação do trabalho, e não da interação, para determinar aquela

55. MARKUS, 1980, p. 36.

56. MARKUS, 1980, p. 74.

formação social que provocará uma separação institucional entre a esfera técnica e a social. Com efeito, vê o socialismo caracterizado exatamente pelo fato de “reduzir as atividades material-produtivas àquilo *que segundo sua determinação elas são e sempre foram* (em itálico no original), isto é, a um metabolismo ativo-racional com a natureza, uma atividade puramente ‘técnica’ para além tanto das convenções como da dominação social”⁵⁷.

Ad 2) Com isso, tocamos a questão do conteúdo normativo do conceito de práxis interpretado segundo o paradigma da produção. Se se reapresenta o intercâmbio entre homem e natureza como um processo circular em que produção e consumo se estimulam e ampliam reciprocamente, oferecem-se então dois critérios para a avaliação da evolução social: o aumento do saber tecnicamente utilizável e a diferenciação tanto quanto a universalização das necessidades. Ambos deixam-se subsumir sob o ponto de vista funcionalista do aumento da complexidade. Hoje, porém, ninguém mais afirmaria que a qualidade do convívio social melhora necessariamente com o crescimento da complexidade dos sistemas sociais. O modelo de intercâmbio sugerido pelo paradigma da produção não possui mais conteúdo normativo que o modelo do sistema-mundo circundante, pelo qual, entretanto, foi substituído.

Todavia, o que ocorre com a autonomia e a auto-realização, que estavam contidas no conceito de processo de formação da filosofia da reflexão? Esses conteúdos normativos não podem ser recuperados pela filosofia da práxis? Como vimos, Markus faz um uso normativo da diferença entre uma práxis que se regula por regras técnico-utilitárias, sob as pressões da natureza exterior, e uma práxis submetida a normas de ação,

57. MARKUS, 1980, p. 51.

nas quais se condensam interesses, orientações de valor e objetivos como formas de expressão da natureza subjetiva.

Ele considera como objetivo prático a separação institucional entre o técnico e o social, a divisão entre uma esfera da necessidade exterior e outra esfera em que todas as “necessidades” são, enfim, provocadas por si mesmas: “A categoria do trabalho que a teoria crítica da sociedade, diferentemente da economia burguesa, ‘põe à frente’, alcança verdade prática somente na sociedade socialista; pois apenas nesta ... ocorre o vir a ser do homem mediante uma ação própria consciente do seu objetivo, determinada somente por aquela objetividade social que os homens encontram totalmente acabada e que, como natureza, impõe limites à sua ação.”⁵⁸ Essa formulação ainda não expressa com clareza suficiente que a perspectiva de emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco. É a forma dos processos de interação que tem de ser alterada, se se quer descobrir praticamente o que os membros de uma sociedade poderiam querer em cada situação e o que deveriam fazer no interesse comum. Torna-se mais clara a seguinte posição: “Quando os homens, conscientes das pressões e limitações da sua situação de vida, determinam socialmente os objetivos e valores coletivos das suas ações por meio de uma articulação assim como de uma confrontação dialógica das suas necessidades, (só) então sua vida torna-se racional.”⁵⁹ No entanto, uma teoria comprometida com o paradigma da produção nada poderá dizer a respeito da fundamentação dessa idéia de razão como uma idéia contida fatualmente nas relações de comunicação e que se apreende de modo prático.

58. MARKUS, 1980, p. 50.
59. MARKUS, 1980, p. 114.

CAPÍTULO IV
ENTRADA NA PÓS-MODERNIDADE:
NIETZSCHE COMO PONTO
DE INFLEXÃO

I

Nem Hegel nem seus discípulos diretos, à esquerda ou à direita, jamais questionaram as conquistas da modernidade, de onde os tempos modernos tiraram seu orgulho e consciência de si. A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Essa realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a persecução dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação da vontade política; na esfera privada como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva. Também as figuras do espírito absoluto e objetivo, vistas da perspectiva do indivíduo, assumiram uma estrutura em que o espírito subjetivo pode-se emancipar da naturalidade das formas de vida tradicionais. Essas esferas, nas quais o indivíduo pode conduzir sua vida como *bourgeois*, *citoyen* e *homme*, separam-se cada vez mais e tornam-se independentes. Essas

mesmas separações e autonomizações que, do ponto de vista da filosofia da história, abrem o caminho à emancipação de dependências muito antigas, serão experimentadas simultaneamente como abstração, como alienação em relação à totalidade de um contexto de vida ético. No passado, a religião foi o selo inviolável posto sobre essa totalidade. Esse selo, não por acaso, rompeu-se.

As forças religiosas de integração social debilitaram-se em virtude de um processo de esclarecimento que, na medida em que não foi produzido arbitrariamente, tampouco pode ser cancelado. É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade de processos de aprendizado que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazeres, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos melhores. Por isso o esclarecimento só pode compensar seus déficits mediante um esclarecimento radicalizado; por isso Hegel e seus discípulos precisam depositar sua esperança em uma dialética do esclarecimento, na qual a razão vale como um equivalente do poder unificador da religião. Desenvolveram conceitos de razão para cumprir tal programa. Vimos como e por que essas tentativas fracassaram.

Hegel concebe a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto; a esquerda hegeliana como apropriação liberadora das forças essenciais exteriorizadas produtivamente, mas inacessíveis, e a direita hegeliana como compensação rememorativa da dor provocada pelas cisões inevitáveis. A concepção de Hegel demonstrou-se demasiado forte; o espírito absoluto passa impassivelmente sobre o processo da história aberto ao futuro e sobre o caráter irreconciliado do presente. Em face da retirada quietista da ordem sacerdotal dos filósofos em relação a uma realidade irreconciliada, os jovens hegelianos reclamam o direito profano de um presente que ainda aguarda a realização do pensamento filosófico. Para isso, põem em jogo, porém, um

conceito de práxis de curto alcance. Esse conceito apenas potencializa aquela violência da racionalidade com respeito a fins absolutizada, que, no entanto, deve ser superada. Os neoconservadores podem proclamar à filosofia da práxis a complexidade social, que se impõe obstinadamente contra todas as esperanças revolucionárias. Por sua vez, modificam o conceito hegeliano de razão de tal modo que, simultaneamente com a racionalidade da modernidade social, evidencia-se também a necessidade de sua compensação. Porém este conceito tampouco basta para tornar inteligível a força de compensação de um historicismo que deve manter vivos os poderes tradicionais pelo *medium* das ciências do espírito.

Contra essa cultura compensatória, que se alimenta das fontes de uma historiografia obsoleta, F. Nietzsche salienta a consciência de tempo da modernidade de um modo semelhante ao que outrora fizeram os jovens hegelianos contra o objetivismo da filosofia da história de Hegel. Em sua segunda consideração extemporânea sobre "Utilidade e desvantagem da história para a vida", Nietzsche analisa a ausência de conseqüências de uma tradição cultural desacoplada da ação e expulsa para a esfera da interioridade: "O saber que, sem fome, é absorvido em desmedida, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador que impele para fora, mas permanece escondido em um certo mundo interior caótico ... E assim a formação moderna inteira é essencialmente interior – um manual da formação interior para os exteriormente bárbaros."¹ Sobrecarregada com o saber histórico, a consciência moderna perdeu

1. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke in 15 Bänden (Obras completas em 15 volumes)* editadas por G. Colli, M. Montinari. Berlim, 1967, vol. I, pp. 273 ss. Citado a seguir como N.

a “força plástica da vida”, que permite ao homem “interpretar o passado a partir da força suprema do presente”², com os olhos no futuro. Visto que as ciências do espírito que percorrem um caminho metodologicamente equivocado prendem-se a um ideal de objetividade falso, isto é, inatingível, neutralizam os critérios necessários à vida e difundem um relativismo paralisante: “em todas as épocas as coisas apresentam aspectos diversos, não importa, pois, como tu (mesmo) sejas”³. De tempos em tempos, elas bloqueiam a capacidade de “despedaçar e dissolver um passado, para poder viver (no presente)”⁴. Tal como os jovens hegelianos, Nietzsche pressente na admiração historicista do “poder da história” uma tendência que se transforma muito facilmente em admiração pelos resultados puros e simples da Realpolitik.

Com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação liberadora e, finalmente, como rememoração compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa. Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento. Em particular, é a

2. N., vol. I, pp. 293 ss.

3. N., vol. I, pp. 299 ss.

4. N., vol. I, p. 269.

deformação historicista da consciência moderna, a inundação com conteúdos aleatórios e o esvaziamento de todo o essencial, aquilo que o faz duvidar que a modernidade ainda poderia extrair os seus critérios de si mesma, “pois de nós mesmos, nós, os modernos, não temos absolutamente nada”⁵. É certo que Nietzsche aplica mais uma vez a figura de pensamento da dialética do esclarecimento ao esclarecimento historicista, mas com o objetivo de romper o invólucro racional da modernidade enquanto tal.

Nietzsche utiliza o fio condutor da razão histórica para ao cabo descartá-la e fincar pé no mito, o outro da razão: “Pois a origem da formação histórica – e sua contradição absolutamente radical e intrínseca com o espírito dos ‘novos tempos’, de uma ‘consciência moderna’ – essa origem tem de voltar ela própria a ser conhecida historicamente; a história tem de resolver o problema da própria história; o saber tem de voltar o dardo contra si mesmo – este triplo *tem de* é o imperativo do espírito dos ‘novos tempos’, caso se encontre nele algo realmente novo, poderoso, vital e originário.”⁶ Aqui Nietzsche refere-se naturalmente ao *Nascimento da tragédia*, um estudo levado a cabo com meios histórico-filológicos, que o reconduz às origens, para aquém do mundo alexandrino e do mundo romano-cristão, “à Grécia antiga, mundo primordial do grandioso, do natural e do humano”. Nessa via, os “filhos tardios” da modernidade, com seu pensamento obsoleto, deverão transformar-se em geral em “filhos precoces” dos tempos pós-modernos – um programa que Heidegger irá retomar em *Ser e tempo*. Para Nietzsche a situação de partida é clara. Por um lado, o esclarecimento histórico apenas reforça as cisões sentidas com as conqui-

5. N., vol. I, p. 273.

6. N., vol. I, p. 306.

tas da modernidade; a razão, apresentada na forma de uma religião cultural, não desenvolve mais nenhuma força sintetizadora, capaz de renovar o poder unificador da religião tradicional. Por outro, à modernidade está barrado o caminho de volta à restauração. As imagens metafísico-religiosas das civilizações antigas são elas mesmas já um produto do esclarecimento, *demasiado racionais*, portanto, para ainda conseguir contrapor algo ao esclarecimento radicalizado da modernidade.

Como todos aqueles que saltam para fora da dialética do esclarecimento, Nietzsche empreende um nivelamento surpreendente. A modernidade perde sua posição privilegiada; constitui apenas a última época de uma longínqua história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito⁷. Na Europa, Sócrates e Cristo, os fundadores do pensamento filosófico e do monoteísmo eclesiástico respectivamente, caracterizam esse corte: "A que remete a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, a concentração em torno de si de inúmeras outras culturas, o devorador querer conhecer, senão à perda do mito, à perda da pátria mítica?"⁸ A consciência moderna do tempo proíbe, no entanto, toda idéia de regressão, de retorno imediato às origens míticas. Somente o futuro forma o horizonte para o despertar de passados míticos, "a sentença do passado é sempre uma sentença de oráculo: apenas como construtores do futuro, como sabedores do presente poderíeis entendê-lo!"⁹. Essa atitude *utópica*, orientada para

7. Isso também vale para Horkheimer e Adorno, que a esse respeito se aproximam de Nietzsche, Bataille e Heidegger. Veja, porém, o capítulo V, parte IV.

8. N., vol. I, p. 146. Trad. brasileira, *O nascimento da tragédia, ou helemismo e pessimismo*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, p. 135.

9. N., vol. I, p. 294.

o Deus que *está por vir*, distingue o empreendimento de Nietzsche do apelo reacionário de "volta às origens". Em geral, o pensamento teológico, ao opor entre si origem e meta, perde sua força. Considerando-se que Nietzsche não nega a consciência moderna do tempo, antes a torna mais aguda, pode apresentar a arte moderna, que em suas formas de expressão mais subjetivas leva ao extremo essa consciência do tempo, como o *medium* em que a modernidade e o arcaico se tocam. Enquanto o historicismo apresenta o mundo como exposição e transforma os contemporâneos, que o desfrutam, em espectadores entediados, unicamente o poder supra-histórico de uma arte que se consome na atualidade pode trazer a salvação para a "verdadeira necessidade e a miséria interna do homem moderno"¹⁰.

Nesse momento, o jovem Nietzsche tem diante dos olhos o programa de Richard Wagner, que abriu o seu ensaio sobre religião e arte com a seguinte frase: "Pode-se dizer que, ali onde a religião se torna artística, fica reservado à arte salvar o núcleo da religião, apreendendo em seu valor de imagem sensível os símbolos míticos, que a primeira quer crer como verdadeiros objetos de fé em seu sentido autêntico, permitindo conhecer, por meio da exposição ideal, a verdade profunda que neles se oculta."¹¹ Uma festa religiosa, ao se tornar obra de arte, deve sobrelevar, com a esfera pública renovada pelo culto, a interioridade da cultura histórica apropriada de maneira privada. Uma mitologia renovada esteticamente deve liberar as forças da integração social cristalizadas na sociedade concorrencial. Descentralizará a consciência moderna e a abrirá para experiências arcaicas. Essa

10. N., vol. I, pp. 281 e 330.

11. WAGNER, R. *Sämtliche Schriften und Dichtungen (Escritos e poesias reunidos)*, vol. X, p. 211.

arte do futuro desmente-se como criação de um artista individual e nomeia “o próprio povo como o artista do futuro”¹². É por isso que Nietzsche celebra Wagner como o “revolucionário da sociedade” e como aquele que sobreleva a cultura alexandrina. Ele espera que Bayreuth venha a irradiar os efeitos da tragédia dionisíaca, “que o Estado e a sociedade, enfim, que os abismos entre um homem e outro cedam a um sentimento avassalador de unidade que reconduza ao coração da natureza”¹³.

Como se sabe, mais tarde Nietzsche voltaria as costas com aversão ao mundo da ópera wagneriana. Mais interessante do que os motivos pessoais, políticos e estéticos dessa dissidência é a razão filosófica que está por trás da seguinte questão: “como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica (como a de Wagner), mas dionisíaca?”¹⁴ De origem romântica é a idéia de uma nova mitologia, romântico também é o recurso a Dioniso como o deus que está por vir. Contudo Nietzsche distancia-se do uso romântico dessas idéias e proclama uma versão manifestamente mais radical, que aponta para além de Wagner. Mas em que se diferencia o dionisíaco do romântico?

II

Já no mais antigo programa sistemático de 1796-7 deparamos com a expectativa de uma nova mitologia que introduz a poesia como educadora da humanidade. Aqui se

12. *Ibid.*, p. 172.

13. N., vol. 1, p. 56. Trad., p. 55.

14. Em “Tentativa de uma autocrítica”, prefácio à segunda edição do *Geburt der Tragödie (Nascimento da tragédia)*, N., vol. I, p. 20. Trad., p. 21. Cf. o espólio N., vol. XII, p. 117.

reconhece um motivo que, mais tarde, Wagner e Nietzsche ressaltariam: a arte deve readquirir o caráter de uma instituição pública nas formas de uma mitologia renovada e desencadear a força de regeneração da totalidade ética do povo¹⁵. No mesmo sentido, Schelling discute no final do seu *Sistema do idealismo transcendental* que a nova mitologia “não pode ser a invenção de um poeta isolado, mas de uma nova geração, que represente, por assim dizer, um único poeta”¹⁶. E, de modo semelhante, F. Schlegel em seu *Discurso sobre a mitologia*: “Falta à nossa poesia um centro, tal como era a mitologia para os antigos, e todos os pontos essenciais em que a poesia moderna fica aquém da antiga podem ser resumidos nas seguintes palavras: não temos uma mitologia. Porém ... estamos próximos de obter uma.”¹⁷ Aliás, ambas as publicações datam do ano de 1800 e fazem rumor em torno da idéia de uma nova mitologia em diferentes variantes.

O mais antigo programa sistemático contém um outro motivo: a idéia de que com a nova mitologia a arte substituiria a filosofia, visto que a intuição estética é “o ato supremo da razão”: “Verdade e bondade só estão irmanadas na beleza.”¹⁸ Esta frase poderia constar como mote ao *System* de 1800, de Schelling. Na intuição estética, Schelling encontra a solução do enigma de como trazer à consciência do eu, em um produto por ele próprio criado, a identidade de liberdade e necessidade, espírito e natureza, atividade consciente e inconsciente: “Por isso mesmo a arte é o supremo para o filósofo, por abrir-lhe o santuário onde, em unidade

15. FRANK, M. *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie (O deus porvindouro. Lições sobre a nova mitologia)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 180 ss.

16. SCHELLING, *Werke (Obras)*, M. Schröter, vol. II, p. 629.

17. SCHLEGEL, F. *Kritische Ausgabe (Edição crítica)*, vol. II, p. 312.

18. H., vol. I, p. 235.

eterna e originária, arde, por assim dizer, em uma única chama o que na natureza e na história está separado, e o que na vida e na ação, assim como no pensamento, escapa-nos eternamente.”¹⁹ Sob as condições modernas de uma reflexão levada ao extremo, é a arte, e não a filosofia, que vigia a chama daquela identidade absoluta que outrora se acendia nos cultos festivos das comunidades de fé religiosa. A arte, que recobra seu caráter público na forma de uma nova mitologia, não seria mais apenas *organon*, mas meta e futuro da filosofia. Esta, após a sua consumação, poderia refluir para o oceano da poesia, do qual partira outrora: “Qual será o elo intermediário do retorno da ciência à poesia, não é, em geral, difícil de dizer, pois algo assim existiu na mitologia ... Como, no entanto, poderia surgir uma nova mitologia, esse é um problema cujo esclarecimento deve-se esperar somente dos futuros destinos do mundo.”²⁰

A diferença com Hegel é evidente: não a razão especulativa, mas somente a poesia poderá substituir o poder unificador da religião, tão logo esteja publicamente em vigor na forma de uma nova mitologia. Contudo Schelling monta todo um sistema filosófico para chegar a essa conclusão. É a própria razão especulativa que se excede mediante o programa de uma nova mitologia. Não é o caso de Schlegel, que recomenda ao filósofo “(despir-se) dos ornamentos bélicos do sistema e (partilhar) com Homero a morada no templo da nova poesia”²¹. Nas mãos de Schlegel, a nova mitologia transforma-se de uma expectativa *fundamentada filosoficamente* em uma esperança *messiânica*, que ganha asas a partir de indícios históricos, os quais anunciam “que a hu-

19. SCHELLING, vol. II, p. 628.

20. SCHELLING, vol. II, p. 629.

21. SCHLEGEL, vol. II, p. 317.

manidade luta com todas as forças para encontrar seu centro. Ela tem de sucumbir ... ou rejuvenescer ... A remota Antiguidade retornará à vida e o mais distante futuro da cultura se anunciará em presságios”²². A temporalização messiânica daquilo que em Schelling era uma expectativa histórica fundamentada resulta do valor distinto atribuído por Schlegel à razão especulativa.

Decerto, em Schelling esta já havia deslocado o seu centro de gravidade; a razão já não podia mais apoderar-se de si mesma no próprio *medium* da auto-reflexão, mas apenas reencontrar-se no *medium* anterior da arte. Mas, segundo Schelling, o que pode ser intuído nos produtos da arte é, afinal, a razão objetivada, a irmanação do verdadeiro e do bom no belo. É precisamente essa unidade que Schlegel questiona. Ele insiste na autonomia do belo no sentido de que “este está separado do verdadeiro e do ético, e que (tem) os mesmos direitos que este”²³. A nova mitologia não deve sua força vinculante justo a uma arte em que se irmanem *todos* os momentos da razão, mas sim ao dom divinatório da poesia, que se distingue da filosofia e da ciência, da moral e da ética: “Já que o princípio de toda poesia é suspender o curso e as leis da razão racionalmente pensante, e transportar-nos à bela confusão da fantasia, ao caos originário da natureza humana, do qual não conheço até agora símbolo mais belo que o tumulto desordenado dos deuses antigos.”²⁴ Schlegel não entende a nova mitologia como sensibilização

22. SCHLEGEL, vol. II, p. 314.

23. “Athenäum Fragment” (Fragmento Ateneu), Nr. 252, SCHLEGEL, vol. II, p. 207. Cf. a esse respeito BOHRER, K. H. “Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie” (O discurso de Friedrich Schlegel sobre a mitologia). In: *id.*, (org.), *Mythos und Moderne (Mito e modernidade)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 52 ss.

24. SCHLEGEL, vol. II, p. 319.

da razão, como estetização das idéias que deveriam vincular-se assim aos interesses do povo. Pelo contrário, apenas uma poesia que se tornou autônoma, purificada dos acréscimos da razão teórica e prática, abre as portas para o mundo dos poderes míticos originários. Somente a *arte* moderna pode comunicar-se com as fontes arcaicas de integração social esgotadas na modernidade. Segundo essa versão, a nova mitologia exige da modernidade cindida que se relacione com o “caos originário” como o outro da razão.

Porém, se à criação do novo mito faltar o impulso da dialética do esclarecimento, se a expectativa “daquele grande processo de rejuvenescimento universal” não puder mais ser fundamentada em termos de uma filosofia da história, então o messianismo romântico²⁵ necessita de uma outra figura de pensamento. Nesse contexto, merece destaque o fato de que Dioniso, o deus conspirador do êxtase, da loucura e das metamorfoses incessantes, passa por uma surpreendente revalorização no primeiro romantismo.

O culto de Dioniso pode tornar-se atraente para uma época de esclarecimento que se extraviara de si mesma, visto que, na Grécia de Eurípedes e da crítica sofisticada, manteve vivas as velhas tradições religiosas. M. Frank indica como motivo decisivo, no entanto, o fato de que Dioniso, enquanto o *deus que está por vir*, pôde atrair as esperanças de redenção²⁶. Com Semele, uma mulher mortal, Zeus gerou Dioniso, que, perseguido com a cólera divina por Hera, esposa de Zeus, foi, finalmente, levado à loucura. Desde então, Dioniso vagueia com um bando de sátiros e bacantes pelo Norte da África e Ásia Menor, um “deus forasteiro”, como diz Hölderlin, precipitando o Ocidente na “noite dos deuses” e deixando para trás somente o dom do êxtase. Mas Dioniso regressará um dia, renascendo pelos mistérios e livre da loucura. De resto, Dioniso distingue-se de todos os outros deuses gregos como o deus ausente, cujo regresso ainda está por acontecer. Sugere-se o paralelo com Cristo: este também morreu e deixou para trás, até o dia do seu regresso, pão e vinho²⁷. No entanto Dioniso tem a particularidade de guardar, nos excessos praticados em seu culto, aquela reserva de solidariedade social que se perdeu no Ocidente cristão junto com as formas arcaicas de religiosidade. Dessa maneira, Hölderlin associa ao mito de Dioniso aquela figura peculiar de interpretação da história que traria uma expectativa messiânica, permanecendo influente até Heidegger. O Ocidente persevera, desde os seus primórdios, na noite de ausência dos deuses ou do esquecimento do Ser; o deus do futuro renovará as forças perdidas da origem; e o deus iminente torna perceptível sua chegada mediante a conscientização de sua dolorosa ausência, mediante uma “suprema distância”; ao permitir aos desamparados sentir de modo sempre mais urgente o que lhes foi tirado, promete retornar de uma maneira ainda mais convincente: no maior dos perigos desperta-se também aquilo que salva²⁸.

Nietzsche não é exatamente original em sua consideração dionisíaca da história. A tese histórica sobre a origem do coro da tragédia grega, a partir do antigo culto grego a

27. A comparação de Dioniso com Cristo é analisada por M. Frank, 1982, pp. 257-342, tomando como exemplo a elegia de Hölderlin “Pão e vinho”. Cf. também SZONDI, P. *Hölderlin-Studien (Estudos sobre Hölderlin)*. Frankfurt am Main, 1970, pp. 95 ss.

28. Cf. o começo do canto “Patmos”: “Onde, porém, está o perigo, desperta também o salvador.” In: HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. II, F. Beissner, p. 173.

Dioniso, deve o seu ponto crítico da modernidade a um contexto largamente cultivado no primeiro romantismo. Carece tanto mais de explicação, porque Nietzsche se distancia desse pano de fundo romântico. A chave é oferecida pela comparação de Dioniso com Cristo, efetuada não apenas por Hölderlin, mas por Novalis, Schelling, Creuzer e em toda a recepção do mito no primeiro romantismo. Essa identificação do vertiginoso deus do vinho com o deus cristão salvador é possível apenas porque o messianismo romântico objetiva um *rejuvenescimento*, não uma *despedida* do Ocidente. A nova mitologia deveria restituir uma solidariedade perdida, mas não rejeitar a emancipação que a liberação dos poderes míticos originários trouxera também para o homem individualizado em face do deus único²⁹. No romantismo, o recurso a Dioniso devia tornar acessível apenas aquela dimensão da liberdade pública em que as promessas cristãs teriam de se cumprir do lado de cá, a fim de que o princípio da subjetividade, simultaneamente aprofundado e levado de modo autoritário à dominação por meio da Reforma e do Iluminismo, pudesse perder suas limitações.

III

Na maturidade, Nietzsche reconhece que Wagner, em quem a modernidade se “resume” diretamente, compartilha

29. Jacob Taubes observa a esse respeito que Schelling, considerando esse limiar, distinguiu de modo acentuado entre consciência histórica e arcaica, entre a filosofia da mitologia e a filosofia da revelação: “O programa do último Schelling não se denomina, portanto, *Ser e tempo*, mas *Ser e tempos*. Tempo mítico e tempo da revelação são qualitativamente distintos” (TAUBES, J. “Zur Konjunktur des Polytheismus” (Conjuntura do politeísmo). In: BOHRER, 1983, p. 463).

com os românticos a perspectiva de um *cumprimento* ainda pendente da época moderna. É o próprio Wagner quem leva Nietzsche a “se decepcionar com tudo o que a nós, os homens modernos, pode ainda entusiasmar”, visto que ele, um decadente desesperado, “de repente ... caiu de joelhos diante da cruz cristã”³⁰. Wagner permanece preso, portanto, ao vínculo romântico do dionisiaco com o cristão. Assim como os românticos, tampouco dignifica em Dioniso o semideus que redime radicalmente da maldição da identidade, que anula o princípio da individuação e faz valer o polímorfo contra a unidade do deus transcendente, a anomia contra o regulamento. Em Apolo, os gregos divinizaram a individuação, a observância dos limites do indivíduo. Mas a beleza e a moderação apolíneas encobrem apenas o subsolo do titânico e do bárbaro, que irrompia no som extático das festas dionisiacas: “O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava no auto-esquecimento dos estados dionisiacos e esquecia os preceitos apolíneos.”³¹ Nietzsche lembra a referência de Schopenhauer àquele “terror que se apodera do homem quando, de repente, é transviado pelas formas cognitivas do fenômeno, na medida em que o princípio de razão ... parece sofrer uma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, ou mesmo da natureza, então poderemos lançar um olhar à essência do dionisiaco.”³²

Nietzsche não foi somente discípulo de Schopenhauer, foi também contemporâneo de Mallarmé e dos simbolistas, um defensor da *l'art pour l'art*. Assim, na descrição do dionisiaco – como intensificação do subjetivo até o pleno es-

30. N., vol. VI, pp. 431 ss.

31. N., vol. I, p. 41. Trad., p. 41.

32. N., vol. I, p. 28. Trad., p. 30.

quecimento de si – consta a experiência (mais uma vez radicalizada em face do romantismo) da arte contemporânea. O que Nietzsche denomina “fenômeno estético” se manifesta no relacionamento concentrado que mantém consigo mesmo uma subjetividade descentrada e liberada das convenções cotidianas da percepção e da ação. Só quando o sujeito se *perde*, quando se desprende das experiências pragmáticas do espaço e do tempo, vê-se atingido pelo choque do repentino, vê cumprida “a nostalgia de uma presença verdadeira” (Octavio Paz) e, perdido de si, consome-se no instante; só quando desabam as categorias da atividade e do pensamento sensatos, quando se esfacelam as normas da vida diária e se desmoronam as ilusões da normalidade adquiridas, só então se abre o mundo do imprevisto e do absolutamente surpreendente, o âmbito da aparência estética, que nem encobre nem revela, nem é fenômeno nem é essência, mas tão-somente superfície. Nietzsche prossegue a purificação romântica do fenômeno estético em relação a todo acréscimo teórico e moral³³. Na experiência estética, a realidade dionisiaca é isolada por “um abismo do esquecimento” contra o mundo do conhecimento teórico e da ação moral, contra o cotidiano. A arte permite o acesso ao dionisiaco somente ao preço do

33. Sócrates, que cai no erro de considerar que o pensamento pode chegar até os mais profundos abismos do ser, é estilizado por Nietzsche como antipoda teórico do artista: “Pois se o artista, a cada revelação da verdade, sempre fica preso, com olhar extasiado, àquilo que mesmo agora, após a revelação, permanece sendo o invólucro, o homem teórico se deleita e se satisfaz com o invólucro *lançado fora*” (N., vol. I, p. 88). Com igual energia Nietzsche se bate com a explicação moral do estético que se estende de Aristóteles a Schiller: “Para a explicação do mito trágico, a primeira exigência é justamente procurar o prazer que lhe é peculiar na esfera estética pura, sem qualquer intrusão no terreno da compaixão, do medo, do moralmente sublime. Como é que o feio e o desarmônico – o conteúdo do mito trágico – podem suscitar um prazer estético?” (N., vol. I, p. 152. Trad., p. 141).

êxtase, ao preço da desdiferenciação dolorosa, da perda dos limites do indivíduo, da fusão com a natureza amorfa, tanto interior como exterior.

O homem da modernidade, desprovido de mitos, só pode esperar da nova mitologia um tipo de redenção que supera todas as mediações. Essa versão schopenhaueriana do princípio dionisiaco dá ao programa da nova mitologia uma guinada, alheia ao messianismo romântico – trata-se agora de um total abandono da modernidade esvaziada pelo niilismo. Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral. A “ruptura com o princípio da individuação” torna-se a via para escapar da modernidade. No entanto essa ruptura, se deve ser algo mais que uma citação de Schopenhauer, só pode ser creditada pela mais avançada arte da modernidade. Nietzsche pode ignorar essa contradição porque arranca o momento estético da razão, que se faz valer na especificidade do domínio radicalmente diferenciado da arte de vanguarda, do nexos com a razão teórica e a razão prática e empurra-o para o irracional transfigurado metafisicamente.

Já em *O nascimento da tragédia* encontra-se, *atrás* da arte, a vida. Aqui deparamos com essa peculiar teodicéia segundo a qual o mundo só pode ser justificado enquanto fenômeno estético³⁴. A crueldade profunda e a dor são con-

34. Nietzsche resume essa doutrina no princípio: “Todo mal é justificado se em sua contemplação ergue-se um deus” (N., vol. V, p. 304).

sideradas, assim como o prazer, projeções de um espírito criador, que sem escrúpulos se entrega ao gozo despreocupado do poder e da arbitrariedade de suas criações fictícias. O mundo aparece como um tecido de dissimulações e interpretações, às quais não subjazem nenhuma intenção e nenhum texto. A potência criadora de sentido constitui, juntamente com uma sensibilidade que se deixa afetar das maneiras mais variadas possíveis, o núcleo estético da *vontade de poder*. Esta é, ao mesmo tempo, uma *vontade de aparência*, de simplificação, de máscara, de superfície; e a arte pode ser considerada como a genuína atividade metafísica do homem, já que a própria vida se baseia na aparência, no engano, na ótica, na necessidade da perspectiva e do erro³⁵.

No entanto Nietzsche só pode formar esse pensamento para uma "metafísica de artistas", se reduzir ao estético tudo o que é e o que deve ser. Não pode haver nem fenômenos ônticos nem morais, pelo menos não no sentido em que Nietzsche fala de fenômenos estéticos. Para demonstrar isso servem os conhecidos projetos de uma teoria pragmática do conhecimento e de uma história natural da moral, que reduzem a diferença entre "verdadeiro" e "falso", "bom" e "mau" às preferências pelo que é útil à vida e pelo nobre³⁶. Segundo essa análise, ocultam-se atrás das pretensões de validade aparentemente universais as pretensões subjetivas de poder, próprias de valorações. Nessas pretensões de poder não se afirma a vontade estratégica dos sujeitos individuais. A vontade supra-subjetiva de poder manifesta-se antes nos fluxos e refluxos de processos anônimos de dominação.

35. N., vol. I, pp. 17 ss.; vol. V, p. 168; vol. XII, p. 140.

36. HABERMAS, J. "Zu Nietzsches Erkenntnistheorie" (A teoria do conhecimento de Nietzsche). In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften (Para a lógica das ciências sociais)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 505 ss.

A teoria de uma vontade de poder que se apresenta em todo acontecer oferece o quadro em que Nietzsche explica como surgem as ficções de um mundo do ente e do bem e as ilusórias identidades dos sujeitos cognoscentes e moralmente agentes, como se constitui com a alma e a consciência de si uma esfera da interioridade, como a metafísica, a ciência e o ideal ascético passam a dominar e, enfim, como a razão centrada no sujeito deve todo esse inventário ao acontecimento de uma funesta inversão masoquista no mais íntimo da vontade de poder. A dominação niilista da razão centrada no sujeito é concebida como resultado e expressão de uma perversão da vontade de poder.

Visto que agora a vontade de poder incorrupta é apenas a versão metafísica do princípio dionisíaco, Nietzsche pode conceber o niilismo do presente como a noite da distância dos deuses, em que se prenuncia a proximidade do deus ausente. Seu "à parte" e "além" é equivocadamente interpretado pelo povo como uma fuga da realidade, "enquanto é apenas sua submersão, enterro e aprofundamento na realidade para, um dia, quando retornar à luz, trazer a redenção dessa realidade"³⁷. Nietzsche determina o instante do regresso do anticristo como a "badalada do meio-dia", em notável coincidência com a consciência de tempo estética de Baudelaire. Na hora de Pan o dia suspende a respiração, o tempo pára – o instante transitório casa-se com a eternidade.

Nietzsche deve seu conceito de modernidade, desenvolvido em termos de uma teoria do poder, a uma crítica da razão desmascaradora que se coloca a si mesma fora do horizonte da razão. Essa crítica dispõe de uma certa sugestividade porque apela, pelo menos implicitamente, a critérios tomados das experiências básicas da modernidade estética. Nietzsche entroniza o gosto, "o sim e o não do paladar", co-

37. N., vol. V, p. 336.

mo órgão de um conhecimento que está além do verdadeiro e do falso, além do bem e do mal. Porém não pode legitimar os critérios do juízo estético que retém, porque transpõe as experiências estéticas ao arcaico, e não reconhece a faculdade crítica de valoração, aguçada no relacionamento com a arte moderna, como um momento da razão que, ao menos de modo procedural, isto é, no procedimento da fundamentação argumentativa, vincula-se ainda ao conhecimento objetivo e ao discernimento moral. Pelo contrário, o estético, enquanto acesso para o dionisiaco, é hipostasiado no outro da razão. Os desvelamentos feitos na teoria do poder enredam-se, assim, no dilema de uma crítica auto-referencial da razão que se tornou total. Olhando retrospectivamente sobre *O nascimento da tragédia*, Nietzsche confessa a ingenuidade juvenil de sua tentativa de “transplantar a ciência para o terreno da arte, de ver a ciência com a ótica do artista”³⁸. Mas, também na maturidade, ele ainda não tinha clareza sobre o que significava exercer uma crítica da ideologia que ataca seus próprios fundamentos³⁹. Por fim, oscila entre duas estratégias.

Por um lado, Nietzsche sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude antimetafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie, por estar a serviço da filosofia da vontade de poder, poderia escapar da ilusão da fé na verdade⁴⁰. Mas seria preciso, então, pressupor a validade dessa mesma filosofia. Daí Nietzsche ter de afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensa-

38. N., vol. I, pp. 13 ss. Trad., p. 15.

39. Cf. *Genealogie der Moral (Genealogia da moral)*, N., vol. V, pp. 398-405.

40. N., vol. XII, pp. 159 ss.

mento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia. Declara Dioniso filósofo e a si próprio o último discípulo e iniciado desse deus filosofante⁴¹.

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

IV

Heidegger pretende retomar os motivos essenciais do messianismo dionisiaco de Nietzsche, escapando, porém, das aporias de uma crítica auto-referencial da razão. Procedendo de maneira “científica”, Nietzsche pretende lançar o pensamento moderno para além de si mesmo, tomando a via de uma genealogia da fé na verdade e do ideal ascético; Heidegger, que nessa estratégia de desmascaramento, própria da teoria do poder, pressente um resto não extinto do pensamento iluminista, prefere ater-se ao Nietzsche “filósofo”. A meta que Nietzsche persegue com uma crítica totalizada da ideologia que se consome a si mesma, Heidegger quer atingir com uma destruição da metafísica ocidental, preparada de modo imanente. Nietzsche havia tencionado o arco do acontecer dionisiaco entre a antiga tragédia grega e a nova mitologia. A filosofia tardia de Heidegger pode ser

41. N., vol. V, p. 238.

entendida como a tentativa de transferir esse acontecer do palco da mitologia renovada esteticamente para o da filosofia⁴². De início, Heidegger encontra-se ante a tarefa de colocar a filosofia no lugar que, em Nietzsche, era reservado à arte (como reação ao niilismo), a fim de transformar em seguida o pensamento filosófico, de modo que possa tornar-se o palco da solidificação e da renovação das forças dionisiacas. Quer descrever a ascensão e superação do niilismo como começo e fim da metafísica.

A primeira conferência de Heidegger sobre Nietzsche intitula-se "A vontade de poder como arte". Ele apóia-se sobretudo nos fragmentos póstumos que, na compilação de Elisabeth Foerster-Nietzsche, são inflados até se converterem em uma obra-prima, jamais escrita: *A vontade de poder*⁴³. Heidegger procura comprovar a tese de que "Nietzsche estava na via do questionamento próprio da filosofia ocidental"⁴⁴. Por certo, ele denomina "artista-filósofo" o pensador que "retorna com sua metafísica ao começo da filosofia ocidental"⁴⁵ e comanda a reação ao niilismo, mas as idéias de Nietzsche sobre a força salvífica da arte só são "estéticas à primeira vista, mas segundo (sua) vontade mais íntima (são) metafísicas"⁴⁶. A compreensão classicista que Heidegger tem

42. Heidegger ocupou-se sem cessar de Nietzsche no decênio entre 1935 e 1945, portanto entre a *Introdução à metafísica*, que mostra ainda os vestígios do Heidegger fascista, e a *Carta sobre o humanismo*, que introduz sua filosofia do pós-guerra. A idéia da história do ser formou-se na intensa discussão com o Nietzsche filósofo. Heidegger reconhece isso em 1961, no prefácio aos dois volumes que documentam esse período de seu pensamento, notadamente em: HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. I, p. 9.

43. Essa ficção foi totalmente destruída pela edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Cf. seus comentários à obra tardia, N., vol. XIV, pp. 383 ss., e a crônica sobre a vida de Nietzsche, N., vol. XV.

44. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 12.

45. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 27.

46. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 154.

da arte exige essa interpretação; como Hegel, Heidegger está convencido de que a arte chegou ao seu fim essencial com o romantismo. Uma comparação com Walter Benjamin poderia mostrar quão pouco Heidegger foi influenciado pelas experiências genuínas da arte de vanguarda. Por isso, tampouco pôde conceber por que só uma arte subjetivamente aguçada e radicalmente diferenciada, que desenvolve com persistência a especificidade do estético a partir da auto-experiência de uma subjetividade descentrada, pode apresentar-se como inauguradora de uma nova mitologia⁴⁷. Daí ser-lhe tão fácil nivelar o "fenômeno estético" e equiparar a arte à metafísica. O belo resplandece o Ser: "Beleza e verdade são ambas referidas ao Ser e, na realidade, ambas na forma do desvelamento do Ser do ente."⁴⁸

Mais tarde, isso significará que o poeta anuncia o sagrado, o qual se revela ao pensador. Na verdade, o poetizar e o pensar remetem um ao outro, mas, por fim, o poetizar deve brotar do pensar originário⁴⁹.

Depois que a arte é ontologizada desse modo⁵⁰, a filosofia deve reassumir uma tarefa que no romantismo delegara à arte – a saber, criar um equivalente para o poder unifi-

47. Nesse sentido, Oskar Becker demonstra uma sensibilidade incomparavelmente maior com seu contraprojeto dualista à ontologia fundamental de Heidegger: BECKER, O. "Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" (Da fragilidade do belo e o espírito de aventura do artista); *id.*, "Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen" (Do espírito de aventura do artista e a ousadia cautelosa do filósofo). In: *Dasein und Dawesen, Gesammelte philosophische Aufsätze (Ser-ai e essência-ai, Ensaios filosóficos)*. Pfullingen, 1963, pp. 11 ss. e 103 ss.

48. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 231.

49. Posfácio de "Was ist Metaphysik?" (O que é a metafísica?). In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken (Marcas do caminho)*. Frankfurt am Main, 1978, p. 309.

50. Heidegger resume sua primeira conferência sobre Nietzsche com essas palavras: "É preciso conceber a arte a partir da essência do ser como acontecer fundamental do ente, como o verdadeiramente criador."

ador da religião, a fim de reagir às cisões da modernidade. Nietzsche confiara a superação do niilismo ao mito de Dionísio, renovado esteticamente. Heidegger projeta esse acontecer dionisíaco na tela de uma crítica da metafísica que, desse modo, se investe de um significado histórico-universal.

Agora é o Ser que se retirou do ente e prenuncia sua chegada indeterminada pela ausência feita perceptível e pelo dor crescente da privação. O pensamento que segue esse destino do esquecimento do Ser, imposto à filosofia ocidental, tem uma função catalisadora. O pensamento que, ao mesmo tempo, resulta da metafísica, questiona-lhe as origens e transpõe-lhe os limites desde dentro não compartilha mais a autoconfiança de uma razão que insiste em sua autonomia. Certamente, é preciso retirar as camadas sob as quais o Ser está soterrado. Mas o trabalho da destruição, diferentemente do que se passa com a força da reflexão, tem como função iniciar uma nova heteronomia. Ele dirige sua energia unicamente para a auto-superação e auto-renúncia de uma subjetividade que tem de aprender a perseverar e deve desfazer-se na humildade. A própria razão só pode se ocupar na atividade funesta do esquecer e do expulsar. Mesmo a lembrança carece de forças para fazer regressar o exilado. Assim, o Ser pode suceder apenas como um destino, para o qual os que necessitam dele eventualmente se abrem e mantêm-se à disposição. A crítica da razão de Heidegger termina no radicalismo distanciado de uma mudança de atitude que penetra tudo, mas vazia de conteúdo — longe da autonomia e próxima de uma entrega ao Ser que, supostamente, deixa para trás a oposição entre autonomia e heteronomia.

A crítica da razão inspirada por Nietzsche toma uma outra direção em Bataille. Também este utiliza o conceito de sagrado para aquelas experiências descentradas de um encanto ambivalente, nas quais a subjetividade enrijecida se desfaz de si mesma. Exemplos são os atos do sacrifício

religioso e da fusão erótica, em que o sujeito parece querer “desvencilhar-se de sua referência ao eu” e abrir caminho para “a continuidade do Ser” restaurada⁵¹. Bataille persegue igualmente uma força originária capaz de curar a fratura entre o mundo do trabalho disciplinado de modo racional e outro proscrito da razão. Bataille apresenta o regresso avassalador a uma continuidade perdida do Ser como erupção de elementos contrários à razão, como ato arrebatador que leva à perda dos limites do si. Nesse processo de dissolução, a subjetividade monadicamente fechada dos indivíduos que se afirmam uns contra os outros é expropriada e lançada ao abismo.

No entanto, Bataille não se aproxima dessa força dionisíaca voltada contra o princípio de individuação pela via recalcada de uma auto-superação, exibida como exercício, de um pensamento embaraçado metafisicamente, mas pela abordagem diretamente descritiva e analítica dos fenômenos da autotransgressão e da auto-extinção do sujeito que age segundo a racionalidade com respeito a fins. Manifestamente são as linhas báquicas de uma vontade de poder orgiaca que interessam a Bataille: a atividade criadora e doadora de uma vontade de poder que se expressa tanto no jogo, na dança, no excesso e na vertigem, como naquelas excitações desencadeadas pela destruição, pelo terror e pelas visões excitantes da dor e da morte violenta. O olhar curioso com que Bataille dissecava pacientemente as experiências limites do sacrifício ritual e do ato de amor sexual é guiado e informado por uma estética do horror. Aquele que durante muitos anos foi partidário e, mais tarde, oponente de André Breton não passa, como Heidegger, ao largo da experiência estética fundamental de Nietzsche, mas antes segue a radi-

51. BATAILLE, G. *Der heilige Eros (O erotismo)*. Frankfurt am Main, “Introdução”, pp. 10 ss.

calização dessa experiência no surrealismo. Como um possesso, Bataille investiga aquelas ambivalentes e extraviadoras reações afetivas de vergonha, asco, pavor e satisfação sádica, desencadeadas por impressões súbitas, contundentes, chocantes, e que irrompem com violência. Nessas excitações explosivas, unificam-se as tendências contrapostas do desejo e do recuo aterrorizado em uma fascinação paralisante. Asco, aversão e repulsa fundem-se com deleite, encanto e avidez. A consciência, exposta a essas ambivalências dilacerantes, fica fora de si. Os surrealistas queriam suscitar esse estado de choque com meios estéticos empregados com agressividade. Bataille persegue os rastros dessa “iluminação profana” (Benjamin), recuando até os tabus do cadáver humano, do canibalismo, do corpo nu, do sangue menstrual, do incesto etc.

Essas investigações antropológicas, com as quais nos ocuparemos ainda, oferecem o ponto de partida para uma teoria da soberania. Tal como Nietzsche na *Genealogia da moral*, Bataille investiga a exclusão e o extermínio cada vez mais completo de todo heterogêneo, com os quais, antes de tudo, se constitui o mundo moderno do trabalho racional com respeito a fins, o mundo do consumo e do exercício do poder. Bataille não teme construir uma história da razão ocidental que, como a crítica heideggeriana da metafísica, descreve os tempos modernos como uma época de consumpção. Porém, em Bataille, os elementos heterogêneos e expulsos não aparecem na figura de um destino apocalíptico evocado misticamente, mas como forças subversivas que somente serão descarregadas com compulsão, se antes não forem desencadeadas em uma sociedade socialista libertária.

Paradoxalmente, Bataille luta por esse direito do sacral renovado, com os meios da análise científica. De modo algum despreza o pensamento metódico. “Ninguém saberia diante de mim colocar o problema da religião partindo de soluções

gratuitas que o atual *espírito de rigor* recusa. Não me comporto como um homem de ciência enquanto falo de experiência interior e não de objetos; mas no momento em que falo de objetos, eu o faço como os homens de ciência, com o inevitável rigor.”⁵²

O que separa Bataille de Heidegger é tanto seu acesso a uma genuína experiência estética da qual retira o conceito de sagrado, como o respeito pelo caráter científico do conhecimento, que Bataille gostaria de colocar a serviço da análise do sagrado. Contudo aparecem os paralelos entre ambos os pensadores, se se observam suas contribuições para o discurso filosófico da modernidade. As analogias estruturais se explicam por que Heidegger e Bataille, na sucessão de Nietzsche, querem resolver o mesmo problema. Ambos pretendem levar a cabo uma crítica radical da razão – uma crítica que ataca as raízes da própria crítica. Dessa posição coincidente do problema resultam coerções argumentativas que são formalmente semelhantes.

Primeiramente, é preciso que o objeto da crítica seja determinado com tal precisão que nele possamos reconhecer a razão centrada no sujeito enquanto princípio da modernidade. Como ponto de partida, Heidegger elege o pensamento objetivante das ciências modernas, e Bataille a ação racional com respeito a fins da empresa capitalista e do aparelho estatal burocratizado. O primeiro, Heidegger, investiga os conceitos ontológicos fundamentais da filosofia da consciência, a fim de expor a vontade de controle técnico sobre processos objetivados como impulso que domina o pensamento desde Descartes até Nietzsche. A subjetividade e a reificação obstruem o olhar sobre o que escapa ao controle. O outro, Bataille, investiga aqueles imperativos da economia e

52. *Ibid.*, p. 29. Trad., p. 31.

da eficiência aos quais o trabalho e o consumo se submetem sempre com maior exclusividade, para reter no produtivismo industrial uma tendência à autodestruição, inerente a todas as sociedades modernas. Com efeito, a sociedade inteiramente racionalizada impede a despesa improdutiva e a dissipação generosa da riqueza acumulada.

Como a crítica totalizada da razão abandonou a esperança de uma dialética do esclarecimento, aquilo que cai em poder dessa crítica tem de ser de tal modo abrangente que o outro da razão, as forças reativas do Ser ou da soberania não se dêem a conhecer apenas como momentos recalçados e oprimidos da própria razão. Por isso, Heidegger e Bataille recorrem, com Nietzsche, aos primórdios arcaicos, aquém dos começos da história ocidental, a fim de reencontrar os vestígios do dionisíaco, seja no pensamento dos pré-socráticos, seja nos estados de excitação dos rituais sagrados de sacrifício. Aí têm de ser identificadas aquelas experiências soterradas e eliminadas pela racionalização que podem vivificar as expressões "Ser" e "soberania". Antes de tudo, ambas são apenas nomes. É preciso introduzi-las como conceitos contrastantes com a razão de modo que possam resistir a todas as tentativas de incorporação. O "Ser" é definido como aquilo que se *retirou* da totalidade do ente, pensada objetivamente; a "soberania" como aquilo que foi *excluído* do mundo do útil e do calculável. Esses poderes originários aparecem nas imagens de uma plenitude que se presenteava a si mesma, mas que foi usurpada e transformada em carência; imagens de uma riqueza que aguarda sua dissipação. Enquanto a razão é determinada pelo controle e valorização calculadores, o seu outro pode ser caracterizado apenas negativamente como o incontrolável e não-valorizável por excelência, como um *medium* em que o sujeito só pode mergulhar quando se renuncia enquanto sujeito e transgride seus limites.

Ambos os momentos, a razão e seu outro, não se encontram em uma oposição que remete à superação dialética, mas em uma relação de tensão da repulsão e exclusão recíprocas. Sua relação não é constituída pela dinâmica de uma repressão que poderia ser anulada por processos de auto-reflexão ou de práxis esclarecida. Ao contrário, a razão está entregue de tal modo impotente à dinâmica do retrocesso e do abandono, da exclusão e da proscricção, que a subjetividade obtusa não pode alcançar, com as próprias forças da anamnese e da análise, o que foi tirado ou é mantido longe dela. A auto-reflexão permanece fechado o outro da reflexão. Impera um jogo de forças de tipo meta-histórico ou cósmico-natural, que demanda o esforço de uma *outra* observância. O esforço paradoxal de uma razão que se transgride a si mesma assume em Heidegger, certamente, a forma quiliasta de uma insistente recordação invocadora do destino do Ser, enquanto Bataille se empenha, de fato, no esclarecimento de uma heteróloga sociologia do sagrado sobre o jogo transcendente de forças, mas sem prometer qualquer influência sobre ele.

Ambos os autores levam a cabo suas teorias pela via de uma reconstrução narrativa da história da razão ocidental. Heidegger, ao interpretar a razão como consciência de si, seguindo o fio condutor da filosofia do sujeito, concebe o niilismo como expressão de um apoderamento técnico do mundo, desencadeado de forma totalitária. Com isso, completar-se-ia a fatalidade de um pensamento metafísico posto em andamento pela questão do Ser e, contudo, em face do todo do ente reificado, perde-se cada vez mais de vista esse essencial. Bataille, ao interpretar a razão como trabalho, seguindo o fio condutor da filosofia da práxis, concebe o niilismo como consequência de uma coerção para a acumulação, autonomizada de forma totalitária. Com isso, completar-se-ia a fatalidade de uma produção excedente, de ini-

cio a serviço ainda da exteriorização festiva e soberana, mas que posteriormente consome cada vez mais recursos com a finalidade de aumentar a produção, transforma dissipação em consumo e tira o solo da soberania criadora e dedicada.

Esquecimento do Ser e expulsão da parte proscrita são as duas imagens dialéticas que, até hoje, inspiram todas aquelas tentativas que querem desligar a crítica da razão das figuras de pensamento de um esclarecimento em si dialético e elevar o outro da razão a uma instância ante a qual a modernidade pode ser chamada à ordem. Em vista disso vou examinar a filosofia do último Heidegger (e o prosseguimento produtivo dessa mística filosófica em Derrida), por um lado, e a economia geral de Bataille (e a genealogia do saber de Foucault, fundada em termos de teoria do poder), por outro, para verificar se esses dois caminhos, indicados por Nietzsche, levam realmente para fora da filosofia do sujeito.

Heidegger ontologizou decididamente a arte e apostou tudo em um movimento de pensamento destrutivamente libertador que deve superar a metafísica a partir de si mesma. Com isso, escapa das aporias de uma crítica auto-referencial da razão que tem de destruir seus próprios fundamentos. No entanto, com a guinada ontológica do messianismo dionisiaco, prende-se de tal modo à questão inicial, ao estilo de pensamento e ao modo de fundamentação da filosofia primeira que só pôde superar o fundamentalismo da fenomenologia husserliana ao preço de uma fundamentalização da história a correr no vazio. Heidegger tenta romper o círculo mágico da filosofia do sujeito, liquefazendo temporalmente seus fundamentos. Mas o superfundamentalismo de uma história do Ser que abstrai de toda história concreta revela que ele permanece preso ao pensamento negado. Ao contrário, Bataille permanece fiel a uma experiência estética fundamental não falsificada do dionisiaco, explorando um domi-

nio fenomênico no qual a razão centrada no sujeito pode-se espelhar como no seu outro. Decerto, ele não pode admitir a procedência moderna dessa experiência a partir do surrealismo; tem de transplantá-la ao arcaico, recorrendo a conhecimentos antropológicos. Desse modo, Bataille persegue o projeto de uma análise científica do sagrado e de uma economia geral que deve explicar o processo histórico universal de racionalização e a possibilidade de uma última inversão.

Por conseguinte, cai no mesmo dilema de Nietzsche: a teoria do poder não pode satisfazer a exigência de objetividade científica e, ao mesmo tempo, cumprir o programa de uma crítica total da razão e, portanto, auto-referencial, que afeta também a verdade dos enunciados científicos.

Antes de seguir os dois caminhos para a pós-modernidade abertos por Nietzsche e percorridos por Heidegger e Bataille, gostaria de deter-me em uma via de pensamento que, desde o ponto a que chegamos, pode ser considerada retardadora: trata-se da ambígua tentativa de Horkheimer e Adorno de uma dialética do esclarecimento que pode satisfazer a crítica radical da razão de Nietzsche.

CAPÍTULO V
O ENTRELAÇAMENTO DE MITO
E ESCLARECIMENTO:
HORKHEIMER E ADORNO

Os escritores *sombrios* da burguesia como Maquiavel, Hobbes e Mandeville desde sempre atraíram aquele Horkheimer influenciado por Schopenhauer. No entanto, seus pensamentos ainda eram construtivos; de suas dissonâncias seguiram-se linhas que levavam à teoria marxista da sociedade. Os escritores “malditos” da burguesia, sobretudo o Marquês de Sade e Nietzsche, romperam esses vínculos. A eles se ligam Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*, o seu livro mais negro, a fim de conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento. Segundo sua análise, não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito. Contudo, levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumira um sentido irônico, não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal. Este estado de espírito, esta atitude não é mais a nossa. Mesmo assim, sob o signo de um Nietzsche atualizado pelo pós-estruturalismo, difundem-se estados de espírito e atitudes que podem ser confundidos com aqueles. É essa confusão que eu gostaria de prevenir.

A *Dialética do esclarecimento* é um livro singular. Suas partes essenciais provêm das notas tomadas por Gretel Adorno

das discussões entre Horkheimer e Adorno em Santa Mônica. O texto foi concluído em 1944 e, três anos mais tarde, publicado na editora Querido, em Amsterdam. Exemplares dessa primeira edição estiveram à venda durante quase vinte anos. A história da recepção do livro com que Horkheimer e Adorno influenciaram o desenvolvimento intelectual da República Federal da Alemanha, sobretudo nas primeiras duas décadas, guarda uma curiosa relação com o número de seus compradores. Igualmente singular é a composição do livro. Consiste em um ensaio de algo mais do que cinquenta páginas, dois excursos e três adendos. Estes ocupam mais da metade do texto. A forma intrincada da exposição não permite reconhecer à primeira vista a clara estrutura da argumentação.

Assim, vou explicar primeiro as duas teses centrais (I). Da avaliação da modernidade resulta o problema que me interessa, considerando a situação atual: por que Horkheimer e Adorno querem esclarecer radicalmente o esclarecimento sobre si mesmo (II). O grande modelo para uma auto-suplantação totalizadora da crítica da ideologia era Nietzsche. A comparação de Horkheimer e Adorno com Nietzsche não instrui apenas sobre as direções contrárias em que ambos os lados conduzem suas críticas da cultura (III), mas, além disso, desperta dúvidas sobre essa repetida reflexivação do esclarecimento (IV).

I

Na tradição do esclarecimento, o pensamento esclarecedor foi ao mesmo tempo entendido como antítese e força contrária ao mito. Como antítese, porque opõe à vinculação autoritária de uma tradição engrenada nas cadeias das gerações a coação não coercitiva do melhor argumento; como força contrária, porque deve quebrar o feitiço das forças cole-

tivas por meio dos discernimentos conquistados individualmente e convertidos em fonte de motivação. O esclarecimento contraria o mito e escapa, com isso, de seu poder¹. A esse contraste, do qual o pensamento esclarecido está tão seguro, Adorno e Horkheimer opõem a tese de uma cumplicidade secreta: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”². Essa tese, anunciada no prefácio, é desenvolvida no ensaio sobre o esclarecimento e comprovada na forma de uma interpretação da *Odisséia*.

Da objeção filológica, antecipada pelos próprios autores, de que incorrem em uma *petitio principii* com a escolha da tardia elaboração épica de uma tradição mítica que, já da perspectiva de Homero, se tornou distante, deriva uma vantagem metodológica: “os mitos se depositaram nas diversas estratificações do texto homérico; mas o seu relato, a unidade extraída às lendas difusas, é ao mesmo tempo a descrição do trajeto de fuga do sujeito diante dos poderes míticos” (DE, p. 61; trad., p. 55). Nas aventuras de Ulisses, astuto em duplo sentido, espelha-se a proto-história de uma subjetividade que se desprende da coerção dos poderes míticos. O mundo mítico não é a pátria, mas o labirinto do qual é preciso escapar, por mor da própria identidade: “É a saudade de casa que desfeca as aventuras por meio das quais a subjetividade, cuja proto-história é narrada pela *Odisséia*, escapa ao mundo primitivo. O fato de que o conceito de pátria se opõe ao mito, que a mentira fascista quer transformar na pátria, constitui o paradoxo mais profundo da epopéia” (DE, pp. 96-7; trad., p. 78).

1. HEINRICH, K. *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen (Ensaio sobre a dificuldade de dizer não)*. Frankfurt am Main, 1964.

2. *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 10; na seqüência citado como DE. Cf. também meu posfácio à nova edição, Frankfurt am Main, 1985. (Trad.: *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 15.)

Certamente, as narrativas míticas chamam o indivíduo de volta às origens, mediadas genealogicamente pela cadeia de gerações; mas os atos rituais, que devem superar e sanar o distanciamento culpado das origens, aprofundam ao mesmo tempo o abismo³. O mito da origem mantém o *duplo sentido* do “nascer” (*Entspringen*): o pavor em face do desenraizamento e o respiro de alívio após a fuga. Desse modo, Horkheimer e Adorno perseguem a astúcia de Ulisses até o âmago das ações de sacrifício; a estas é inerente um momento de logro, na medida em que os homens se redimem da maldição das potências vingativas por meio da apresentação do substituto simbolicamente valorizado⁴. Essa camada do mito caracteriza a ambivalência de uma atitude da consciência para a qual a práxis ritual é, de uma só vez, real e aparente. Para a consciência coletiva, é uma necessidade vital a força regeneradora de um regresso ritual às origens que, como mostrou Durkheim, garante a coesão social; mas, igualmente necessário, é o caráter meramente aparente desse regresso às origens, das quais o membro da coletividade tribal tem ao mesmo tempo de escapar, ao formar seu eu. Os poderes originários, simultaneamente sacralizados e ludibriados, ocupam assim na proto-história da subjetividade a primeira etapa do esclarecimento (DE, p. 60; trad., p. 55).

O esclarecimento seria bem-sucedido se o distanciamento das origens significasse libertação. A força mítica revela-se, porém, como o momento retardador que detém a eman-

cipação pretendida e prolonga cada vez mais uma ligação com as origens, experimentada igualmente como prisão. Daí Horkheimer e Adorno denominarem esclarecimento todo o processo pendente entre os dois partidos. E esse processo, a submissão das potências míticas, deve provocar fatalmente, em cada nova etapa, o retorno do mito. O esclarecimento deve reverter à mitologia. Também esta tese os autores tentam confirmar na etapa odisséica da consciência.

Percorrem episódio por episódio da *Odisséia* para descobrir o preço que o experiente Ulisses tem de pagar para que seu eu saia fortalecido e consolidado das aventuras sucedidas, de modo análogo àquele pelo qual o espírito sai das experiências da consciência, as quais o fenomenólogo Hegel relata com a mesma intenção que Homero, o épico, narra as aventuras. Os episódios relatam perigos, astúcia e fugas, e a renúncia auto-imposta pela qual o eu, que aprende a dominar o perigo, conquista sua própria identidade e, ao mesmo tempo, despede-se da felicidade do arcaico ser-um com a natureza, tanto a exterior como a interior. O canto das sereias lembra uma felicidade concedida outrora pela “relação fluante com a natureza”; Ulisses entrega-se às seduções como alguém que se sabe já amarrado: “O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu si, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado” (DE, p. 71; trad., p. 61). Essa figura de pensamento de que os homens formam sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior ao preço da repressão de sua natureza interior oferece o modelo para uma descrição sob a qual o processo de esclarecimento revela sua face de Janus: o preço da renúncia, da auto-ocultação, da comunicação rompida do eu com sua própria natureza,

3. HEINRICH, K. *Dahlemer Vorlesungen (Lições de Dahlem)*. Basel/Frankfurt, 1981, pp. 122 ss.

4. “A experiência de que a comunicação simbólica com a divindade por meio do sacrifício nada tem de real só pode ser uma experiência antiquíssima. A substituição que ocorre no sacrifício, exaltada pelos defensores de um irracionalismo em moda, não deve ser separada da divinização do sacrificado, ou seja, do embuste que é a racionalização sacerdotal do assassinio pela apoteose do escolhido” (DE, p. 66; trad., p. 58).

que se tornou anônima na forma do “isso” (*Es*), é interpretado como conseqüência de uma introversão do sacrifício. O eu, que antes ludibriara o destino mítico no sacrifício, é de novo atingido por ele assim que se vê forçado a introjetar o sacrifício: “O si que persiste idêntico e que surge com a superação do sacrifício volta imediatamente a ser um ritual sacrificial duro, petrificado, que o homem se celebra para si mesmo opondo sua consciência ao contexto da natureza” (DE, p. 70; trad., p. 60).

No processo histórico-universal do esclarecimento, a espécie humana distanciou-se cada vez mais das origens e, no entanto, não se livrou da compulsão mítica para a repetição. O mundo moderno, o mundo completamente racionalizado é desencantado apenas na aparência; sobre ele paira a maldição da coisificação demoníaca e do isolamento mortal. Nos fenômenos de paralisia de uma emancipação a correr no vazio, manifesta-se a vingança dos poderes originários contra aqueles que precisavam se emancipar e, todavia, não conseguiram escapar. A pressão para dominar racionalmente as forças naturais que ameaçam do exterior pôs os sujeitos na via de um processo de formação que intensifica até a desmesura as forças produtivas por mor da pura autoconservação, mas deixa definhando as forças da reconciliação que transcendem a mera autoconservação. A dominação sobre uma natureza exterior objetivada e uma natureza interior reprimida é o signo permanente do esclarecimento.

Com isso, Horkheimer e Adorno variam o conhecido tema de Max Weber que, no mundo moderno, vê os antigos deuses, desmistificados por um processo de desencantamento, se levantarem de seus túmulos na forma de poderes anônimos, para renovar a luta irreconciliável dos demônios⁵.

5. WEBER, M. “Wissenschaft als Beruf” (Ciência como vocação). In: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre (Ensaio sobre teoria da ciência)*. Tübingen, 1968, p. 604.

O leitor que não se deixa impressionar pela exposição retórica e que dá um passo para trás, levando a sério a pretensão do caráter totalmente filosófico do texto, pode ter a impressão:

– de que a tese aqui discutida não é menos arriscada do que o diagnóstico do nihilismo proposto de modo semelhante por Nietzsche;

– de que os autores estão conscientes desse risco e, ao contrário do que as aparências indicam, fazem uma tentativa conseqüente de fundar sua crítica da cultura;

– mas que, ao fazê-lo, aceitam, porém, abstrações e nivelamentos que questionam a plausibilidade de seu empreendimento.

Primeiramente vou examinar se essa impressão é correta.

A própria razão destrói a humanidade que tornou possível – como vimos, essa tese de longo alcance é justificada no primeiro excuro pela idéia de que o processo de esclarecimento se deve, desde o começo, ao impulso da autoconservação, que mutila a razão, visto que a reclama apenas nas formas da dominação racional com respeito a fins da natureza e dos impulsos, justamente como razão instrumental. Resta demonstrar que a razão permanece submetida ao ditame da racionalidade com respeito a fins até em seus *mais recentes produtos*, a saber, na ciência moderna, nas idéias universalistas do direito e da moral e na arte autônoma. Isso é o que procuram demonstrar o ensaio sobre o conceito de esclarecimento, que intitula o livro, o excuro sobre esclarecimento e moral, assim como o adendo sobre a indústria cultural.

Adorno e Horkheimer estão convencidos de que a ciência moderna voltou a si mesma no positivismo lógico e renunciou à pretensão empática de conhecimento teórico em favor da utilidade técnica: “Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espácio-

temporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano – toda a pretensão do conhecimento é abandonada” (DE, p. 39; trad., pp. 38-9). A crítica exercida antes contra a compreensão positivista da ciência intensifica-se na censura global de que as próprias ciências são absorvidas pela razão instrumental. Tomando como fio condutor a *História de Juliette* e a *Genealogia da moral*, Horkheimer e Adorno querem mostrar mais adiante que a razão foi expulsa da moral e do direito, pois com a decomposição das imagens religiosas e metafísicas do mundo, todo critério normativo perdera seu crédito em face da autoridade da ciência, que é a única que restou: “O fato de ter não encoberto, mas bradado ao mundo inteiro a impossibilidade de apresentar, a partir da razão, um argumento de princípio contra o assassinato ateou o ódio com que os progressistas ainda hoje perseguem Sade e Nietzsche” (DE, p. 142; trad., p. 111). E continuam: “Eles não pretenderam que a razão formalista tivesse uma ligação mais íntima com a moral do que com a imoralidade” (DE, p. 141; trad., p. 111). A crítica exercida antes contra as reinterpretções meta-éticas da moral torna-se um consentimento sarcástico ao ceticismo ético.

Com sua análise da cultura de massas, Horkheimer e Adorno pretendem demonstrar enfim que a *arte*, fundida com o divertimento, teria sido paralisada em sua força inovadora e esvaziada de todo conteúdo crítico e utópico: “O momento graças ao qual a obra de arte transcende a realidade, de fato, é inseparável do estilo: mas ele não consiste na realização da harmonia, unidade problemática de forma e conteúdo, interior e exterior, indivíduo e sociedade, mas nos traços em que aparece a discrepância, no necessário fracasso do esforço apaixonado em busca da identidade. Em vez de

se expor a esse fracasso, no qual o estilo da grande obra de arte sempre se negou, a obra medíocre sempre se ateu à semelhança com outras, isto é, ao sucedâneo da identidade. A indústria cultural acaba por colocar a imitação como algo de absoluto” (DE, p. 156; trad., p. 123). A crítica exercida antes contra o mero caráter afirmativo da cultura burguesa intensifica-se em cólera impotente em relação à irônica justiça daquela sentença, supostamente irrevogável, que a cultura de massas executa sobre uma arte que sempre fora também ideológica.

A argumentação assume, portanto, a mesma forma no tocante à ciência, à moral e à arte: a própria separação dos domínios culturais, a decomposição da razão substancial, personificada ainda na religião e na metafísica, desvitaliza a tal ponto os momentos da razão, isolados e privados de sua coesão, que regridem a uma racionalidade a serviço da autoconservação tornada selvagem. Na modernidade cultural, a razão é despida definitivamente de sua pretensão de validade e assimilada ao puro poder. A capacidade crítica de tomar posição ante algo com um “sim” ou um “não”, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos é *iludida*, na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão.

Quando se reduz a crítica da razão instrumental a esse núcleo, torna-se claro por que a *Dialética do esclarecimento* tem de nivelar de modo espantoso a imagem da modernidade. A dignidade própria da modernidade cultural consiste naquilo que Max Weber denominou a diferenciação específica das esferas de valor. Mas, com ela, a força da negação, a capacidade de discriminar entre o “sim” e o “não”, não é paralisada, mas antes potencializada. Questões de verdade, justiça e gosto podem então ser elaboradas e desdobradas segundo suas respectivas lógicas internas. Certamente, com a economia capitalista e o estado moderno, reforça-se tam-

bém a tendência de *reduzir* todas as questões de validade ao limitado horizonte da racionalidade com respeito a fins de sujeitos que conservam a si mesmos, ou de sistemas que conservam sua própria existência. No entanto, com essa tendência para uma regressão social da razão concorre a pressão, em nada desprezível, para a diferenciação progressiva de uma razão que assume assim uma forma procedural, pressão esta induzida pela racionalização das imagens do mundo e dos mundos da vida. Com a assimilação naturalista entre pretensões de validade e pretensões de poder, com a destruição das faculdades críticas, concorre o aperfeiçoamento das culturas de especialistas, nas quais uma esfera articulada de validade proporciona uma *especificidade* às pretensões de verdade proposicional, de justeza normativa e de autenticidade, embora também uma *vida própria* esotérica, ameaçada, por sua vez, pela dissociação com a práxis comunicativa do cotidiano.

A *Dialética do esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideais burgueses (e também instrumentalizado com eles). Refiro-me à dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a auto-reflexão das ciências, cada vez mais *para além* da produção do saber tecnicamente útil; refiro-me, além disso, à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, *apesar de tudo*, uma personificação (por mais desfigurada e incompleta que seja) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação de identidade; refiro-me, enfim, à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento; experiências expostas nas obras da arte de vanguarda,

articuladas na linguagem pelos discursos da crítica de arte e que alcançam também um *certo* efeito iluminador – pelo menos, como efeito instrutivo de contraste – nos registros valorativos da auto-realização, enriquecidos de modo inovador.

Se esses apontamentos fossem suficientemente completos para a finalidade do meu argumento, poderiam apoiar a impressão intuitiva de, digamos com cautela, incompletude e unilateralidade que a leitura desse livro nos deixa à primeira vista. Com razão, o leitor tem a sensação de que a exposição niveladora desconsidera os traços essenciais da modernidade cultural.

Nesse caso, impõe-se a questão de saber quais *motivos* teriam levado Horkheimer e Adorno a conduzir sua crítica do esclarecimento a uma tal *radicalidade*, colocando em risco o próprio projeto do esclarecimento; para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a *Dialética do esclarecimento* dificilmente abre alguma perspectiva. Para aclarar essa questão, gostaria de identificar primeiramente o lugar ocupado pela crítica da ideologia marxista no processo global do esclarecimento, com a finalidade de descobrir por que Horkheimer e Adorno acreditaram que era preciso, ao mesmo tempo, abandonar e ultrapassar esse tipo de crítica.

II

Até aqui, tomamos conhecimento do modo de pensar mítico apenas sob o aspecto do comportamento ambíguo dos sujeitos em relação aos poderes originários, ou seja, do ponto de vista da *emancipação*, central para a formação da identidade. Horkheimer e Adorno concebem o esclarecimento como a tentativa fracassada de *escapular* (*ent-springen*) dos poderes do destino. Mas o vazio desesperador da eman-

cipação é a forma pela qual a maldição das potências míticas atinge ainda seus fugitivos. Uma *outra dimensão* da descrição do pensamento mítico e do pensamento esclarecido é tratada apenas nas poucas passagens onde se define a via da desmitologização como transformação e *diferenciação dos conceitos básicos*. O mito deve sua força totalizadora, com que organiza todos os fenômenos percebidos na superfície em uma rede de correspondências, de relações, de semelhanças e contrastes, a conceitos básicos, nos quais une categorialmente aquilo que a compreensão moderna do mundo não pode mais juntar. Por exemplo, a linguagem, o *medium* da exposição, não está ainda tão destacada da realidade a ponto de o signo convencional poder separar-se, de modo geral, do conteúdo semântico e do referente; a imagem lingüística do mundo permanece entretecida com a ordem do mundo. As tradições míticas não podem ser revistas sem perigo para a ordem das coisas e para a identidade da tribo, nela envolvida. Categorias de validade como “verdadeiro” e “falso”, “bom” e “mau”, estão ainda ligadas a conceitos empíricos como troca, causalidade, saúde, substância e fortuna. O pensamento mágico não permite nenhuma diferenciação conceitual básica entre coisas e pessoas, entre seres inanimados e animados, entre objetos que podem ser manipulados e agentes, aos quais atribuímos ações e manifestações lingüísticas. Somente a desmitologização rompe aquele encanto que, *para nós*, aparece como uma confusão entre natureza e cultura. O processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano; com Piaget, pode-se concebê-lo como um *descentramento da imagem do mundo*.

A imagem tradicional do mundo é, enfim, temporalizada e, como interpretação mutável, pode ser distinguida do mundo mesmo. Esse mundo exterior diferencia-se no mundo objetivo do ente e no mundo social das normas (ou das

relações interpessoais reguladas normativamente); ambos destacam-se do mundo interior das vivências subjetivas, próprias de cada um. Como mostrou Max Weber, esse processo continua na racionalização das imagens do mundo, que, por sua vez, enquanto religião e metafísica, são tributárias da desmitologização. Onde a racionalização, como na linha da tradição ocidental, não se detém nas categorias teológicas e metafísicas, a esfera dos contextos de validade não somente é purificada das aderências empíricas, mas também diferenciada internamente sob pontos de vista de verdade, justiça normativa e veracidade subjetiva ou autenticidade⁶.

Ao descrever o processo pendente entre mito e esclarecimento como desenvolvimento de uma compreensão des- centrada do mundo, então também é possível indicar nesse drama o lugar em que se pode apresentar o procedimento da crítica da ideologia. Somente quando se separam os contextos de sentido dos contextos fatuais, as relações internas das externas; somente quando a ciência, a moral e a arte se especializaram cada qual em *uma* pretensão de validade, seguindo lógicas *próprias* e purificadas dos resíduos cosmológicos, teológicas e culturais; somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltraram-se interesses e pretensões de poder sigilosos. A crítica inspirada por uma tal suspeita pretende demonstrar que a teoria *suspeita* expressa *a tergo* em seus enunciados, para os quais reclama uma validade frontal, dependências que não pode admitir sem perder credibilidade. A crítica torna-se crítica da ideologia quando pretende mostrar que a validade da teoria não se separou suficientemen-

6. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria da ação comunicativa). Frankfurt am Main, 1981, vol. I, cap. II.

te do contexto de origem, que, às costas da teoria, se oculta uma ilícita *mescla de poder e validade* e cuja reputação se deve justamente a essa mescla. A crítica da ideologia pretende mostrar exatamente como, em um nível para o qual é constitutiva a rigorosa distinção entre contextos de sentido e contextos fatuais essas mesmas relações internas e externas se confundem – e o fazem porque pretensões de validade são determinadas por relações de poder. A crítica da ideologia não é ela mesma uma teoria a concorrer com outras; serve-se apenas de determinadas suposições teóricas. Apoiada nelas, *contesta a verdade* de uma teoria suspeita, *ao revelar sua falta de veracidade*. Continua o processo de esclarecimento na medida em que, a uma teoria que pressupõe uma compreensão desmitologizada do mundo, demonstra seus laços com o mito, seguindo a pista de um erro categorial supostamente superado.

Com esse tipo de crítica, o esclarecimento se torna reflexivo pela primeira vez; efetua-se, então, em seus próprios produtos: em teorias. Todavia, o drama do esclarecimento só atinge sua peripécia quando a *própria* crítica da ideologia é suspeita de não produzir (mais) verdades – e o esclarecimento se torna reflexivo pela segunda vez. A dúvida estende-se então também à razão, cujos critérios a crítica da ideologia encontrara nos ideais burgueses, tomando-os ao pé da letra. *A Dialética do esclarecimento* dá esse passo: autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos. Por que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar esse passo?

A teoria crítica se desenvolvera no círculo em torno de Horkheimer para dar conta, antes de tudo, das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha; devia explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem romper, no entanto, com as intenções marxistas. Esse contexto permite compreender como pôde consolidar-se,

nos anos mais sombrios da Segunda Guerra Mundial, a justa impressão de que a última centelha da razão desaparecera dessa realidade, deixando desesperadamente para trás as ruínas de uma civilização em decomposição. A idéia de uma história natural, que o jovem Adorno tomara de Benjamin, parecia ter se realizado de um modo imprevisto⁷. No instante de sua máxima aceleração, a história empalidecera, petrificada em natureza, transformada no calvário de uma esperança que se tornara irreconhecível.

Essas explicações históricas e psicológicas, contudo, só podem reclamar um interesse em contextos teóricos na medida em que contêm indícios de um motivo sistemático. De fato, as experiências políticas mencionadas afetaram necessariamente as teses do materialismo histórico, sobre as quais ainda se apoiara nos anos 30 o círculo de Frankfurt.

Em um dos “esboços” sobre filosofia e divisão (científica) do trabalho, acrescentados de modo não sistemático, há uma passagem que pode ser lida como um pequeno fragmento da época clássica da teoria crítica. A filosofia, diz-se aí, “não reconhece quaisquer normas ou objetivos abstratos que, ao contrário dos vigentes, fossem praticáveis. Sua liberdade em face da força de sugestão da ordem existente reside justamente no fato de *aceitar os ideais burgueses, sem transigir com eles*, quer se trate dos ideais que seus defensores ainda proclamam mesmo desfigurados, quer se trate dos ideais que, apesar de toda manipulação, ainda possam ser reconhecidos como o sentido objetivo das instituições, tanto técnicas quanto culturais” (DE, p. 292; trad., p. 227). Dessa maneira, Horkheimer e Adorno lembram a figura da crítica marxista da ideologia, que, partindo da idéia de que

7. ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften (Obra completa)*, vol. I. Frankfurt am Main, 1973, pp. 345 ss.

o potencial racional expresso nos “ideais burgueses” e posto no “sentido objetivo das instituições”, mostra uma dupla face: de um lado, empresta às ideologias da classe dominante a aparência ilusória de teorias convincentes, de outro, oferece o ponto de partida para uma crítica, empreendida de maneira imanente, dessas construções, que elevam ao interesse universal o que de fato serve apenas à parte dominante da sociedade. A crítica da ideologia decifrava no mau uso das idéias um fragmento da razão existente, oculto a si mesmo, e lia-as como uma diretriz que poderia ser cumprida por movimentos sociais, na medida em que se desenvolviam forças produtivas excedentes.

Os teóricos críticos conservaram nos anos 30 uma parte da confiança, própria à filosofia da história, no potencial racional da cultura burguesa, que deveria ser liberado sob a pressão das forças produtivas desenvolvidas; sobre isso fundara-se também aquele programa de pesquisa interdisciplinar condensado nos volumes da *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-41). Helmut Dubiel expôs, na sua análise da evolução da primeira teoria crítica, por que esse capital de confiança estava a tal ponto consumido no começo dos anos 40⁸, que Horkheimer e Adorno consideraram a crítica marxista da ideologia como esgotada e deixaram de acreditar que a promessa de uma teoria crítica da sociedade pudesse ser cumprida com os meios das ciências sociais. Em vez disso, exercem uma radicalização e uma auto-suplantação da crítica da ideologia para esclarecer o esclarecimento sobre si mesmo. O prefácio da *Dialética do esclarecimento* começa com esta confissão: “Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes

8. DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung (Organização científica e experiência política)*. Frankfurt am Main, 1978, parte A.

invenções é a ruína progressiva da formação teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança” (DE, p. 5; trad., p. 11).

Se a verdade da cultura burguesa é revelada pelo cinismo que caracteriza a consciência dos escritores “malditos”, não resta nada a que poderia apelar a crítica da ideologia; e se as forças produtivas entram em uma funesta simbiose com as relações de produção, que deveriam um dia rebentar, também não há mais dinâmica alguma na qual a crítica pudesse depositar suas esperanças. Horkheimer e Adorno vêem abalados os fundamentos da crítica da ideologia – mas pretendem se ater, contudo, à figura fundamental do esclarecimento. Assim, o que o esclarecimento efetuou em relação ao mito, aplicam mais uma vez sobre o processo do esclarecimento em seu todo. Ao voltar-se contra a razão, enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica torna-se total. Como podem ser entendidas essa totalização e autonomização da crítica?

III

A suspeita de ideologia torna-se *total*, mas sem alterar a direção. Ela volta-se não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa, atingindo assim o fundamento de uma crítica da ideologia que procede de modo ima-

nente. Permanece, porém, a intenção de alcançar um efeito de desmascaramento. Fica inalterada a figura de pensamento em que se insere o ceticismo diante da razão: agora é a própria razão que suspeita da funesta confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade, mas ainda com intenção de esclarecimento. Com o conceito de “razão instrumental”, Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão⁹. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, lembrar que a racionalidade com respeito a fins, empertigada em totalidade, estreita a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autoconservação, demolindo assim aquela barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação conceitual básica que a apreensão moderna do mundo acreditava dever a uma superação definitiva do mito. A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica – este é o *último* desvelamento de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, contudo, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declarou estar morta. Ela denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento. Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada.

A *Dialética negativa*, de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos mesmo persistir nela, de por que somente o desdobramento insistente e incansável do paradoxo abre a perspectiva daquela “remi-

9. Sobretudo M. HORKHEIMER, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica da razão instrumental*), (1947). Frankfurt am Main, 1967.

niscência da natureza no sujeito”, invocada quase de maneira mágica, “que encerra a verdade ignorada de toda cultura” (DE, p. 55; trad., p. 50). Durante os vinte e cinco anos após a conclusão da *Dialética do esclarecimento*, Adorno permaneceu fiel ao impulso filosófico, sem se furtar à estrutura paradoxal de um pensamento da crítica totalizada. A grandeza dessa posição conseqüente é patente na comparação com Nietzsche, cuja *Genealogia da moral* tornara-se o grande modelo para a segunda reflexivação do esclarecimento. Nietzsche coibiu essa estrutura paradoxal, explicando a assimilação da razão no poder, consumada na modernidade, com uma *teoria do poder* que se remitologiza voluntariamente e, em vez da pretensão de verdade, retém apenas a pretensão retórica do fragmento estético. Nietzsche mostrou como a crítica se totaliza; mas, ao final, resulta apenas que ele considera a confusão de validade e poder como um escândalo, uma vez que obstrui uma glorificação da vontade de poder, provida de conotações de produtividade artística. A comparação com Nietzsche mostra que não está fixado o rumo para a crítica que se tornou total. Entre os imperturbáveis teóricos do desvelamento, Nietzsche é aquele que radicaliza o contra-esclarecimento¹⁰.

A posição de Horkheimer e Adorno em relação a Nietzsche é conflitante. Por um lado, reconhecem que ele “conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento” (DE, p. 59; trad. p. 53). Aceitam naturalmente a “impiedosa doutrina da identidade entre dominação e razão” (DE, p. 143; trad., p. 112), portanto, o *ponto de partida* para

10. Como seus sucessores neoconservadores, ele já se gaba de ser “anti-sociólogo”, cf. BAIER, H. “Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes” (A sociedade, uma longa sombra dos deuses mortos). In: *Nietzsche-Studien* (*Estudos-Nietzsche*), vol. XXI. Berlim, 1982, pp. 6 ss.

uma auto-suplantação da crítica da ideologia. Por outro lado, não podem ignorar que Hegel é o grande antípoda de Nietzsche. Este emprega a crítica da razão em um sentido tão afirmativo que a negação determinada perde a sua acuidade, isto é, aquele procedimento que Horkheimer e Adorno queriam preservar como único exercício, no momento em que a própria razão começa a vacilar. A crítica de Nietzsche consome o seu próprio impulso crítico: “Enquanto protesto contra a civilização, a moral dos senhores defendeu indiretamente os oprimidos: o ódio pelos instintos atrofiados denuncia objetivamente a verdadeira natureza do mestre disciplinador, que só se manifesta em suas vítimas. Mas enquanto grande potência e religião do Estado, a moral dos senhores entrega-se definitivamente aos civilizatórios *powers that be*, à maioria compacta, ao ressentimento e a tudo aquilo a que antes se opunha. É a realização das próprias idéias que refuta Nietzsche e ao mesmo tempo libera nele a verdade que, apesar de toda afirmação da vida, era hostil ao espírito da realidade” (DE, p. 122; trad., p. 97).

Essa posição conflitante em relação a Nietzsche é instrutiva. Ela indica também que a *Dialética do esclarecimento* deve mais a Nietzsche do que apenas a estratégia de uma crítica da ideologia voltada contra si mesma. Permanece sem explicação, como sempre, uma certa despreocupação no tratamento – vamos dizê-lo de forma direta – das conquistas do racionalismo ocidental. Como podem os dois iluministas, pois nunca deixaram de sê-lo, subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem apenas uma aliança entre razão e dominação, poder e validade? Não se deixam inspirar por Nietzsche também em relação à obtenção dos critérios de crítica cultural, valendo-se de uma experiência fundamental *autonomizada* da modernidade estética?

Espantosas são, antes de tudo, as coincidências de conteúdo¹¹. Para aquela construção que Horkheimer e Adorno tomam como base da sua “proto-história da subjetividade” encontram-se, ponto por ponto, as correspondências em Nietzsche. Desde que os homens, aponta Nietzsche, foram despojados dos seus instintos “de apêndice”, tiveram de se entregar à sua “consciência”, isto é, ao aparato de objetivação e de controle da natureza exterior: “eles foram reduzidos ao pensar, ao inferir, ao calcular, ao combinar de causas e efeitos, esses infelizes”¹². Mas, ao mesmo tempo, os velhos instintos tiveram de ser domesticados, e a necessidade natural, que não encontrava mais nenhuma vazão espontânea, teve de ser reprimida. Nesse processo de inversão da direção do impulso e da interiorização, formou-se, sob o signo da renúncia ou da “má consciência”, a subjetividade de uma natureza interior: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização* do homem: é assim que no homem cresce o que depois denominamos sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquiriu profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora.”¹³ Finalmente, os dois elementos de uma dominação sobre a natureza interior e exterior se unem e se solidificam na dominação institucionalizada do homem sobre o homem: “o fascínio da paz e da sociedade” repousa sobre todas as instituições, pois estas

11. Cf. também PÜTZ, P. “Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie” (Nietzsche à luz da teoria crítica). In: *Nietzsche-Studien (Estudos-Nietzsche)*, vol. III. Berlim, 1974, pp. 175 ss.

12. N., vol. V, p. 322. Trad. bras.: *Genealogia da moral*. São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 89-90.

13. *Ibid.* Trad.: *id.*, p. 90.

obrigam os homens à renúncia: “Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão dentre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o próprio homem*.”¹⁴

Do mesmo modo, a crítica de Nietzsche ao conhecimento e à moral antecipa um pensamento desenvolvido por Horkheimer e Adorno na forma de uma crítica da razão instrumental: por trás dos ideais de objetividade e das pretensões de verdade do positivismo, por trás dos ideais ascéticos e das pretensões de justiça da moral universalista, escondem-se os imperativos de autoconservação e de dominação. Uma teoria do conhecimento pragmática e uma doutrina da moral baseada nas paixões desmascaram a razão teórica e a razão prática como puras ficções, onde as pretensões de poder conseguem um alibi bastante eficaz – e isto com ajuda da imaginação, do “impulso para a formação de metáforas”, para o qual os estímulos externos oferecem apenas mero pretexto para respostas projetivas, mero pretexto para um emaranhado de interpretações por trás da qual o texto desapparece¹⁵.

No entanto, diferentemente da *Dialética do esclarecimento*, Nietzsche ressalta a perspectiva da qual examina a modernidade. E só esta perspectiva explica por que a natureza objetiva e a sociedade moralizada são rebaixadas às formas de manifestação correspondentes do mesmo poder mítico, seja ele da vontade de poder pervertida ou da razão instrumental.

14. *Ibid.*, Trad.: *ibid.*

15. HABERMAS, J. “Nachwort zu F. Nietzsche” (Posfácio a F. Nietzsche). In: *Erkenntnistheoretische Schriften* (Escritos sobre teoria do conhecimento). Frankfurt am Main, 1968, pp. 237 ss.

Essa perspectiva abriu-se com a modernidade estética, com aquele tenaz autodesvelamento, radicalizado na arte de vanguarda, de uma subjetividade descentrada e liberada de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos do trabalho e da utilidade. Nietzsche não é apenas contemporâneo de Mallarmé, com o qual possui afinidade espiritual¹⁶; não só assimilou o espírito romântico tardio de Richard Wagner, como também foi o primeiro a conceituar a mentalidade da modernidade estética, antes mesmo de a consciência de vanguarda tomar forma objetiva na literatura, na pintura e na música do século XX – e poder ser elaborada na *Teoria estética* por Adorno. Na revalorização do transitório, na celebração do dinamismo e no enaltecimento da atualidade e do novo expressa-se uma consciência de tempo motivada esteticamente, a nostalgia de um presente imaculado e interrompido. A intenção anarquista dos surrealistas de *rebentar o continuum* da história da decadência já está presente em Nietzsche. A força subversiva de uma resistência estética, que mais tarde irá alimentar as reflexões de Benjamin e também as de Peter Weiss, surge, já em Nietzsche, da experiência da rebelião contra toda normatividade. É essa mesma força que neutraliza tanto o moralmente bom como o praticamente útil e se exterioriza na dialética do segredo e do escândalo, no prazer pelo horror da profanação. Nietzsche constrói Sócrates e Cristo, estes advogados de uma fé na verdade e no ideal ascético, como seus dois grandes adversários: são eles que negam os valores estéticos! Nietzsche confia somente à arte, “na qual precisamente se sacraliza a mentira, a vontade de ilusão”¹⁷, e

16. Sobre isso chama atenção, G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie* (Nietzsche e a filosofia). Munique, 1976, pp. 38 ss.

17. N., vol. V, p. 402. Trad.: *Genealogia da moral*, p. 174.

ao terror do belo a possibilidade de não se deixar capturar pelo mundo fictício da ciência e da moral.

Nietzsche entroniza o *gosto*, “o sim e o não do palato”¹⁸ como o único órgão de um “conhecimento” além do verdadeiro e do falso, além do bem e do mal. Eleva o juízo de gosto do crítico de arte a modelo de juízo de valor, de “valoração”. O sentido legítimo de crítica é o de um juízo de valor que estabelece uma hierarquia, pondera as coisas e mede as forças. E toda interpretação é uma valoração. O “sim” expressa uma alta estima, o “não”, uma baixa estima. O “alto” e o “baixo” caracterizam a dimensão das tomadas de posição de afirmação e de negação em geral.

É interessante observar como Nietzsche *subverte*, de maneira conseqüente, as tomadas de posição de afirmação e de negação em pretensões de validade criticáveis. Em primeiro lugar, desvaloriza a verdade dos enunciados assertóricos e a justeza dos enunciados normativos, ao reconduzir validade e invalidade a *juízos de valor* positivos e negativos: reduz “p é verdadeiro” e “h é correto”, portanto, enunciados complexos, com os quais pretendemos validade para os enunciados de afirmação e de dever, a enunciados avaliativos simples, com os quais exprimimos valorações, ou seja, que preferimos o verdadeiro ao falso e o bem ao mal. Portanto Nietzsche primeiro reinterpreta pretensões de validade em preferências, para perguntar então: admitindo-se que preferimos a verdade (e a justiça), por que não preferimos a inverdade (e a injustiça)¹⁹? São os juízos de gosto que respondem à pergunta pelo “valor” da verdade e da justiça.

No entanto, por trás dessas valorações fundamentais, poderia esconder-se ainda uma arquetônica que, como ou-

18. N., vol. V, p. 158. Trad., *Além do bem e do mal, prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 129.
19. N., vol. V, p. 15. Trad., *id.*, p. 9.

trora em Schelling, deve ancorar a unidade da razão teórica e da razão prática no juízo estético. Nietzsche só pode levar a cabo uma assimilação completa da razão ao poder, retirando o status cognitivo dos juízos de valor e comprovando que nas tomadas de posição de sim e não das valorações não se manifestam mais pretensões de validade alguma, mas puras pretensões de poder.

Considerado do ponto de vista da análise da linguagem, o próximo passo argumentativo tem como objetivo assimilar os juízos de gosto aos imperativos e as valorações às manifestações da vontade. Nietzsche contrapõe-se à análise kantiana do juízo de gosto²⁰ para fundamentar a tese de que as avaliações são necessariamente subjetivas e não poderiam ser associadas a uma pretensão de validade intersubjetiva. A aparência da satisfação desinteressada, assim como da impessoalidade e universalidade do juízo estético, só pode resultar da perspectiva dos espectadores; contudo, do ponto de vista do artista que produz, percebemos que as *apreciações* (*Wertschätzungen*) são induzidas pelas *criações* de valor (*Wertsetzungen*) inovadoras. A estética da produção exhibe a experiência do artista genial que *cria* valores: do seu ponto de vista as valorações são ditadas por um “olhar que estabelece valores”²¹. A produtividade que estabelece valores prescreve a lei da valoração. Desse modo, na validade que o juízo de gosto pretende, expressa-se apenas “a excitação da vontade pelo belo”. Uma vontade responde a uma outra vontade, uma força apodera-se de outra força.

Esse é caminho pelo qual Nietzsche, partindo das tomadas de posição de afirmação e negação das valorações, depois de tê-las purificado de todas as pretensões cognitivas,

20. N., vol. V, pp. 346-7. Trad., *Genealogia da moral*, p. 114.

21. N., vol. V, p. 271. Trad., *id.*, p. 34.

chega ao conceito de vontade de poder. O belo é “o estimulante da vontade de poder”. O núcleo estético da vontade de poder é a capacidade de uma sensibilidade que se deixa afetar das mais variadas maneiras possíveis²².

Porém, se o pensamento não pode mais se mover em geral no elemento da verdade, das pretensões de validade²³, a contradição e a crítica perdem o seu sentido. *Contradizer*, dizer não, mantém apenas o sentido de “*querer ser diferente*”. Sendo assim, Nietzsche dificilmente pode dar-se por satisfeito em relação a isso na execução da sua crítica da cultura. Esta não deve, pois, esgotar-se na agitação, mas *mostrar* por que é falso ou incorreto ou mau, reconhecer o domínio dos ideais hostis à vida, exercido pela ciência e pela moral universalista. Mas, depois que todos os predicados de validade estão desvalorizados, depois que nas avaliações expressam-se pretensões de poder e não de validade, segundo qual critério poderia então a crítica propor distinções? Ela precisa ao menos poder discriminar entre um poder que *merece* ser estimado e um que *merece* ser desprezado.

22. A função mediadora do juízo estético na redução das tomadas de posição de afirmação e de negação quanto às pretensões de validade criticáveis ao “sim” e ao “não” quanto às manifestações imperativas da vontade mostra-se também na maneira como Nietzsche, juntamente com o conceito de *verdade dos enunciados*, revisa o conceito de *mundo* embutido em nossa gramática: “O que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras – diferentes *valeurs* (valores), para usar a linguagem dos pintores? Por que não poderia o mundo que *nos concerne* ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar simplesmente: *por quê?* Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não deveria elevar-se acima da credulidade na gramática?” N., vol. V, pp. 53-4. Trad.: *Além do bem e do mal*, pp. 41-2.

23. DELEUZE, G. *op. cit.*, pp. 114 ss.

Essa aporia deve socorrer-se então de uma *teoria do poder* que distingue entre forças “ativas” e forças meramente “reativas”. Mas Nietzsche não pode admitir que essa teoria do poder tome a forma de uma teoria suscetível de ser verdadeira ou falsa. Ele mesmo se move, segundo sua própria análise, em um mundo de aparência no qual é possível distinguir-se sombras mais claras das mais escuras, mas não a razão e da não-razão. É um mundo, por assim dizer, recaído no mito, onde os poderes atuam uns sobre os outros, mas onde não resta nenhum elemento que possa transcender a luta desses poderes. Aliás, talvez seja típico da forma de percepção a-histórica da modernidade estética que as épocas individuais percam sua fisionomia em favor de uma afinidade heróica do presente com o mais distante e com o mais originário: o decadente quer colocar-se de um salto em relação com o bárbaro, o selvagem, o primitivo. Em todo caso, a renovação do quadro mítico originário realizada por Nietzsche está adequada a essa mentalidade: a cultura *autêntica* há muito entrou em declínio; repousa sobre o presente a maldição do distanciamento das origens; por isso Nietzsche pensa o advento dessa cultura ainda pendente em termos antiutópicos como regresso e retorno.

Esse quadro não tem uma significação meramente metafórica, mas o sentido sistemático de abrir espaço para a empresa paradoxal de uma crítica desobrigada das hipotéticas do pensamento esclarecido. Em Nietzsche, a crítica da ideologia, uma vez convertida em total, transforma-se naquilo que chama de “crítica genealógica”. Após suspender o sentido crítico do dizer não, de ter retirado a força do procedimento da negação, Nietzsche recorre àquela dimensão do mito originário que permite uma distinção que abrange *todas as outras* dimensões: o *mais antigo* é o *primeiro* na cadeia das gerações, o mais próximo das origens. O *mais originário* é considerado como o mais venerável, o mais dis-

tinto, o mais íntegro, o mais puro; em suma, é considerado o melhor. *Ascendência e proveniência* servem como critérios das posições, tanto no sentido social como no sentido lógico.

É nesse sentido que Nietzsche apóia sua crítica da moral na *genealogia*. Remete a valoração moral, que atribui a uma pessoa ou a uma forma de ação um lugar em uma hierarquia formada segundo critérios de validade, à proveniência e, assim, à posição social daquele que emite um juízo moral: "A indicação do caminho *certo* me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para 'bom' cunhadas pelas diversas línguas? Descobri, então, que todas elas remetem à mesma transformação conceitual — que, em toda parte, 'nobre', 'aristocrático', no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu 'bom', no sentido de 'espiritualmente nobre', 'aristocrático', de 'espiritualmente bem-nascido', 'espiritualmente privilegiado': um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz 'plebeu', 'comum', 'baixo', transmutar-se finalmente em 'ruim'."²⁴ Assim, a localização genealógica dos poderes preserva um sentido crítico: as forças mais primordiais e mais distintas, segundo sua ascendência, são as ativas e criadoras, enquanto que naquelas, que por sua proveniência, são mais tardias, baixas e reativas, manifesta-se uma vontade de poder pervertida.

Com isso, Nietzsche tem nas mãos os meios conceituais com que pode denunciar a prevalência da fé na razão e do ideal ascético, da ciência e da moral como uma vitória meramente fatural das forças reativas e baixas, que decide, no entanto, o destino da modernidade. Como é sabido, es-

24. N., vol. V, p. 261. Trad.: *Genealogia da moral*, p. 134.

sas forças devem surgir do ressentimento dos mais fracos²⁵, "do instinto de proteção e de salvação de uma vida em de-generação"²⁶.

IV

Seguimos, em duas variantes, a crítica totalizadora que se refere a si mesma. Horkheimer e Adorno encontram-se no mesmo embaraço que Nietzsche: se não renunciam ao efeito de um último desvelamento e querem *prosseguir a crítica*, precisam conservar intacto pelo menos *um* critério de *todos* os critérios racionais em sua explicação da corrupção. Em vista desse paradoxo, a crítica que atropela a si mesma perde a direção. Ela tem duas opções.

Nietzsche busca refúgio em uma teoria do poder, o que é coerente, pois a fusão entre razão e poder que a crítica desvela abandona o mundo, à luta irreconciliada dos poderes como se esse *fosse o mundo* mítico. Com razão, Nietzsche vigorou na França estruturalista, por intermédio de Gilles Deleuze, como um teórico do poder. Também Foucault substitui nos seus trabalhos mais recentes o modelo repressivo de dominação, desenvolvido na tradição do esclarecimento

25. Interessa-me aqui a estrutura do argumento. Nietzsche só mantém a posição do crítico que desvela recorrendo a uma figura de pensamento do mito da origem, depois que destruiu os fundamentos da crítica da ideologia mediante o uso dessa crítica em relação a si mesma. Uma outra história é o conteúdo ideológico da *Genealogia da moral*, em geral, a luta de Nietzsche contra as idéias modernas, pela qual as pessoas cultas dentre as que desprezam a democracia sempre mostraram um extraordinário interesse: MAURER, R. "Nietzsche und die Kritische Theorie" (Nietzsche e a teoria crítica); ROHRMOSER, G. "Nietzsches Kritik der Moral" (A crítica nietzschiana da moral). In: *Nietzsches Studien (Estudos-Nietzsche)*, vols. X-XI. Berlim, 1982, pp. 34 ss. e 328 ss.

26. N., vol. V, p. 366.

por Marx e Freud, pelo pluralismo das estratégias de poder que se entrecruzam, sucedem-se umas às outras e que se distinguem segundo o tipo de formação discursiva e o grau de sua intensidade, mas que não se deixam *julgar* pelos aspectos de validade, como era o caso das elaborações conscientes e inconscientes do conflito²⁷.

Contudo, uma doutrina das forças ativas e das meramente reativas também não oferece saída ao apuro de uma crítica que ataca os pressupostos de sua própria validade; no máximo, abre caminho para uma ruptura com o horizonte da modernidade. Enquanto teoria ela não tem base, se afinal a distinção categorial entre pretensões de validade e pretensões de poder é a base sobre a qual *todo* trabalho teórico tem de operar. Daí o efeito de desvelamento também transformar-se: não é o *discernimento* fulminante de uma confusão que ameaça a identidade, que provoca o choque, como no chiste a compreensão da *pointe* provoca o riso liberador; a desdiferenciação consentida, o desmoronamento consentido daquelas categorias que poderiam levar a um equívoco, a um esquecimento ou a uma promessa transformam o choque primeiro em uma falha categorial que ameaça a identidade, ou ainda, a arte em aparência. Essa guinada regressiva coloca inclusive as forças da emancipação a serviço do contra-esclarecimento.

Horkheimer e Adorno encontram uma outra opção, na medida em que intensificam e mantêm aberta a contradição performativa de uma crítica da ideologia que suplanta a si

27. FINK-EITEL, H. "Michel Foucaults Analytik der Macht" (A analítica do poder de Michel Foucault). In: KITTNER, F. A. (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften (A exclusão do espírito das ciências do espírito)*. Paderborn, 1980, pp. 38 ss.; HONNETH, A. & JOAS, H. *Soziales Handeln und menschliche Natur (Ação social e natureza humana)*. Frankfurt am Main, 1980, pp. 123 ss.

mesma, sem querer superá-la teoricamente. Uma vez que, no nível de reflexão alcançada, toda tentativa de erguer uma teoria patina na ausência de base, renunciam à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder, que obstrui todas as aberturas: "A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a idéia que elas não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito de negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui" (DE, p. 36; trad., p. 36). O espírito de contradição assim praticado é o que resta do "espírito dessa teoria intransigente". E essa práxis é como uma invocação à falta de espírito do progresso impiedoso para "inverter a sua direção" (DE, p. 57; trad., p. 52).

Quem persiste em um paradoxo, ali onde a filosofia se manteve ocupada com suas fundamentações últimas, não adota apenas uma posição incômoda; só pode manter sua posição se ao menos tornar plausível que não há *nenhuma saída*. A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe.

A comparação com Nietzsche é instrutiva na medida em que chama a atenção para o horizonte de experiência estética que motiva e dirige o olhar que realiza o diagnóstico da época. Mostrei como Nietzsche arranca aquele momento da razão, que se faz valer na especificidade das esferas de valor estético-expressivas, em particular na arte de vanguar-

da e na crítica de arte, do nexa com a razão teórica e a razão prática e como, sob o fio condutor da “valoração” repelida ao irracional, estiliza o juízo estético em uma capacidade de diferenciação para além do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. Por esta via, Nietzsche obtém critérios para uma crítica da cultura que desmascara a ciência e a moral como formas de expressão ideológicas de um desejo de poder pervertido, semelhante ao modo como a *Dialética do esclarecimento* denuncia essas formações como personificações da razão instrumental. Essa circunstância faz supor que Horkheimer e Adorno percebem a modernidade cultural a partir de um horizonte de experiência semelhante, com a mesma sensibilidade exacerbada e com a mesma ótica restritiva, tornando-os insensíveis em relação aos rastos e às formas existentes de racionalidade comunicativa. A favor dessa suspeita depõe também a arquitetura da última filosofia de Adorno, na qual se apóiam reciprocamente a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*; a primeira, que desenvolve o conceito paradoxal da não-identidade, remete à segunda, que decifra o conteúdo mimético disfarçado nas obras de arte avançadas.

Será que o problema com o qual Horkheimer e Adorno se viram confrontados, no começo dos anos 40, não deixou nenhuma saída em aberto? Por certo, a teoria em que se apoiavam até então e o procedimento da crítica da ideologia tornaram-se insustentáveis, visto que as forças produtivas já não desenvolviam mais nenhuma força arrebatadora; as crises e os conflitos de classe não fomentavam uma consciência revolucionária e, de modo algum, uma consciência unificada, mas sim uma consciência fragmentada; e, por fim, os ideais burgueses foram abolidos ou, em todo caso, assumiram formas que escapam da zona de combate de uma crítica imanente. Por outro lado, Horkheimer e Adorno não envidaram nenhum esforço na revisão da teoria nos termos da ciência so-

cial vigentes, já que o ceticismo perante o conteúdo de verdade dos ideais burgueses pareciam questionar os próprios critérios da crítica da ideologia.

Diante desse segundo elemento, Horkheimer e Adorno entraram por um caminho realmente problemático; entregaram-se, como o historicismo²⁸, a um desenfreado ceticismo perante a razão em vez de ponderar os motivos que permitiam duvidar do próprio ceticismo. Por esta via, teria sido possível, talvez, estabelecer com profundidade os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade²⁹, de tal modo que não fossem afetados pela decomposição da cultura burguesa, efetivada a olhos vistos na Alemanha de então.

De fato, a crítica da ideologia também prosseguiu em um aspecto o esclarecimento não dialético do pensamento ontológico. Permaneceu prisioneira da idéia purista de que nas relações internas entre gênese e validade esconde-se o demônio, que deve ser exorcizado, para que a teoria, purificada de todas as aderências empíricas, pudesse mover-se em seu elemento próprio. A crítica que se tornou total não se desembaraçou dessa herança. Na intenção de um “último desvelamento”, que, em um empuxo, deve tirar o véu sobre a confusão entre razão e poder, revela-se mais ainda a pretensão purista, semelhante à pretensão da ontologia de separar categorialmente, de um só golpe, Ser e aparência. Mas, ambas as esferas estão tão entrelaçadas quanto na comunidade de comunicação dos pesquisadores o *context of discovery* e o *context of justification*, de tal modo que elas precisam ser separadas pelo pensamento que faz a *mediação* de maneira

28. SCHNÄDELBACH, H. “Über historische Aufklärung” (O esclarecimento histórico). In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie (Revista Geral de Filosofia)*, 1979, pp. 17 ss.

29. Cf. minha *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria da ação comunicativa)*, 2 vols., Frankfurt am Main, 1981.

procedural, o que significa: sempre de novo. Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação *se entrelaçam* continuamente, mesmo quando os participantes do discurso *têm de assumir* que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento. Mas sabem, ou poderiam saber, que também essa idealização só é necessária uma vez que as convicções se formam e se mantêm em um *medium* que não é “puro”, não da maneira como as idéias platônicas prescindem do mundo dos fenômenos. Somente um discurso que admita isso poderá desfazer o feitiço do pensamento mítico, sem pôr a perder a luz dos potenciais semânticos conservados no mito.

CAPÍTULO VI A CORROSÃO DO RACIONALISMO OCIDENTAL PELA CRÍTICA DA METAFÍSICA: HEIDEGGER

I

Se Horkheimer e Adorno ainda lutam com Nietzsche, Heidegger e Bataille reúnem-se sob sua bandeira para o último combate. Com base nas lições sobre Nietzsche dos anos 30 e começo dos 40, gostaria de perseguir, de início, o modo como Heidegger assimila progressivamente o messianismo dionisiaco a um empreendimento cuja meta é ultrapassar o limiar do pensamento pós-moderno pela via de uma superação da metafísica internamente aplicada. Heidegger chega, por esse caminho, a uma filosofia primeira temporalizada. Quero caracterizar o que entendo por isso, mediante quatro operações efetuadas por Heidegger em sua discussão com Nietzsche.

1) Em primeiro lugar, Heidegger recoloca a filosofia na posição dominante da qual havia sido expulsa pela crítica dos jovens hegelianos. Naquela ocasião, a dessublimação do espírito fora executada ainda nos próprios conceitos hegelianos – como uma reabilitação do exterior ante o interior, do material ante o espiritual, do ser ante a consciência, do

objetivo ante o subjetivo, do sensível ante o entendimento e da empiria ante a reflexão. Dessa crítica ao idealismo resultará uma destituição do poder da filosofia, não apenas em face do curso específico da ciência, da moral e da arte, mas também em face do direito de independência do mundo político-social. Em reação a essa tendência, Heidegger restitui à filosofia a plenitude do poder perdido. Segundo sua concepção, os destinos históricos de uma cultura ou sociedade são determinados, em seus respectivos sentidos, por uma pré-compreensão coletivamente vinculante de tudo o que pode acontecer no mundo. Essa pré-compreensão ontológica depende de conceitos básicos formadores do horizonte que, em certa medida, prejulgam o sentido do ente: “Como quer que o ente seja interpretado, quer como espírito no sentido do espiritualismo, quer como matéria e força no sentido do materialismo, quer como devir e vida, quer como vontade, como substância ou sujeito, quer como *energeia*, quer como eterno retorno do idêntico, em todos os casos o ente aparece como ente à luz do Ser.”¹

No Ocidente, a metafísica é o lugar em que essa pré-compreensão se articula de modo mais claro. As mudanças da compreensão do Ser em cada época espelham-se na história da metafísica. Já em Hegel a história da filosofia se tornara a chave para a filosofia da história. Para Heidegger, a história da metafísica conserva uma posição semelhante; com ela o filósofo se apodera das fontes de onde cada época recebe sua própria luz segundo o destino.

2) Essa ótica idealista tem conseqüências para a crítica de Heidegger à modernidade. No início dos anos 40, ao mesmo tempo em que Horkheimer e Adorno, na Califórnia, es-

1. Introdução à “Was ist Metaphysik” (O que é metafísica). In: HEIDEGGER, 1967, pp. 361-2.

crevem aqueles fragmentos desesperados, mais tarde publicados com o nome de *Dialética do esclarecimento*, Heidegger vê nos fenômenos políticos e militares do totalitarismo “a consumação do domínio mundial da Europa dos tempos modernos”. Fala da “luta pelo domínio do mundo”, da “luta pela exploração ilimitada do mundo como fonte de matéria-prima e da luta pela utilização sem ilusões do material humano a serviço da potenciação incondicionada da ‘vontade de poder’”.² Em um tom não inteiramente isento de admiração, Heidegger caracteriza o super-homem (*Übermensch*) segundo o tipo ideal de um agente da SA: “O super-homem é o pulsar daquela humanidade que, pela primeira vez, se quer como tal e se bate por esse pulsar... Esse pulsar humano põe dentro da totalidade sem sentido a vontade de poder como o ‘sentido do mundo’. O último período do niilismo europeu é a ‘catástrofe’ no sentido da mudança de direção confirmadora.”³ Heidegger vê a essência totalitária da sua época caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza de abrangência global, de estratégia bélica e de criação de raças. Nelas expressa-se a absolutização da racionalidade com respeito a fins própria do “cálculo metódico de toda ação e planejamento”. Porém essa racionalidade funda-se, por sua vez, na compreensão especificamente moderna do Ser, radicalizada desde Descartes até Nietzsche: “A época que chamamos moderna... define-se pelo fato de que o homem tornou-se meio e medida do ente. O homem é aquilo que subjaz a todo ente, isto é, na época moderna, a toda objetivação e ao que se representa, o *subjectum*.”⁴ A originalidade de Heidegger consiste em classificar a dominação

2. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 333.

3. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 313.

4. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 61.

moderna do sujeito de acordo com uma história da metafísica. Descartes encontra-se, por assim dizer, a meio caminho entre Protágoras e Nietzsche. Compreende a subjetividade da consciência de si como o fundamento absolutamente seguro do representar; assim, o ente em sua totalidade transforma-se no mundo subjetivo de objetos representados, e a verdade em certeza subjetiva⁵.

Com essa crítica do subjetivismo moderno, Heidegger retoma um motivo que, desde Hegel, pertence ao acervo temático do discurso da modernidade. Mais interessante do que a guinada ontológica que Heidegger confere ao tema é a maneira inequívoca com a qual conduz o processo contra a razão centrada no sujeito. Heidegger pouco considera aquela diferença entre razão e entendimento, a partir da qual Hegel queria ainda desenvolver a dialética do esclarecimento. Não é mais capaz de extrair da consciência de si, além do seu lado autoritário, um lado reconciliador. É o próprio Heidegger, e não o esclarecimento limitado, que nivela a razão ao entendimento. A mesma compreensão do Ser que incita a modernidade à expansão ilimitada do seu poder de controle sobre os processos objetivados da natureza e da sociedade, obriga, no entanto, a subjetividade solta a estabelecer vínculos que sirvam de garantia ao seu procedimento imperativo. Sendo assim, os próprios vínculos normativos criados permanecem ídolos ociosos. Desse ponto de vista, Heidegger pode destruir a razão moderna de maneira tão profunda, que não faz mais distinção entre os conteúdos universalistas do humanismo, do esclarecimento e do próprio positivismo, por um lado, e das idéias particularistas de auto-afirmação do racismo e do nacionalismo ou das tipologias retrógradas ao estilo de Spengler e Jünger, por outro⁶. Tanto faz se as

5. HEIDEGGER, 1961, vol. II, pp. 141 ss. e 195 ss.

6. HEIDEGGER, 1961, vol. II, pp. 145-6.

idéias modernas se apresentam 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 no auto-engrandecimento.

Contudo, a reconstrução crítica da história da metafísica não pode prescindir de critérios *próprios*. Ela os toma do conceito implicitamente normativo de “consumação” da metafísica.

3) A idéia de origem e fim da metafísica deve seu potencial crítico à circunstância de que Heidegger, não menos do que Nietzsche, move-se dentro da consciência moderna de tempo. Para ele, o início dos *tempos modernos* é caracterizado pelo corte de época produzido pela filosofia da consciência, iniciada com Descartes; e a radicalização de Nietzsche dessa compreensão do Ser marca o *tempo mais recente*, o qual determina a constelação do presente⁷. Esse, por sua vez, aparece como momento de crise; o presente encontra-se sob a pressão de decidir “se essa época terminal é o encerramento da história ocidental ou a contrapartida para um outro começo”⁸. Trata-se de decidir “se o Ocidente ainda se julga capaz de alcançar uma meta acerca de si e da história, ou se prefere afundar-se na manutenção e fomento dos interesses do comércio e da vida e contentar-se com a invocação do que ocorreu até agora, como se isso fosse o absoluto”⁹. A necessidade de um novo começo¹⁰ atrai o olhar para o redemoinho do futuro. O retorno às origens, à “proveniência essencial”, só é pensável segundo o modo do avançar no “futuro essencial”. Este futuro apresenta-se sob a categoria

7. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 149.

8. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 480.

9. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 579.

10. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 656.

do absolutamente novo: "A consumação de uma época... é a disposição, pela primeira vez incondicionada e de antemão completa, para o inesperado e para o que jamais se espera... o novo."¹¹ Contudo o messianismo de Nietzsche, que ainda deixava margem para que (como se diz na mística judaica) se "apressasse a salvação", transforma-se em Heidegger na expectativa apocalíptica da entrada catastrófica do novo. Ao mesmo tempo, Heidegger toma emprestado dos modelos românticos, de Hölderlin em particular, a figura de pensamento do deus ausente a fim de poder conceber o fim da metafísica como "consumação" e, com isso, como indício infalível de um "outro começo".

Assim como Nietzsche esperava outrora dar o salto do tigre, a partir da ópera wagneriana, no passado vindouro da antiga tragédia grega, Heidegger também gostaria de lançar-se de volta, a partir da metafísica nietzschiana da vontade de poder, às origens pré-socráticas da metafísica. No entanto, antes de poder descrever a história do Ocidente, entre os começos da metafísica e seu fim, como a noite da distância dos deuses, antes de poder descrever a consumação da metafísica como o regresso do deus foragido, Heidegger tem de estabelecer uma correspondência entre Dioniso e o objetivo da metafísica, a qual tem a ver com o Ser do ente. O semideus Dioniso oferecera-se tanto aos românticos como a Nietzsche como o deus ausente, que, por meio do seu "distanciamento extremo", dava a entender a uma modernidade abandonada pelos deuses o que lhe foi retirada em energias sociais de coesão no curso do seu próprio progresso. A idéia da diferença ontológica serve agora como ponte entre essa idéia de Dioniso e a questão fundamental da metafísica. Heidegger separa o Ser, que sempre fora com-

11. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 479.

preendido como o Ser do ente, do próprio ente. Visto que o Ser só pode atuar como portador do acontecer dionisiaco se se tornar em certa medida autônomo – como o horizonte histórico dentro do qual o ente aparece pela primeira vez. Somente o Ser que se distingue de modo hipostático do ente pode assumir o papel de Dioniso: "O ente é abandonado pelo próprio Ser. O abandono do Ser diz respeito ao ente em seu todo, não apenas ao ente daquela espécie de homem que representa o ente como tal, em cujo representar escapa-lhe o próprio Ser em sua verdade."¹²

Heidegger salienta incansavelmente a violência positiva dessa privação do Ser como um acontecer da recusa. "A ausência do Ser é o próprio Ser enquanto ausência."¹³ No total esquecimento do Ser por parte da modernidade não se sente sequer o caráter negativo do abandono do Ser. Isso explica a importância central de uma anamnese da história do Ser que agora se dá a conhecer como destruição do auto-esquecimento da metafísica¹⁴. Todo o esforço de Heidegger visa "fazer a experiência da ausência do não ocultamento do Ser enquanto chegada do próprio Ser e refletir sobre aquilo de que assim se fez experiência"¹⁵.

4) Contudo Heidegger não pode entender a destruição da história da metafísica como crítica desmascaradora, ou a superação da metafísica como um último ato de desvelamento. A auto-reflexão, que a desempenha, pertence ainda à época da subjetividade moderna. Portanto o pensamento que utiliza a diferença ontológica como fio condutor precisa reivindicar uma competência cognitiva *além* da auto-refle-

12. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 355.

13. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 353.

14. Heidegger fala da "destruição da história da ontologia" já em *Sein und Zeit (Ser e tempo)*. Tübingen, 1949, § 6.

15. HEIDEGGER, 1961, vol. II, p. 367.

xão, além do pensamento discursivo em geral. Nietzsche ainda podia reportar-se à idéia de “colocar a filosofia no terreno da arte”; Heidegger fica apenas no gesto que assegura que, para iniciados, “há um pensamento mais rigoroso do que o conceitual”¹⁶. O pensamento científico e a investigação empreendida metodicamente são objeto de uma desvalorização indiscriminada, visto que se movem dentro da compreensão do Ser que caracteriza a modernidade, traçada pela filosofia do sujeito. A própria filosofia persiste no círculo mágico do objetivismo, enquanto não renunciar à argumentação. Também ela precisa advertir-se de que “toda refutação no campo do pensamento essencial (é) insensata”¹⁷.

A fim de tornar plausível, mesmo que superficialmente, a necessidade de reivindicar um saber especial, isto é, um acesso privilegiado à verdade, Heidegger tem de nivelar de maneira surpreendente os diferentes desenvolvimentos das ciências e da filosofia *posteriores* a Hegel.

Na lição sobre Nietzsche, proferida em 1939, encontra-se um interessante capítulo, que traz o seguinte título: “Entendimento e cálculo”. Nele, Heidegger volta-se, como sempre, contra a abordagem monológica da filosofia da consciência. Ela parte do sujeito isolado, que, conhecendo e agindo, defronta um mundo objetivo de coisas e acontecimentos. O asseguramento da integridade do sujeito aparece como relação calculista com objetos perceptíveis e manipuláveis. Dentro desse modelo, é preciso aparecer também a dimensão anterior do entendimento dos sujeitos entre si sob a categoria do “poder contar com (outros) homens”¹⁸. Em vista disso, Heidegger acentua o sentido não estratégico do acordo al-

16. HEIDEGGER, 1967, p. 353.

17. HEIDEGGER, 1967, p. 333.

18. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 580.

cançado intersubjetivamente, sobre o qual se baseia na verdade “a relação com o outro, com a coisa e consigo mesmo”: “Entender-se a respeito de algo significa: pensar o *mesmo* sobre isso e, no caso de divergências de opiniões, estabelecer os aspectos em relação aos quais subsiste tanto acordo quanto conflito... Visto que o mal-entendido e a incompreensão são apenas variantes do entendimento, somente o entendimento pode fundar a aproximação desses mesmos homens em sua mesmidade e ipseidade” (*ibid.*, pp. 578-9). Nessa dimensão do entendimento recíproco encontram-se também os recursos para a sobrevivência de grupos sociais, entre outras, aquelas fontes de integração social que se esgotam na modernidade (*ibid.*, p. 579).

Estranhamente, Heidegger é da opinião que discernimentos *desse tipo* estão reservados à sua crítica da metafísica. Ignora o fato de que considerações muito semelhantes constituem o ponto de partida tanto da metodologia das ciências compreensivas do espírito e da sociedade quanto de influentes orientações filosóficas como o pragmatismo de Peirce e Mead e, mais tarde, também a filosofia da linguagem de Wittgenstein e Austin ou a hermenêutica filosófica de Gadamer. A filosofia do sujeito não é, de modo algum, aquele poder absolutamente reificante, que mantém preso todo pensamento discursivo, permitindo somente a evasão na imediatidade do recolhimento místico. Existem *outros* caminhos que conduzem para fora da filosofia do sujeito. Que Heidegger, apesar disso, não perceba na história da filosofia e das ciências depois de Hegel outra coisa que um soletrar monótono dos pre-juízos ontológicos da filosofia do sujeito, explica-se apenas pelo fato de, mesmo na recusa, ainda permanecer preso à problemática que lhe fora dada previamente pela filosofia do sujeito, sob a forma da fenomenologia de Husserl.

II

Hegel e Marx, na tentativa de superar a filosofia do sujeito, enredaram-se nos conceitos fundamentais dessa filosofia. Esta reprovação não se pode levantar contra Heidegger, mas uma objeção de gravidade semelhante. Heidegger livra-se tão pouco dos limites da problemática da consciência transcendental, que não pode rebentar a redoma conceitual básica da filosofia da consciência senão pela via da negação abstrata. Já na "Carta sobre o humanismo", que resume o resultado de uma interpretação de Nietzsche, desenvolvida ao longo de dez anos, Heidegger caracteriza o seu próprio procedimento mediante uma referência implícita a Husserl. Afirma nesse texto que pretende "conservar a base essencial do ver fenomenológico e, não obstante, abandonar a intenção de 'ciência' e 'investigação'"¹⁹.

Husserl entendia a redução transcendental como um procedimento que devia permitir aos fenomenólogos estabelecer um corte claro entre o mundo dos entes dados na atitude natural e a esfera da consciência pura e constitutiva, que somente doa o seu sentido ao ente. Heidegger ateu-se ao *intuicionismo* desse procedimento durante toda sua vida; em sua última filosofia o procedimento é desobrigado simplesmente da exigência metodológica e libera-se dos limites em direção a um privilegiado "estar-dentro (*Innestehen*) em meio à verdade do Ser". A *problemática* de Husserl também permanece decisiva para Heidegger, na medida em que este simplesmente remete para o ontológico a questão básica da teoria do conhecimento. Em ambos os casos, o olhar fenomenológico dirige-se ao mundo como correlato do sujeito cognoscente. Ao contrário de, por exemplo, Humboldt, Geor-

19. HEIDEGGER, 1967, p. 353.

ge Herbert Mead ou do último Wittgenstein, Heidegger não se livra da posição tradicional do comportamento teórico, do emprego constatativo da linguagem e da pretensão de validade da verdade proposicional. Também Heidegger acaba por ficar preso, de um modo negativo, ao *fundamentalismo* da filosofia da consciência. Na introdução a "O que é metafísica?", compara a filosofia a uma árvore que se ramifica nas ciências e se emancipa ela própria da raiz da metafísica. A propagada rememoração do Ser não questiona a abordagem fundamentalista: "não arranca, falando por imagens, a raiz da filosofia. Antes, cava-lhe a base e lava-lhe o solo"²⁰. Uma vez que Heidegger não contradiz as hierarquizações de uma filosofia ávida de autofundamentação, só pode enfrentar o fundamentalismo desenterrando uma camada ainda mais profunda e doravante instável. Nesse sentido, a idéia do destino do Ser permanece acorrentada àquilo que nega abstratamente. Heidegger ultrapassa o horizonte da filosofia da consciência somente para manter-se à sua sombra. Antes de destacar mais nitidamente, com base em *Ser e tempo*, essa posição dúbia, gostaria de indicar três conseqüências desagradáveis:

a) Desde o fim do século XVIII, o discurso da modernidade teve um único tema, ainda que sob títulos sempre renovados: o enfraquecimento das forças de coesão social, a privatização e a cisão, em suma: aquelas deformações de uma práxis cotidiana racionalizada de modo unilateral, que provocam a necessidade de um equivalente ao poder de unificação da religião. Uns depositam sua esperança no poder reflexivo da razão, ou, ao menos, em uma mitologia da razão; outros invocam a força mitopoética de uma arte que deveria constituir o centro da vida pública regenerada. O que

20. HEIDEGGER, 1967, p. 363.

Hegel havia chamado de necessidade da filosofia, transforma-se, de Schlegel até Nietzsche, em necessidade de uma nova mitologia mediante a crítica da razão. Porém Heidegger é o primeiro a volatilizar essa necessidade concreta, ontologizando-a e fundamentando-a em um Ser que escapa do ente. Com esse deslocamento, Heidegger torna irreconhecíveis tanto a proveniência daquela necessidade a partir das patologias de um mundo da vida racionalizado de modo ambíguo, quanto a arte decididamente subjetivista enquanto pano de fundo da experiência de uma crítica da razão radicalizada. Heidegger cifra as deformações palpáveis da práxis comunicativa cotidiana em um inapreensível destino do Ser, que compete aos filósofos. Ao mesmo tempo, corta a possibilidade de decifrá-las, pois desconsidera a deficitária práxis de entendimento recíproco do cotidiano como esquecimento do Ser, como vulgar, uma práxis voltada ao cálculo da sólida segurança do sujeito e nega qualquer interesse essencial à totalidade ética cindida do mundo da vida²¹.

b) Resulta como outra consequência da última filosofia de Heidegger que a crítica da modernidade torna-se independente das análises científicas. O “pensamento essencial” recusa todas as questões empíricas e normativas que podem ser lidadas com os meios da ciência social e da história, ou em geral ser tratadas na forma argumentativa. Tanto mais desimpedidos podem estender-se os discernimentos abstratos da essência no opaco horizonte de preconceitos da crítica burguesa da cultura. Os juízos críticos de Heidegger ao seu tempo, sobre o “se” (*Man*), sobre a ditadura da esfera pública e a impotência da esfera privada, sobre a tecnocracia e a civilização de massa carecem de qualquer originalidade, uma vez que pertencem ao repertório de opiniões

21. HEIDEGGER, 1961, vol. I, p. 580.

típicas da geração dos mandarins alemães²². Por certo, na escola heideggeriana foram feitas tentativas mais sérias de ajustar com mais precisão os conceitos ontológicos da técnica, do totalitário, do político em geral aos fins da análise do presente; mas justamente nesses esforços mostra-se a ironia de que o pensamento do Ser tanto mais cai na armadilha das atuais modas científicas, quanto mais acredita elevar-se acima da atividade científica.

c) Problemática, por fim, é a indeterminidade do destino, que Heidegger põe em perspectiva como resultado da superação da metafísica. Já que o Ser escapa ao acesso asseratório de enunciados descritivos, já que só pode ser circunscrito e “silenciado” em um discurso indireto, os destinos do Ser permanecem incompreensíveis. O discurso do Ser, desprovido de conteúdo do ponto de vista proposicional, tem, no entanto, o sentido ilocucionário de exigir a capitulação ao destino. Seu lado prático-político consiste no efeito perlocucionário da disposição à obediência, difusa quanto ao conteúdo, diante de uma autoridade aurática, porém indeterminada. A retórica do último Heidegger compensa o conteúdo proposicional que o próprio texto rejeita: ela harmoniza os destinatários no relacionamento com poderes pseudo-sacrais.

O homem é o “pastor do Ser”. Pensar é um fervoroso “deixar-se solicitar” (*Sichinanspruchnehmenlassen*). “Pertence” ao Ser. A rememoração do Ser está submetida à “leis próprias do destino”. O pensamento “zela” pelo destino do Ser. O humilde pastor é “convocado” pelo próprio Ser a salvaguardar a sua verdade. O Ser “concede” aos bem-aventu-

22. RINGER, F. K. *The Decline of the German Mandarins (O declínio dos mandarins alemães)*. Cambridge, Massachussets, 1969; a esse respeito cf. minha resenha in: HABERMAS, J. *Philosophisch-politische Profile (Perfis filosóficos e políticos)*. Frankfurt am Main, 1981, pp. 458 ss.

rados ascensão à graça e, à cólera, vazão para a desgraça. Estas são fórmulas conhecidas da “Carta sobre o humanismo”, repetidas desde então como estereótipos. A linguagem de *Ser e tempo* sugerira o decisionismo de uma resolução vazia; a última filosofia recomenda a submissão de uma disposição à sujeição igualmente vazia. É certo que a fórmula vazia do “pensamento rememorativo” também pode ser preenchida com outra síndrome de atitude, por exemplo, com a proposta anarquista de uma postura subversiva de recusa, que corresponde mais ao estado de espírito do momento do que a submissão cega ao mais elevado²³. Porém continua a irritar a arbitrariedade com que essa mesma figura de pensamento pode ser atualizada de acordo com o contexto histórico.

Caso se reflita sobre essas conseqüências, será permitido duvidar de que a última filosofia de Heidegger, que suplanta a crítica da metafísica de Nietzsche, escapa, de fato, do discurso da modernidade. Ela é tributária de uma volta

23. Reiner Schürmann vê o fim da metafísica no fato de que está encerrada a sucessão de épocas, nas quais a compreensão ontológica era determinada pelo domínio deste ou daquele princípio. A pós-modernidade encontra-se sob o signo do definimento de *toda* forma de interpretação do mundo unificadora, guiada por princípios; ela carrega os traços anarquistas de um mundo policêntrico que perde suas diferenciações, até então categoriais. Com a conhecida constelação de conhecimento e ação altera-se também o conceito de política. Schürmann identifica a mudança estrutural por meio das seguintes características: 1) Abolição da primazia da teleologia na ação; 2) Abolição da primazia da responsabilidade na legitimação da ação; 3) Mudança da ação como protesto depois do mundo administrado; 4) Desinteresse pelo futuro da humanidade; 5) A anarquia como essência do que é “factive”. Cf. SCHÜR-MANN, R. *Questioning the Foundation of Practical Philosophy (Questionamento da fundamentação da filosofia prática)*, Human Studies (Estudos humanos), vol. I, 1980, pp. 357 ss.; do mesmo autor, *Political Thinking in Heidegger (O pensamento político em Heidegger)*, *Social Research (Pesquisa social)*, vol. XLV, 1978, pp. 191 ss., e *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir (O princípio da anarquia. Heidegger e a questão da ação)*, Paris, 1982.

(*Kehre*) que deveria conduzir para fora do beco sem saída de *Ser e tempo*. A investigação, argumentativamente muito rigorosa, que o Heidegger filósofo realiza nessa obra, só pode ser entendida como beco sem saída se a situarmos em um outro contexto da história do pensamento, diferente daquele em que Heidegger retrospectivamente a coloca.

III

Heidegger acentuou repetidamente que teria levado a cabo a análise existencial do ser-aí já com o único objetivo de renovar a questão pelo sentido do Ser, soterrada desde os começos da metafísica. Quer tomar o lugar vulnerável em que a história da metafísica se dá a conhecer em seu sentido instituidor de unidade e em que, ao mesmo tempo, se consuma²⁴. Essa pretensão senhorial do último Heidegger esconde o contexto mais óbvio no qual, de fato, surgiu *Ser e tempo*. Não penso apenas no pós-idealismo do século XIX, mas especialmente naquela virada neo-ontológica, que se apoderou da filosofia alemã depois da Primeira Guerra Mundial, de Rickert até N. Hartmann, passando por Scheler. Considerada do ponto de vista da história da filosofia, não se trata, nessa era em que se desintegra o neokantismo, que fora então a única filosofia mundialmente reconhecida, de um regresso à ontologia pré-kantiana. Pelo contrário, as formas ontológicas de pensamento serviam para ampliar e “concretizar” a subjetividade transcendental além do domínio da cognição. Já o historicismo e a filosofia da vida haviam ex-

24. Deste ponto de vista W. Schulz define o “Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers” (O lugar de Martin Heidegger na história da filosofia). In: *Philosophie Rundschau (Panorama filosófico)*, 1953, pp. 65 ss. e 211 ss., reproduzido in: PÖGGELER, O. (org.), *Heidegger*. Colônia, 1969, pp. 95 ss.

plorado domínios de experiência cotidianos e extracotidianos de transmissão da tradição, da criatividade estética, da existência corporal, social e histórica, dotando-os de interesse filosófico – domínios de experiência que sobrecarregavam as capacidades constitutivas do eu transcendental e que, em todo caso, romperam o conceito clássico de sujeito transcendental. Dilthey, Bergson e Simmel haviam substituído as capacidades de produção da síntese transcendental pela produtividade da vida ou da consciência, obscura e de coloração vitalista; contudo, não haviam se desfeito ainda do modelo expressivista da filosofia da consciência. Também para eles, continuou decisiva a idéia de uma subjetividade que se exterioriza para fundir novamente essas objetivações na vivência²⁵. Heidegger retoma esses impulsos, porém reconhece a inadequação dos conceitos fundamentais da filosofia da consciência vindos à reboque. Encontra-se diante do problema de romper o conceito de subjetividade transcendental, que teve primazia desde Kant, sem nivelar a riqueza de diferenciações que a filosofia do sujeito havia elaborado pela última vez na fenomenologia de Husserl.

O próprio Heidegger menciona no § 10, onde faz referência a Husserl e Scheler, em que contexto de problemas surgiu *Ser e tempo*: “A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso, acentua-se o mesmo que Husserl sugere, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente do que é exigida para as coisas da natureza... Pertence à essência da pessoa existir apenas no exercício de atos intencionais... O ser psíquico não tem, portanto, nada a ver com o ser-pessoa. Atos são executados, a

25. SIMMEL, G. “Zur Philosophie der Kultur” (Filosofia da cultura). In: *Philosophische Kultur (Cultura filosófica)*. Berlim, 1983. Cf. também meu posfácio: “Simmel als Zeitdiagnostiker” (Simmel como diagnosticador de época), *ibid.*, pp. 243-53.

pessoa é executora de atos.”²⁶ Heidegger não se dá por satisfeito com essa abordagem e pergunta: “Mas qual é o sentido ontológico de ‘executar’, como se determina, de modo ontologicamente positivo, o modo de ser da pessoa?” Heidegger serve-se do vocabulário da virada neo-ontológica, a fim de levar mais longe a dissolução do conceito de subjetividade transcendental; mas, nessa radicalização, atém-se à atitude transcendental de um esclarecimento reflexivo das condições de possibilidade do ser-pessoa enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). De outro modo, a riqueza articulada das estruturas teria de afundar no redemoinho desdiferenciador da papa conceitual da filosofia da vida. A filosofia do sujeito deve ser superada pela conceitualidade igualmente precisa e sistemática, mas de *profundo alcance*, de uma ontologia existencial que procede transcendentalmente. Com esse intuito, Heidegger força de maneira original a junção de abordagens teóricas até então incompatíveis, e que agora anunciam uma fértil perspectiva de investigação com vistas a substituir sistematicamente os conceitos fundamentais da filosofia do sujeito.

No capítulo introdutório de *Ser e tempo*, Heidegger toma aquelas três imponentes decisões de estratégia conceitual que abrem o caminho para a ontologia fundamental. *Em primeiro lugar*, confere à problemática transcendental um sentido *ontológico*. As ciências positivas ocupam-se de questões ônticas, emitem enunciados sobre a natureza e a cultura, sobre algo no mundo. A análise das condições dessas formas ônticas de conhecimento, efetuada em atitude transcendental, clarifica a constituição categorial do domínio de objetos como regiões do ser. É nesse sentido que Heidegger entende primariamente a *Crítica da razão pura*, de Kant, não

26. HEIDEGGER, *Sein und Zeit (Ser e tempo)*. Tübingen, 1949, pp. 47-8.

como teoria do conhecimento, mas como “lógica objetiva *a priori* da região de ser que é a natureza” (p. 11). Essa coloração ontologizante da filosofia transcendental torna-se inteligível, se se considerar que as próprias ciências não se originam das operações cognitivas flutuantes, como afirmara o neokantismo, mas estão assentadas em contextos de vida concretos: “As ciências são modos de ser do ser-aí” (p. 13). Husserl chamara isso de fundação das ciências no mundo da vida. O sentido da constituição categorial do domínio de objetos científicos ou de regiões do Ser somente torna-se acessível, recuando-se à compreensão do Ser daqueles que, já em sua existência cotidiana, relacionam-se com o ente no mundo e que podem estilizar esse relacionamento ingênuo na forma de precisão da atividade científica. Pertence à existência situada histórica e corporalmente a compreensão bastante difusa de um mundo a partir de cujo horizonte é sempre interpretado também o sentido do ente, que depois pode ser objetivado pelas ciências. Deparamos com essa compreensão do Ser pré-ontológica, quando, em uma atitude transcendental, voltamos a perguntar pelo que se encontra *por trás* da constituição categorial do ente, trazida à luz pela filosofia transcendental, valendo-se do fio condutor das ciências. A análise da compreensão anterior do mundo abarca aquelas estruturas do mundo da vida ou do “ser-no-mundo”, que Heidegger chama de existenciais. Visto que tais estruturas estão previamente ordenadas em relação às categorias do ente em seu todo e às regiões do Ser em particular, a respeito das quais os cientistas comportam-se de modo objetivante, a analítica existencial do ser-no-mundo ganha o nome de uma ontologia fundamental. Somente esta torna transparentes os fundamentos, existenciais ou referentes ao mundo da vida, das ontologias regionais, elaboradas, por sua vez, em atitude transcendental.

Em um *segundo* passo, Heidegger confere ao método fenomenológico o sentido de uma *hermenêutica* ontológica. No sentido de Husserl, fenômeno é tudo o que se mostra por si como si mesmo. Ao traduzir evidente por “manifesto”, Heidegger alude a antônimos como oculto, velado e encoberto. Fenômenos só aparecem indiretamente. O que aparece é o ente, que justamente encobre o “como” do ser-dado desse ente. Os fenômenos escapam ao acesso direto, visto que, em seu aparecer ôntico, não se mostram exatamente como aquilo que são por si. A fenomenologia distingue-se das ciências por não ter nada a ver com uma espécie particular de fenômenos, mas com a explicação daquilo que se oculta em todos os fenômenos e que só por meio deles se anuncia. O domínio da fenomenologia é o Ser dissimulado pelo ente. Por isso, é necessário um especial esforço apofântico para presentificar os fenômenos. A intuição não serve mais como modelo para esse esforço, como em Husserl, mas sim a interpretação de um texto. Não é a presentificação intuitiva de essencialidades ideais que leva os fenômenos à autodoação, mas a compreensão hermenêutica de um complexo contexto de sentido que desvela o Ser. Com isso, Heidegger prepara um conceito apofântico de verdade e inverte o sentido metodológico da fenomenologia de intuir essências no seu contrário hermenêutico-existencial: no lugar da descrição do imediatamente intuído, apresenta-se a interpretação de um sentido que escapa a toda evidência.

Em um *último* passo, Heidegger associa a analítica do ser-aí, que procede ao mesmo tempo de modo transcendental e hermenêutico, a um motivo da *filosofia existencial*. O ser-aí humano entende-se a si mesmo a partir da possibilidade de ser ou não ele próprio. Ele encontra-se diante da alternativa inevitável da inautenticidade ou da autenticidade. É um tipo de ente cujo Ser “há de ser”. O ser-aí humano tem de apoderar-se do horizonte de suas possibilidades e

responsabilizar-se pela sua própria existência. Quem tenta evitar essa alternativa decidiu-se já por uma vida no modo do deixar-se-levar (*Dahintreibenlassen*) e da decadência. Esse motivo da responsabilidade pela própria salvação, levado ao extremo por Kierkegaard em termos existencialistas, traduz-se em Heidegger na fórmula do cuidado (*Sorge*) com a própria existência: “O ser-aí é um ente no qual o que está em jogo em seu ser é esse si-mesmo” (p. 191).

No que diz respeito ao conteúdo, Heidegger emprega agora este motivo da salvação secularizado, de tal modo que o cuidado com o próprio ser, agravado em angústia, fornece o fio condutor para a análise da constituição temporal da existência humana. Porém igualmente importante é o uso metodológico que Heidegger faz desse motivo. Não é apenas o filósofo que, na questão pelo sentido do Ser, se vê remetido à compreensão pré-ontológica que o homem, em sua existência histórico-corpórea, tem do mundo e do Ser; pelo contrário, trata-se de uma determinação dessa própria existência preocupar-se com seu Ser e assegurar-se hermeneuticamente das possibilidades existenciais do seu “poder-ser (*Seinkönnen*) mais autêntico”. Nesse sentido, o homem é originalmente uma essência ontológica, a quem a questão do Ser é existencialmente imposta. A analítica existencial brota do impulso mais profundo da própria *existência humana*. Heidegger chama isso de enraizamento ôntico da analítica existencial: “Quando a interpretação do sentido do Ser torna-se uma tarefa, o ser-aí não é apenas o ente que se questiona em primeiro lugar; ele é, além disso, o ente que, já em seu ser, se comporta segundo aquilo que é perguntado nessa questão. No entanto a questão do Ser não é, assim, outra coisa que a radicalização de uma tendência do ser que pertence essencialmente ao próprio ser-aí” (p. 15).

Essas três decisões de estratégia conceitual podem ser resumidas, dizendo-se que, em primeiro lugar, Heidegger une

a filosofia transcendental e a ontologia para identificar a analítica da existência como ontologia fundamental; que posteriormente reinterpreta a fenomenologia em hermenêutica ontológica para converter a ontologia fundamental em hermenêutica existencial; e que, finalmente, garante a hermenêutica existencial com motivos da filosofia da existência para, ainda assim, inserir o empreendimento da ontologia fundamental em contextos de interesses, depreciados de resto como meramente ônticos. Nesse único trecho, passa-se por cima da diferença ontológica e rompe-se a rigorosa distinção metodológica entre o universal dos existenciais, acessíveis transcendentemente, e o particular dos problemas da existência, cuja experiência se faz concretamente.

Por meio desse entrelaçamento, Heidegger parece ter conseguido retirar da relação sujeito-objeto o seu significado paradigmático. Com a guinada para a ontologia, rompe o primado da teoria do conhecimento, sem abandonar a problemática transcendental. Uma vez que o Ser do ente permanece internamente referido à compreensão do Ser, e o Ser só se impõe no horizonte do ser-aí humano, a ontologia fundamental não significa recair para trás da filosofia transcendental, mas, até mesmo, radicalizá-la. Todavia a guinada para a hermenêutica existencial põe fim, simultaneamente, à primazia metodológica da auto-reflexão, que ainda obrigara Husserl ao procedimento da redução transcendental. No lugar da auto-relação do sujeito cognoscente, ou seja, da consciência de si, apresenta-se a interpretação de uma compreensão pré-ontológica do Ser e, com isso, a explicação de contextos de sentido, nos quais já sempre se encontra a existência cotidiana. Por fim, Heidegger incorpora os motivos existencialistas de tal modo que o esclarecimento das estruturas do ser-no-mundo (que substituem as condições de objetividade da experiência) oferece-se, ao mesmo tempo, como resposta para a questão prática pela vida correta.

Um conceito enfático de manifestação da verdade funda a validade dos juízos na autenticidade de uma existência humana, relacionada com o ente antes de toda ciência.

Este conceito de verdade serve de fio condutor com o qual Heidegger introduz o conceito-chave da ontologia fundamental: o conceito de mundo. O mundo constitui o horizonte que abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo, escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente do seu ser. O mundo sempre antecede ao sujeito que, agindo ou conhecendo, relaciona-se com objetos. Não é o sujeito que estabelece relações com algo no mundo, mas é o mundo que, em primeiro lugar, institui o contexto a partir de cuja compreensão podemos deparar com o ente. Segundo essa compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes. O homem é aquele ente que pode ser encontrado não apenas no mundo; graças ao seu modo particular de ser no mundo, o homem está de tal modo entrelaçado com os processos da abertura do mundo formadores de contexto, doadores de espaço e temporalizadores, que Heidegger caracteriza sua existência como ser-aí, o qual "deixa ser" todo ente, na medida em que se relaciona com ele. O aí (*Da*) do ser-aí (*Da-sein*) é o lugar em que se abre a clareira do Ser.

É óbvio o ganho, em termos de estratégia conceitual, diante da filosofia do sujeito: o conhecimento e a ação não precisam mais ser concebidos como uma relação sujeito-objeto. "O conhecer nem cria, em primeiro lugar, um *commercium* do sujeito com um mundo (de objetos representáveis ou manipuláveis) nem surge de uma influência do mundo sobre um sujeito. Conhecer é um modo do ser-aí, fundado no ser-no-mundo" (pp. 62-3). Os atos de conhecimento e ação, executados em uma atitude objetivante, em vez de derivarem do sujeito que, conhecendo ou agindo, enfrenta o mun-

do objetivo como totalidade de estado de coisas existentes, podem ser compreendidos agora como derivados dos modos subjacentes do estar-dentro de um mundo da vida, de um mundo entendido intuitivamente como contexto e pano de fundo. Heidegger caracteriza esses modos do ser-em (*In- Sein*) do mundo da vida considerando sua estrutura temporal como tantos outros modos do cuidar, do trazer consigo o cuidado com algo; cita, como exemplos, "o ter a ver com algo, o produzir algo, cultivar algo e tratar de algo, abandonar algo e desistir de algo, empreender, cumprir, indagar, questionar, observar, discutir, dispor etc." (pp. 56-7).

A análise desse conceito de mundo encontra-se na parte central da primeira seção de *Ser e tempo*. Do ponto de vista do manejo, do relacionamento não objetivante e prático para a vida com os componentes físicos do mundo da vida, Heidegger explicita um conceito de mundo, correlato ao do pragmatismo, enquanto contexto de circunstâncias. Este é generalizado, então, para além do domínio do disponível e interpretado como contexto de remissões. Somente com base em uma atitude de distância a natureza é desligada do horizonte do mundo da vida e objetivada. Somente essa desmundanização de uma região do ente enquanto região do meramente representado deixa surgir um mundo objetivo de objetos e acontecimentos, com o qual um sujeito, no sentido da filosofia da consciência, pode relacionar-se mediante o conhecimento e a ação.

IV

Não necessito aprofundar essas análises (§§ 14-24), uma vez que não vão além do que foi alcançado no pragmatismo, de Peirce até Mead e Dewey. Original é o uso que Heidegger faz desse conceito de mundo para uma crítica da

filosofia da consciência. Mas esse empreendimento logo é interrompido. Isso se mostra na “questão pelo quem do ser-ai (*Wer des Daseins*)” (§ 25), que, de início, Heidegger responde afirmando que o ser-ai é o ente que eu mesmo sou sempre: “O quem se responde a partir do eu mesmo, do sujeito, do si. O quem é o que se mantém idêntico na mudança de comportamentos e vivências e, ao mesmo tempo, relaciona-se com essa diversidade” (p. 114). Naturalmente, essa resposta reconduziria, sem rodeios, à filosofia do sujeito. Devido a isso, Heidegger estende sua análise do mundo dos utensílios, que da perspectiva do ator solitário que maneja objetos apresentava-se como contexto de circunstâncias, até o mundo das relações sociais entre vários atores: “A clarificação do ser-no-mundo mostrou que... jamais é dado um mero sujeito sem mundo. E, assim, tampouco é dado, de início, um eu isolado, sem os outros” (p. 116). Heidegger amplia a sua análise do mundo a partir do ângulo das relações intersubjetivas que o eu contrai com os outros.

Como veremos em outro contexto, a mudança de perspectiva da atividade solitária com respeito a fins para a interação social permite, de fato, explicações sobre aqueles processos de entendimento recíproco – e não apenas de compreensão – que mantêm presente o mundo como pano de fundo de mundos da vida compartilhados intersubjetivamente. Na linguagem empregada para a comunicação é possível reconhecer as estruturas que esclarecem como o mundo da vida, ele próprio desprovido de sujeito, reproduz-se por meio dos sujeitos e de sua ação orientada ao entendimento. Com isso se resolveria a questão pelo “quem” do ser-ai, que Heidegger, no entanto, reconduz de novo a um sujeito que constitui o mundo do ser-no-mundo pelo projeto autêntico de suas possibilidades de ser-ai. O mundo da vida, no qual a existência humana está inserida, não é de modo algum produzido pelos esforços existenciais de um ser-ai, que ocupa

de maneira sub-reptícia o lugar da subjetividade transcendental. Ele está suspenso, por assim dizer, nas estruturas da intersubjetividade lingüística e conserva-se com o auxílio do mesmo *medium* em que sujeitos capazes de falar e agir se entendem sobre algo no mundo.

No entanto, Heidegger não recorre à via de uma tal resposta baseada na teoria da comunicação. Deprecia de antemão as estruturas do pano de fundo do mundo da vida, que ultrapassam o ser-ai isolado, como estruturas de uma existência ordinária do cotidiano, isto é, do ser-ai inautêntico. O ser-ai-com (*Mit-Dasein*) dos outros aparece certamente, em primeira instância, como traço constitutivo do ser-no-mundo. Porém, a anterioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter do meu-sempre (*Je-meinigkeit*) do ser-ai escapa à conceitualidade que permanece presa ao solipsismo da fenomenologia husserliana. Nesta, não é possível acomodar a idéia de que os sujeitos são simultaneamente indivíduos e socializados. Em *Ser e tempo* Heidegger constrói a intersubjetividade de modo não diferente do de Husserl nas *Meditações cartesianas*. O ser-ai, que apresenta o caráter do meu-sempre, constitui o ser-com, assim como o eu transcendental constitui a intersubjetividade do mundo compartilhado por mim e pelos outros. Por isso, Heidegger não pode tornar frutífera a análise do “ser-com” para a questão de saber como o próprio mundo se constitui e se conserva. Ele só se ocupa com o tema da linguagem após ter dirigido sua análise a uma outra direção (§ 34).

A práxis comunicativa do cotidiano deve apenas possibilitar um ser-si-mesmo (*Selbstsein*) no modo da “dominação dos outros”: “O si mesmo pertence aos outros e reforça seu poder... O ‘quem’ não é este nem aquele, não é o si mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o ‘se’” (p. 126). O “se” serve agora como fundo diante do qual a existência kierkegaardiana do homem carente de sal-

vação, isolada radicalmente em face da morte, pode ser identificada na sua autenticidade como o “quem” do ser-aí. Apenas enquanto “meu sempre”, o poder-ser é livre para a autenticidade ou para a inautenticidade. No entanto, diferentemente de Kierkegaard, Heidegger não quer mais pensar o todo do ser-aí finito “ontoteologicamente” a partir de uma referência autorizadora a um ente supremo ou ao ente em seu todo, mas somente a partir de si mesmo – isto é, como auto-afirmação sem base e, portanto, paradoxal. W. Schulz caracteriza com razão a autocompreensão de *Ser e tempo* como o nihilismo heróico de uma auto-afirmação na impotência e na finitude do ser-aí²⁷.

Embora Heidegger destrua, em um primeiro passo, a filosofia do sujeito em favor de um contexto de remissões que possibilita relações sujeito-objeto, em um segundo, recai na pressão conceitual da filosofia do sujeito, quando se trata de tornar concebível, a partir de si mesmo, o mundo como processo de um acontecer universal. O ser-aí concebido em termos solipsistas ocupa, por sua vez, o lugar da subjetividade transcendental. Na realidade, esta não aparece mais como proto-eu (*Ur-Ich*) onipotente, mas como “proto-ação da existência humana, na qual todo existir necessita enraizar-se no meio do ente”²⁸. Ao ser-aí é exigida a autoria pelo projetar do mundo. O autêntico poder-ser-inteiro (*Ganzsein-können*) do ser-aí ou aquela liberdade cujas estruturas temporais Heidegger persegue na segunda seção de *Ser e tempo* efetua-se na abertura transcendente do ente: “A ipseidade do si, que subjaz a toda espontaneidade, reside na transcendência. O deixar-fazer do mundo, que projeta e lança além,

27. “Über den philosophiegeschichtlichen Ort” (Sobre o lugar na história da filosofia), *id.*, p. 115.

28. HEIDEGGER, M. *Vom Wesen des Grundes* (Da essência do fundamento). Frankfurt am Main, 1949, p. 37.

é a liberdade” (p. 41). A exigência clássica da filosofia primeira pela autofundamentação e pela fundamentação última não é recusada, mas respondida no sentido de um estado de ação (*Tathandlung*) fichtiano, modificado pelo projeto do mundo. O ser-aí funda-se a partir de si mesmo: “O ser-aí institui o mundo apenas enquanto se funda no meio do ente” (p. 43). Heidegger concebe o mundo como processo, mais uma vez, a partir da subjetividade da vontade de auto-afirmar. É o que demonstram os dois escritos que se seguem imediatamente a *Ser e tempo*: *O que é metafísica e Da essência do fundamento*.

É fácil ver por que a ontologia fundamental teve de enfiar-se no beco sem saída da filosofia do sujeito, para fora da qual deveria conduzir. A guinada transcendental da ontologia incorre nos mesmos erros que atribuía à teoria clássica do conhecimento. Ora, se à questão do Ser ou à questão do conhecimento é concedido um primado, em ambos os casos a relação cognitiva com o mundo e o discurso constata-tivo, teoria e verdade dos enunciados são considerados como os autênticos monopólios humanos que precisam de explicação. Essa primazia ontológica/epistemológica do ente, enquanto cognoscível, nivela a complexidade das relações com o mundo, assentadas na diversidade das forças ilocucionárias das linguagens naturais, em favor de uma relação privilegiada com o mundo objetivo. Essa relação continua igualmente determinante para a práxis: a execução monológica de propósitos, isto é, a atividade com respeito a fins, é considerada como forma primária da ação²⁹. Ainda que conce-

29. Aliás, isso se mostra também na forma das proposições com a ajuda das quais Tugendhat se propõe uma reconstrução semântica do conteúdo da segunda seção de *Ser e tempo*. Cf. TUGENDHAT, E. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Consciência de si e autodeterminação). Frankfurt am Main, 1979, lições 8-10.

bido como derivado dos contextos de circunstâncias, o mundo objetivo continua sendo, sob a rubrica do ente em seu todo, ponto de referência também para a ontologia fundamental. A analítica do ser-aí segue a arquitetônica da fenomenologia husserliana, à medida que concebe o comportar-se para com o ente segundo o modelo da relação do conhecimento — assim como a fenomenologia analisa todos os atos intencionais segundo o padrão da percepção das qualidades elementares dos objetos. Surge necessariamente nessa arquitetura um lugar para o sujeito que constitui os domínios de objetos pela via das condições transcendentais do conhecimento. Heidegger preenche esse lugar com uma instância que se torna produtiva de um outro modo, a saber, pela criação de sentido que abre o mundo. Assim como Kant e Husserl separam o transcendental do empírico, assim Heidegger distingue o ontológico do ôntico, ou o existencial do existenciário.

Heidegger percebe o fracasso de sua tentativa de romper o círculo mágico da filosofia do sujeito; mas não percebe que esse fracasso é uma conseqüência daquela questão do Ser que só se pode pôr no horizonte de uma filosofia primeira, ainda que em guinada transcendental. A saída que se lhe oferece é uma operação que, com bastante freqüência, repreendeu na “inversão nietzschiana do platonismo”: coloca a filosofia primeira de cabeça para baixo, sem se livrar de sua problemática.

Já tomamos conhecimento da retórica na qual se anuncia a volta (*Kehre*). O homem não é mais o guardador de lugar do nada, mas o guardião do Ser; o ser-mantido-para-fora (*Hinausgehaltensein*) na angústia cede à alegria e ao agradecimento pela benevolência do Ser, a teimosia do destino cede à submissão ao destino do Ser, a auto-afirmação ao devotamento. A mudança de posição pode ser descrita sob três aspectos: a) Heidegger renuncia à pretensão, atri-

buída então à metafísica, de *autofundamentação* e *fundamentação última*. O fundamento, que a ontologia fundamental antes devia estabelecer na forma de uma análise da constituição do ser-aí, implementada transcendentemente, perde seu significado em favor de um acontecer contingente, ao qual é entregue o ser-aí. O acontecer do Ser pode ser apenas experimentado com devoção e exposto em narrativas, não podendo ser alcançado nem explicado com argumentos. b) Heidegger rejeita o conceito de liberdade da ontologia existencial. O ser-aí não é mais considerado como o autor dos projetos do mundo, à luz dos quais o ente se mostra e se retira de uma só vez; ao contrário, a *produtividade* da criação de sentido que abre o mundo passa para o Ser mesmo. O ser-aí submete-se à autoridade do sentido incontável do Ser e despoja-se da vontade de auto-afirmação, suspeita de subjetividade. c) Heidegger nega, enfim, o fundamentalismo do pensamento que se baseia em um primeiro (*ein Erstes*), tanto faz se se apresenta nas formas tradicionais da metafísica ou nas da filosofia transcendental, de Kant até Husserl. No entanto, essa recusa não se refere à *hierarquia de níveis do conhecimento*, que se assentam sobre um fundamento que não pode ser ultrapassado, mas apenas ao caráter dessa origem, removido do tempo. Heidegger temporaliza os começos que mantêm inteiramente a soberania de “um primeiro” na forma de um destino imemorial. A temporalidade do ser-aí é agora apenas a coroa de um destino do Ser que se produz a si mesmo. Temporalizado é o primeiro da filosofia primeira. Isso se revela na natureza não dialética do Ser: o sagrado, na qualidade do qual o Ser há de ser expresso na palavra do poeta, é considerado, tal como na metafísica, como o absolutamente imediato.

Uma conseqüência desse fundamentalismo invertido é a reinterpretção do propósito que Heidegger anunciara para a segunda parte de *Ser e tempo*, que acabou não sendo escrita.

Segundo a autocompreensão de *Ser e tempo*, para uma destruição fenomenológica da história da ontologia deviam estar reservadas as tarefas de revolver as tradições endurecidas e despertar a consciência dos contemporâneos para as experiências soterradas da antiga ontologia. Não foi de outro modo que Aristóteles ou Hegel se comportaram em relação à história da filosofia, tomada como pré-história de seus sistemas. Após a “volta”, essa tarefa, de início *pensada em termos propedêuticos*, fecha-se com um significado claramente *histórico-universal*, pois a história da metafísica – e da palavra poética decifrada sobre seu pano de fundo – avança para o único *medium* palpável dos destinos do próprio Ser. Sob esse aspecto, Heidegger retoma as considerações da crítica de Nietzsche à metafísica para incluí-lo na história da metafísica como o seu ambíguo consumidor, assumindo a herança de seu messianismo dionisiaco.

Contudo Heidegger não poderia dar à crítica radical da razão de Nietzsche a nova função de destruir a história da ontologia, nem projetar apocalipticamente sobre o Ser o messianismo dionisiaco de Nietzsche, se a historização do Ser também não estivesse acompanhada de uma *erradicação da verdade proposicional* e de uma invalidação do pensamento discursivo. Apenas por essa base a crítica da razão, calcada na história do Ser, pode, apesar de sua radicalidade, dar a impressão de que escapa aos paradoxos de toda crítica auto-referencial da razão. Reserva a rubrica de verdade para um suposto acontecer da verdade, que não tem vínculos com uma pretensão de validade que transcende os limites do espaço e do tempo. As verdades da filosofia primeira temporalizada, apresentadas no plural, são em cada caso provinciais e, no entanto, totais; assemelham-se tanto mais às manifestações imperativas de um poder sacral guarnecido com a aura da verdade. Sobre o conceito de verdade apofântico desenvolvido em *Ser e tempo* (§ 44), E. Tugendhat já demons-

trou como Heidegger “passa justamente por cima do problema da verdade ao converter o termo ‘verdade’ em um conceito fundamental”³⁰. Aqui já se levanta acima de toda instância crítica o projeto do mundo que abre sentidos, inscrito (como em Humboldt) na totalidade de uma imagem lingüística do mundo ou (como em Wittgenstein) na gramática de um jogo de linguagem. A força luminosa da linguagem que abre o mundo é hipostasiada. Não necessita mais confirmar se pode iluminar de fato o ente no mundo. Heidegger parte da consideração de que o ente se deixa abrir em seu Ser, sem resistência e da mesma maneira, qualquer que seja o acesso. Desconhece que o horizonte da compreensão do sentido, horizonte que apresenta o ente, não antecede a questão da verdade, mas está, por sua vez, subordinado a ela³¹.

Decerto, com o sistema de regras de uma linguagem alteram-se também as condições de validade das proposições lingüisticamente formuladas. Mas, saber se as condições de validade são de fato cumpridas até o ponto em que proposições também possam funcionar não depende daquela força da linguagem que abre o mundo, mas do sucesso intramundano da práxis que a linguagem possibilita. No entanto o Heidegger de *Ser e tempo* era ainda fenomenólogo o suficiente para repelir a noção de que sua hermenêutica existencial, levada a cabo argumentativamente, estaria separada de todas as pretensões de fundamentação. Essa noção era interdita já pela idéia, fortemente carregada em sentido normativo, do autêntico poder-ser, que associava com

30. TUGENDHAT, E. “Heideggers Idee von Wahrheit” (A idéia de verdade em Heidegger). In: O. Pöggeler, 1969, p. 296; *id.*, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (O conceito de verdade em Husserl e Heidegger). Berlin, 1967.

31. Cf. o excurso ao capítulo XI sobre Castoriadis.

uma interpretação existencial da consciência individual (§§ 54-60).

Mesmo essa instância de controle de uma resolução certamente duvidosa, visto que vazia, convencional e decisionista, é anulada pela “volta”. A dimensão da inocutabilidade, que precede a verdade proposicional, passa do projeto consciencioso do indivíduo, que cuida de sua existência, para um destino do Ser, anônimo, que exige submissão, que é contingente e que prejudica o curso da história concreta. O âmago da volta consiste no fato de que Heidegger dota enganosamente com o atributo do acontecer da verdade a instância meta-histórica de um poder originário fluidificado no tempo.

V

Esse passo carece tanto de plausibilidade, que não pode ser suficientemente explicado a partir dos motivos *internos* nomeados até o momento. Suponho que Heidegger só podia encontrar a via para a filosofia primeira temporalizada da última fase por meio de sua breve identificação com o movimento do nacional-socialismo, ao qual atestou, ainda em 1935, íntima verdade e grandeza.

“A profissão de fé em favor de Hitler e do Estado nacional-socialista” (com esse título difundiu-se o pequeno discurso de Heidegger na manifestação eleitoral da ciência alemã, ocorrida no dia 11 de novembro de 1933, em Leipzig) não desafia o julgamento da geração posterior, que não pode saber se não teria cometido o mesmo erro em situação parecida. Irritante é apenas a má vontade e a incapacidade do filósofo de admitir, após o fim do regime nazista, ao menos com uma *única* frase o seu erro político cheio de consequências. Em vez disso, Heidegger presta homenagem à máxima de que os culpados não foram os criminosos, mas

as próprias vítimas: “Certamente, é sempre temeroso quando os homens censuram os outros e lhes imputam a culpa. Mas se se procuram culpados e mede-se-lhes a culpa, então não há também uma culpa pela omissão essencial? Aqueles que, naquele momento, já eram profeticamente tão dotados que podiam prever tudo o que veio a ocorrer depois – tão sábio eu não era –, por que esperaram quase dez anos para tomar medidas contra a desgraça? Por que em 1933 aqueles que pensavam sabê-lo não se puseram a caminho para conduzir tudo para o bem, e de forma radical?”³² Irritante é apenas o recalçamento da culpa de um homem que, quando tudo já havia passado, escreve sua defesa para justificar ainda a opção pelo fascismo a partir das intrigas mesquinhas da universidade, assumindo a perspectiva de um criado de quarto. Assim como Heidegger imputa sua posse da reitoria e as querelas que imediatamente se lhe seguiram ao “estado metafísico da essência da ciência” (*ibid.*, p. 39), assim separa de si mesmo, enquanto pessoa empírica, suas ações e declarações, atribuindo-as a um destino que não pode ser considerado responsável. Dessa perspectiva examinou igualmente sua própria evolução teórica; ele também não entendeu a conhecida “volta” como resultado de um empenho intelectual para solucionar problemas, de um processo de investigação, mas sempre como o acontecimento objetivo de uma superação da metafísica anônima, encenada pelo próprio Ser. Até aqui reconstruí a passagem da ontologia fundamental para o pensamento devotado ao Ser como uma escapatória,

32. O manuscrito de M. Heidegger do ano de 1945 foi publicado, pela primeira vez, em 1983 por seu filho: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 (A auto-afirmação da universidade alemã. A reitoria em 1933/34)*. Frankfurt am Main, 1983, p. 26. Em relação a essa publicação, M. Schreiber informa no *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, de 20 julho de 1984, sobre os “Novos detalhes de uma futura biografia de Heidegger”, que resultaram das recentes pesquisas de Hugo Ott, historiador de Freiburg.

motivada internamente, ao beco sem saída da filosofia do sujeito, isto é, como uma *solução de problema*; contra isso, Heidegger contestaria enfaticamente. Quero mostrar que há um pouco de verdade nesse protesto. Certamente, a volta é o resultado da experiência com o nacional-socialismo, logo, da experiência com um acontecimento histórico que, de certa forma, *aconteceu* a Heidegger. Só esse momento de verdade da autocompreensão metafisicamente transfigurada pode tornar plausível aquilo que permanecera incompreensível do ponto de vista interno de uma evolução teórica conduzida por problemas: como Heidegger pôde entender a história do Ser como acontecer da verdade e mantê-la imune ao puro historicismo das imagens do mundo ou das interpretações do mundo próprias de determinadas épocas. Interessa-me, portanto, a questão de saber como o fascismo interferiu na própria evolução teórica de Heidegger.

Até 1933, Heidegger sentiu que a posição elaborada em *Ser e tempo* e elucidada várias vezes nos anos seguintes era tão pouco problemática que, após a tomada do poder, fez precisamente um uso original das implicações, para a filosofia do sujeito, do ser-aí que se afirma em sua finitude – no entanto um uso que desloca consideravelmente as conotações e o sentido original da analítica existencial. Em 1933, Heidegger preencheu com um conteúdo novo os conceitos da ontologia fundamental, que se mantinham inalterados. Até esse momento, utilizara inequivocamente o “ser-aí” para designar o indivíduo existencialmente isolado no avanço para a morte; agora, substitui esse “meu-sempre” do ser-aí pelo ser-aí coletivo do povo que apresenta o “nosso-sempre” e existe segundo o destino³³. Todos os existenciais continuam

33. Sobre isso já me chamara a atenção Oskar Becker em meus tempos de estudante. Agradeço a Victor Farias por permitir minha consulta à sua pesquisa, ainda inédita, sobre a fase nacional-revolucionária de Heidegger.

os mesmos e, no entanto, mudam, com um só golpe, não apenas seu horizonte expressivo de significado, mas também o seu sentido. As conotações que devem à sua proveniência cristã, em especial a Kierkegaard, transformam-se à luz de um novo paganismo que grassava naquela época³⁴. Pode-se acompanhar a obscena mudança de cor semântica por meio das citações conhecidas desde há muito. Em uma convocação eleitoral, o reitor Heidegger escreve, em 10 de novembro de 1933, no jornal dos estudantes de Freiburg: “O povo alemão foi convocado pelo *Führer* a votar. Mas o *Führer* não pede nada ao povo. Ao contrário, dá ao povo a possibilidade imediata da mais suprema e livre decisão: a de optar – todo o povo – se quer ou não o seu próprio ser-aí. Essa eleição é simplesmente incomparável a todos os processos eleitorais anteriores. A singularidade dessa eleição reside... na real grandeza da decisão que será realizada nelas... Essa última decisão toca os limites máximos do ser-aí de nosso povo. A eleição que o povo alemão realiza agora é por si só o acontecimento e – independentemente do resultado – o testemunho mais forte da nova realidade alemã do Estado nacional-socialista. Nossa vontade de auto-responsabilidade nacionalista quer que todo o povo encontre a grandeza e a verdade de sua determinação... Há apenas uma única vontade de pleno ser-aí do Estado. O *Führer* despertou essa vontade no povo inteiro e soldou-a em uma única decisão.”³⁵ Enquanto antes

34. A propósito, isso combina bem com a reação de Heidegger à readmissão de uma associação de estudantes católicos. Em uma carta ao *Reichsführer* da associação estudantil fala de uma “vitória pública do catolicismo”. E alerta: “Não se conhece ainda a tática católica. Um dia nos arrependeremos por isso.” (SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger (Releitura de Heidegger)*. Berna, 1962, p. 206.) Sobre o “novo paganismo”, cf. BRÖCKER, W. *Dialektik, Positivismus, Mythologie (Dialética, Positivismo, Mitologia)*. Frankfurt am Main, 1958, caps. 2 e 3.

35. SCHNEEBERGER, 1962, pp. 145-6.

a ontologia estava enraizada de modo ôntico na existência biográfica do indivíduo³⁶, Heidegger assinala agora a existência histórica do povo, que foi soldado pelo *Führer* na vontade coletiva, como o lugar em que o autêntico poder-ser-inteiro do ser-ai deve decidir-se. As primeiras eleições do *Reichstag*, ocorridas à sombra dos campos de concentração repletos de comunistas e social-democratas, movem-se na aura de uma decisão existencial última. O que foi de fato deteriorado em vazia aclamação, Heidegger estiliza em uma decisão que, à luz da conceitualidade de *Ser e tempo*, conserva o caráter do projeto de uma nova e autêntica forma de vida do povo.

Na mencionada manifestação da ciência em favor do *Führer*, *Ser e tempo* oferece o roteiro para um discurso que não anima mais a existência individual, mas sim o povo, e deve impeli-lo a uma verdade heróica: "O povo recupera a verdade da sua vontade de ser-ai, pois a verdade é a manifestação daquilo que torna um povo seguro, claro e forte em sua ação e saber." A determinação formal da resolução em

36. Já em *Ser e tempo*, no § 74, Heidegger conduz sua análise sobre a constituição fundamental da historicidade até o ponto em que se torna visível a dimensão do envolvimento do destino do indivíduo com o destino do povo: "Se o ser-ai ligado ao destino existe como ser-no-mundo essencialmente no ser-com outros, seu acontecer é um acontecer-com e determinado como destino. Com isso, designamos o acontecer da comunidade, do povo." (p. 384.) Certamente, não é de todo casual que Heidegger, para o significado do termo posterior "destino do ser", introduza a expressão "destino" nesse contexto "nacionalista". Mas o contexto não deixa dúvidas sobre a primazia existencial do ser-ai individual ante o ser-ai coletivo da comunidade, que mais tarde a reinterpretção nacional-revolucionária tornará o seu contrário. A estrutura do cuidado consigo (*Sorgestruktur*) é desenvolvida no ser-ai que é "meu-sempre". A "resolução" (*Entschlossenheit*) sobre o "poder-ser mais próprio" é assunto do indivíduo, quem primeiro tem de resolver, para então poder fazer a experiência, "em e com sua geração", de um "destino ligado ao destino de todos" (*schicksalhaftes Geschick*). Pois o não-resoluto não pode ter um "destino".

avanço, familiar aos estudantes desde 1927, é concretizada na saída nacional-revolucionária – e como ruptura com o mundo do racionalismo ocidental: "Nós renunciamos à idolatria de um pensamento sem base e impotente. Estamos assistindo ao fim da filosofia que está a seu serviço. Estamos certos de que retornam o evidente rigor e a segurança bem regrada da inflexível e simples questão pela essência do Ser. A coragem originária de evoluir ou de se despedaçar no confronto com o ente é o motivo mais profundo de uma ciência nacional... Perguntar significa para nós: não se fechar ao espanto do indômito e ao caos da escuridão... E assim reconhecemos aqueles a quem deve ser confiada futuramente a proteção da vontade de saber de nosso povo: a revolução nacional-socialista não é a mera tomada de posse de um poder existente no Estado por meio de um partido distinto que se preparou suficientemente para isso, ao contrário, essa revolução traz a transformação total de nosso ser-ai alemão."³⁷

Como comprovam as lições do verão de 1935, Heidegger ateve-se a essa profissão de fé mesmo depois do curto período de sua reitoria. Quando, finalmente, não se engana mais sobre o verdadeiro caráter do regime nazista, suas manobras filosóficas já o tinham conduzido a uma situação difícil. Ao identificar o "ser-ai" com o ser-ai do povo, o autêntico poder-ser com a tomada de poder, a liberdade com a vontade do *Führer*, e tornar íntima à questão do Ser a revolução nacional-socialista, juntamente com o trabalho obrigatório, o serviço militar e o serviço à ciência, produziu entre sua filosofia e os acontecimentos da época um vínculo interno, difícil de retocar. Uma simples reavaliação moral e política do nacional-socialismo teria atacado os fundamentos da ontologia renovada e questionado a sua base teórica.

37. SCHNEEBERGER, 1962, pp. 159-60.

Se, ao contrário, a decepção com o nacional-socialismo se destacasse da esfera em evidência do juízo e da ação responsáveis, e o erro desvelado pudesse ser estilizado como um erro objetivo, um erro fatal, não correria risco a continuidade com as posições iniciais de *Ser e tempo*. Heidegger elabora sua experiência histórica com o nacional-socialismo de tal modo que não questiona a pretensão elitista de um acesso privilegiado do filósofo à verdade. Interpreta a inverdade do movimento, pelo qual se deixou arrebatado, não com os conceitos de uma decaída existencial e subjetivamente responsável no “se”, mas como uma ausência objetiva da verdade. O fato de o mais resoluto dos filósofos só aos poucos abrir os olhos para a natureza do regime é uma lição atrasada da história universal, cuja autoria deve ser assumida justamente pelo próprio curso do mundo, não a história concreta, mas uma sublimada, promovida à altura dos olhos da ontologia. Com isso nasceu o conceito de história do Ser.

No quadro desse conceito, o erro fascista de Heidegger conserva um significado próprio à história da metafísica³⁸. Ainda em 1935, Heidegger via “a íntima verdade e grandeza” do movimento nacional-socialista no “encontro da téc-

38. William Richardson chamou-me a atenção para o ponto de contato que esse conceito tem já no escrito *Vom Wesen der Wahrheit* (*Da essência da verdade*). A sétima seção trata da “in-verdade como desvio”. O desvio pertence, assim como a verdade, à constituição do ser-aí: “O desvio é o lugar aberto do erro. O erro não é a falta isolada, mas o reino (o domínio) da história daqueles envoltórios entretecidos em si de todos os modos de desvio.” (*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, 1949, p. 22.) No entanto, esse conceito de desvio como um espaço objetivo não oferece nada mais do que um ponto de contato; pois ainda o erro e a verdade comportam-se entre si de igual modo como ocultação e desocultação do ente enquanto tal (*ibid.*, p. 23). Penso que o texto publicado pela primeira vez em 1943, ao qual serve de base a conferência do ano de 1930, “examinada várias vezes”, não permite uma interpretação que vai claramente no sentido da filosofia da última fase.

nica de dimensão planetária com o homem moderno”³⁹. Naquele momento, confiava ainda na capacidade da revolução nacional-socialista de colocar o potencial da técnica a serviço do projeto de um novo ser-aí alemão. Somente mais tarde, no decorrer de sua discussão com a teoria do poder de Nietzsche, Heidegger desenvolve o conceito histórico-ontológico de técnica como “suporte” (*Gestell*). Desde então, pôde considerar o fascismo como sintoma e classificá-lo, junto com o americanismo e o comunismo, como expressão da dominação metafísica da técnica. Só depois dessa guinada o fascismo, assim como a filosofia de Nietzsche, pertence à fase objetivamente ambígua da superação da metafísica⁴⁰. Com essa reinterpretação, o ativismo e o decisionismo do ser-aí, que se afirma a si mesmo, perdem também em *ambas* as versões, tanto na existencialista como na nacional-revolucionária, sua função de abrir o Ser; só agora o *pathos* da auto-afirmação torna-se o traço fundamental de uma subjetividade que domina a modernidade. Na filosofia da última fase, toma o seu lugar o *pathos* do deixar-ser (*Seinlassen*) e da sujeição.

A reconstituição dos motivos históricos para a volta confirma o resultado de nossa reconstrução do desenvolvimento interno da teoria. Ao propagar a mera inversão do modelo de pensamento da filosofia do sujeito, Heidegger permanece preso à problemática dessa filosofia.

39. HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik* (*Introdução à metafísica*). Tübingen, 1953, p. 152.

40. Cf. a precisa exposição de SCHÜRMANN, R. “Political Thinking in Heidegger”, *Soc. Research*, vol. XLV, 1978, p. 191.

CAPÍTULO VII
A SUPLANTAÇÃO DA FILOSOFIA
PRIMEIRA TEMPORALIZADA:
CRÍTICA DE DERRIDA AO
FONOCENTRISMO

I

Na medida em que Heidegger foi recebido na França do pós-guerra como autor de “Carta sobre o humanismo”, Derrida reclama com razão o papel de autêntico discípulo, que retoma criticamente a doutrina do mestre e a prossegue de modo produtivo. Não desprovido de sensibilidade para o *Kairós* da situação histórica, Derrida faz valer essa pretensão no Maio de 68, quando a revolta acabava de atingir seu ponto máximo¹. Assim como Heidegger, Derrida olha “o todo do Ocidente” e confronta-o com o seu outro, que se anuncia por meio de “abalos radicais” – econômica e politicamente, isto é, em primeiro plano, por meio da nova constelação entre a Europa e o Terceiro Mundo; e, metafisicamente, por meio do fim do pensamento antropocêntrico. Como ser para a morte, o homem tem vivido sempre em referên-

1. DERRIDA, J. “Fines Hominis”. In: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt am Main, 1976, pp. 88 ss. Trad.: *Margens da filosofia*. Porto, Rés-Editora, 1973, pp. 129 ss.

cia a seu fim natural. Mas, agora, trata-se do fim de sua autocompreensão humanista: na ausência de pátria do niilismo, não o homem, mas a essência do homem erra cegamente de um lado a outro. E esse fim deve desvelar-se justamente no pensamento do Ser iniciado por Heidegger. Este prepara a consumação de uma época que talvez nunca termine no sentido histórico-ontico². A conhecida melodia da auto-superação da metafísica dá o tom também para o empreendimento de Derrida; a destruição alterou o nome para desconstrução: "No interior da clausura, por um movimento oblíquo e sempre perigoso, que corre permanentemente o risco de recair aquém daquilo que ele desconstrói, é preciso cercar os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso..., designar rigorosamente a sua pertença à máquina que eles permitem desconstituir; e, simultaneamente, a brecha por onde se deixa entrever, ainda inominável, aquilo que vai além da clausura (de nossa época)."³ Até aqui, portanto, nada de novo.

No entanto, Derrida se afasta também da última filosofia de Heidegger, começando por sua metafórica. Defende-se contra a regressiva e inócua "metafórica da proximidade, da presença simples e imediata, associando à proximidade do ser valores de vizinhança, de abrigo, de casa, de serviço, de guarda, de voz e de escuta"⁴. Enquanto Heidegger garante seu fatalismo calcado na história do Ser, ao estilo de Schultze-Naumburg, de imagens sentimentais e aconchegantes de um contramundo pré-industrial e campestre⁵, Derrida move-se antes no mundo subversivo da luta de guerrilha; também

2. DERRIDA, J. *Grammatologie*. Frankfurt am Main, 1974, p. 28. Trad.: *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 16.

3. DERRIDA, J., 1974, pp. 28-9. Trad., *Gramatologia*, pp. 16-7.

4. DERRIDA, J., 1976, p. 115. Trad., *Margens da filosofia*, p. 160.

5. BOURDIEU, P. *Die politische Ontologie M. Heideggers (A ontologia política de M. Heidegger)*. Frankfurt am Main, 1976, pp. 17 ss.

gostaria de desmontar ainda a casa do Ser e dançar ao ar livre "nessa festa cruel de que fala a *Genealogia da moral*"⁶. Pretendemos observar se com esse tom se altera também o conceito de história do Ser, ou se essa idéia assume apenas uma outra coloração nas mãos de Derrida.

Heidegger consegue a temporalização da filosofia primeira com um conceito de verdade historicamente dinamizado, mas desenraizado. Quando se deixa afetar pelas circunstâncias históricas, tal como Heidegger, e, contudo, se prossegue solenemente na dimensão de conceitos da essência, a pretensão de verdade do fundamentalismo invertido se enrijece em gestos visionários. Em todo caso, não fica claro como na mobilidade do acontecer incontrolável da verdade poderia ser mantido o núcleo normativo de uma *pretensão* de verdade que transcende tempo e espaço. Com o conceito de dionisíaco, Nietzsche podia pelo menos remeter a uma esfera de experiências determinantes; também o Heidegger existencialista pôde orientar-se ainda pelo conteúdo normativo de um ser-aí autêntico. Ao contrário, a benevolência do Ser imemorial carece dessa estrutura; o conceito de sagrado é, no fim das contas, não menos difuso do que aquele de vida. As diferenças com as quais vinculamos um sentido de validade não encontram apoio algum em um destino do Ser que se furta a toda prova. Pontos de apoio são ainda proporcionados apenas por conotações religiosas que, no entanto, são renegadas imediatamente como resíduos ontoteológicos.

Também Derrida sente essa situação como insatisfatória; o estruturalismo parece oferecer uma saída. Para Heidegger, a linguagem constitui o *medium* da história do Ser; a gramática das imagens lingüísticas do mundo dirige a compreensão pré-ontológica do Ser, reinante em dado mo-

6. DERRIDA, J., 1976, p. 123. Trad., *Margens da filosofia*, p. 168.

mento. No entanto Heidegger se contenta em indicar, de modo global, a linguagem como a morada do Ser; apesar da posição privilegiada atribuída à linguagem, nunca a investigou sistematicamente. Aqui começa Derrida. Um clima científico determinado pelo estruturalismo de Saussure encoraja-o a tomar também a lingüística a serviço dos fins da crítica da metafísica. Desse modo, pode recuperar agora metodologicamente o passo da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, abrindo-se com a gramatologia um campo de investigação analítica que, para Heidegger, não se podia mais dar no nível da história do Ser. Porém, pelas razões que ainda vamos discutir, Derrida não utiliza a análise da linguagem corrente, praticada no âmbito anglo-saxão. Não se ocupa da gramática da linguagem ou da lógica de seu emprego. Ao contrário, tenta, no contra-ataque da fonética estruturalista, clarificar os fundamentos da gramatologia, isto é, a ciência da escritura. Cita, a partir do Littré, a definição lexical para gramatologia: "Doutrina das letras, do alfabeto, da silabação, do ler e do escrever" e menciona como uma investigação importante o livro de I. J. Gelb⁷.

A gramatologia apresenta-se como fio condutor científico para a crítica da metafísica, porque toma pela raiz a escritura fonética, isto é, aquela reproduzida a partir do elemento fônico, visto que não é apenas coextensiva, mas também co-originária com o pensamento metafísico. Derrida está convencido de que "escritura fonética, meio da grande aventura metafísica, científica, técnica e econômica do Ocidente, está limitada no tempo", e hoje choca-se com seus limites⁸. O primeiro Derrida se esforça por realizar o empreendimento da

7. I. J. Gelb, *Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft (Da escrita cuneiforme ao alfabeto. Fundamentos de uma ciência do escritura)*. Stuttgart, 1958.

8. DERRIDA, J., 1974, p. 23. Trad., *Gramatologia*, p. 12.

auto-superação da metafísica na forma de uma investigação gramatológica que remonte a quem dos começos da escritura fonética. Busca informações detrás de toda escritura que, como mera fixação de estruturas fônicas, permanece na jurisdição do fonético. A gramatologia deve explicar por que o essencial da linguagem tem de ser concebido segundo o modelo da escritura, e não segundo o modelo da fala. "A 'racionalidade' – mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase –, que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações cuja origem reside na significação de *logos*. Isso vale particularmente para (o conceito de) verdade. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da ontoteologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos*."⁹ Já que o *logos*, como veremos, sempre é imanente à palavra falada, Derrida pretende atingir o logocentrismo do Ocidente na forma do fonocentrismo.

Para entender essa surpreendente guinada para a gramatologia, convém lembrar a metáfora do livro da natureza ou do livro do mundo que remete ao manuscrito de Deus, de difícil leitura, mas que, com muito esforço, pode ser decifrado. Derrida cita uma frase de Jaspers: "O mundo é o manuscrito de um outro mundo, nunca plenamente legível; só a existência o decifra." Há livros no plural apenas porque o texto originário foi perdido. Todavia, Derrida tira dessa imagem qualquer tom otimista, visto que radicaliza de modo kafkaniano a idéia do livro perdido. Nunca houve esse livro escrito pelas mãos de Deus, mas tão-somente vestígios dele,

9. DERRIDA, J., 1974, pp. 23-4. Trad., *Gramatologia*, p. 13.

e estes mesmos estão apagados. Essa consciência marca a autocompreensão da modernidade, pelo menos desde o século XIX: “Não é apenas ter perdido a certeza teológica de ver toda a página se religar por si própria no texto único da verdade, ... recopilação genealógica, *livre de raison* desta vez, manuscrito infinito lido por um deus que, de maneira mais ou menos protelada, nos tivesse emprestado a sua pena. Esta certeza perdida, esta ausência de escritura divina, isto é, em primeiro lugar do deus judeu que uma vez ou outra escreve ele próprio, não define apenas e vagamente alguma coisa como a modernidade. Enquanto ausência e obsessão do signo divino, comanda toda estética e crítica modernas.”¹⁰ A modernidade busca os vestígios de uma escritura que não põe mais em perspectiva, como o livro da natureza ou a Escritura Sagrada, a totalidade de um contexto de sentido.

No contexto catastrófico da tradição, o substrato dos signos escritos é o único que resiste à corrupção. O texto escrito assegura duração à palavra que se dissipa no *medium* flexível da voz; a interpretação deve ser precedida pela decifração. Frequentemente, o texto está tão danificado e fragmentado que impede ao intérprete ulterior qualquer acesso ao conteúdo. Mas mesmo do texto ininteligível permanecem os traços, permanecem os signos; sobrevive a matéria como o vestígio de um espírito desaparecido.

Manifestamente, Derrida é inspirado, seguindo Levinas, por aquela compreensão judaica da tradição, que se distanciou mais que a tradição cristã da idéia do livro e que, precisamente por isso, se sente muito mais comprometido com a exegese da Escritura. O programa de uma ciência da escritura com pretensão de crítica da metafísica originou-se de

10. DERRIDA, J., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main, 1972, pp. 21-2. Trad., *A escritura e a diferença*. São Paulo, Perspectiva, 1971, p. 23.

fontes religiosas. Contudo, Derrida não quer pensar teologicamente; enquanto heideggeriano, proíbe-se de qualquer pensamento de um ente supremo. Ao contrário, Derrida vê, de modo semelhante a Heidegger, o estado da modernidade constituído pelos fenômenos de privação, não inteligíveis dentro do horizonte da história da razão e da revelação divina. Como assegura no início de seu ensaio programático sobre a *différance*, não tem a intenção de empreender nenhuma teologia, nem mesmo a negativa. Mas tampouco gostaria de deixar escapar pelo vão dos dedos aquilo que se esquivava meramente como fluído de uma história do Ser, em si mesma paradoxal.

Por essa razão o *medium* da escritura também se oferece como modelo capaz de tirar a aura do acontecer da verdade, daquele Ser distinto do ente em seu todo assim como do ente supremo, e conferir-lhe uma certa consistência lúdica. Com isso, Derrida sequer tem em mira a “sólida permanência do escrito”, mas, sobretudo, o fato de que a forma escrita libera cada texto do seu contexto de origem. A escritura torna independente o dito em relação ao espírito do autor e ao alento do destinatário, assim como em relação à presença do objeto de que se fala. O *medium* da escritura confere ao texto uma autonomia pétrea em face de todos os contextos vivos. Estingue as referências concretas a sujeitos individuais e situações determinadas e, contudo, conserva a legibilidade do texto. A escritura garante que um texto possa ser sempre relido nos mais diversos contextos. O que fascina Derrida é a noção de uma *legibilidade absoluta*: mesmo na ausência de todos os destinatários possíveis, mesmo após a morte de toda essência inteligível, a escritura mantém aberta, em heróica abstração, a possibilidade, que transcende tudo que é intramundano, de repetir a leitura. Visto que a escritura mortifica as referências vivas da palavra falada, promete salvação ao seu conteúdo semântico para além do dia em

que todos que puderam falar e ouvir caíram no holocausto¹¹: “Todo grafema é por essência testamentário.”¹²

Naturalmente essa idéia é uma mera variante do tema da dependência da fala viva em relação às estruturas auto-suficientes da linguagem. Ao substituir a gramática, como ciência da linguagem, pela gramatologia, a ciência da escritura, Derrida pretende agudizar a idéia fundamental do estruturalismo. Faltou a Heidegger o conceito de um *medium* lingüístico que se estabilizasse a partir de si mesmo; por isso, em *Ser e tempo*, reconduz inicialmente a constituição e a conservação do mundo à produtividade do ser-aí que projeta o mundo e se funda a si mesmo, isto é, a um equivalente para a atividade produtiva da subjetividade transcendental. Derrida se poupa de passar por *Ser e tempo*. Amparado pelo estruturalismo, pode trilhar o caminho que vai da primeira filosofia da consciência de Husserl diretamente para a última filosofia da linguagem de Heidegger. Vou examinar se sua versão inovada da história do Ser, exposta em termos de gramatologia, escapa àquela objeção que Heidegger levantou contra Nietzsche e que recaiu sobre o próprio Heidegger: “a demolição nietzschiana permanece dogmática e, como todas as inversões, cativa do edifício metafísico que pretende derrubar.”¹³ A fim de antecipar minha tese: também Derrida não se desprende das pressões do paradigma da filosofia do sujeito. Sua tentativa de suplantar Heidegger não escapa da estrutura aporética do acontecer da verdade esvaziado de toda validade da verdade. Derrida ultrapassa o fundamentalismo invertido de Heidegger, mas permanece nessa mesma

11. DERRIDA, J., “Signatur, Ereignis, Kontext”. In: *id.*, 1976, pp. 124 ss., particularmente pp. 133 e 141. Trad., “Assinatura, acontecimento e contexto”. In: *Margens da filosofia*, pp. 401 ss., em especial pp. 401 e 418.

12. DERRIDA, J., 1974, p. 120. Trad., *Gramatologia*, p. 84.

13. DERRIDA, J., 1974, p. 37. Trad., *Gramatologia*, p. 24.

via. Com isso, o ponto de fuga da filosofia primeira temporalizada ganha, certamente, contornos mais claros. A rememoração do messianismo da mística judaica e do lugar abandonado, mas bem circunscrito, que o Deus do Antigo Testamento outrora ocupara, protege Derrida tanto da insensibilidade política e moral como da falta de gosto estético de um novo paganismo enriquecido com Hölderlin.

II

O texto em que se pode examinar passo a passo a tentativa de Derrida de romper com a filosofia do sujeito é a sua crítica à teoria do significado de Husserl, publicada em 1967, simultaneamente com a *Gramatologia*¹⁴. Do ponto de vista estratégico de uma desconstrução da filosofia da consciência, dificilmente Derrida teria podido escolher um objeto mais apropriado que a seção sobre “expressão e significado”, do segundo volume das *Investigações lógicas*¹⁵. Nela, Husserl defende energicamente a esfera da pura consciência contra o reino intermediário da comunicação lingüística; situa enfaticamente o significado ao lado da essencialidade ideal e do inteligível, para purificá-lo das aderências empíricas da expressão lingüística, sem a qual não podemos nos apossar do significado.

14. DERRIDA, J., *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt am Main, 1979 (Trad.: *A voz e o fenômeno*, Rio de Janeiro, Zahar, 1994). Cf. também o ensaio complementar: “La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage” (A forma e o querer-dizer. Nota sobre a fenomenologia da linguagem). In: *Revue internationale de philosophie*, n° 81, 1967. Esse ensaio foi incluído na edição inglesa: *Speech and Phenomenon*, Evanston, 1973. (Uma segunda versão consta em *Margens da filosofia*, N. dos T.)

15. HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen (Investigações lógicas)*, vol. II. Tübingen, 1913-80, pp. 23 ss.

Como é sabido, Husserl distingue o *signo* (*Zeichen*), que expressa um significado lingüístico, do *índice* (*Anzeichen*). Os ossos fósseis indicam a existência de animais antediluvianos, as bandeiras e os emblemas atestam a proveniência nacional do portador, o nó no lenço lembra uma intenção não realizada. Em todos esses casos, o sinal evoca na consciência um estado de coisas. Com isso, pouco importa se o índice está associado por meio de nexos causais, lógicos, icônicos ou puros nexos convencionais com a existência do estado de coisas indicado; enquanto índice, funciona como o nó no lenço, se a percepção do signo provoca, em virtude da associação psiquicamente efetiva, a representação de um estado de coisas não presente. A expressão lingüística representa seu significado de outro modo (ou seja, o objeto a que se refere, ao se apresentar na função caracterizadora). Diferentemente do sinal, a expressão lingüística tem significado em virtude de um nexo ideal, e não por associação. É interessante o fato de que Husserl inclua a mímica e o jogo de gestos entre os índices, visto que nessas expressões espontâneas ligadas ao corpo sente-se a falta da vontade ou da intenção comunicativa, em suma: a intencionalidade do falante. Assumem, no entanto, um significado ao substituírem expressões lingüísticas. Expressões podem ser separadas do índice por meio da estrutura lingüística genuína: uma "expressão não tem apenas seu significado, refere-se também a um objeto qualquer que seja"¹⁶. Em outras palavras: uma expressão pode sempre se completar em um enunciado que relaciona o conteúdo do dito a algo, sobre o qual algo é expresso. Ao índice, pelo contrário, falta essa diferenciação relativa ao objeto e o conteúdo predicado – e, com isso, também aquela independência da situação, que caracteriza especificamente a expressão lingüística.

16. HUSSERL, E., 1913, p. 46.

No entanto, o ponto de partida da teoria do significado de Husserl – como também a de Saussure – é semiótico, e não semântico. Ele não amplia a distinção semiótica entre os tipos de signos (índice vs. expressão), transformando-a na distinção gramatical entre linguagem de sinais e linguagem diferenciada em proposições¹⁷. A crítica de Derrida também se limita a considerações semióticas. Esta refere-se, sobretudo, ao uso peculiar que Husserl faz de sua distinção entre signo e índice, a fim de desvalorizar as expressões empregadas para a comunicação em face das expressões lingüísticas *stricto sensu*. Husserl estabelece a tese de que expressões lingüísticas que no foro interno, "na vida solitária da alma", apresentam-se, por assim dizer, de modo puro, têm de assumir acessoriamente a função de índice, tão logo devam servir ao fim pragmático da comunicação e passar para a esfera exterior da fala. Na fala comunicativa, as expressões estariam "entrelaçadas" com os índices. Também na filosofia analítica é habitual prescindir dos aspectos pragmáticos do emprego de expressões em emissões e observar somente a estrutura semântica das proposições e dos componentes das proposições. Esse corte conceitual pode ser clarificado com base na passagem da fala intersubjetiva para o monólogo interior – a consideração semântica contenta-se precisamente com os aspectos constitutivos para um emprego monológico das expressões lingüísticas. Dessa opção pelo plano analítico da semântica formal ainda não resulta, de modo concludente, aquela posição semanticista que nega a relação interna da linguagem, caracterizada semanticamen-

17. TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem). Frankfurt am Main, 1976, pp. 212 ss.; HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teoria da ação comunicativa). Frankfurt am Main, 1981, vol. II, pp. 15 ss.

te, com a fala e procede como se as funções pragmáticas da linguagem lhe fossem exteriores. No quadro da fenomenologia, Husserl defende exatamente essa posição; sem dúvida, sob as premissas da filosofia da consciência, ele não tem outra escolha¹⁸.

A abordagem monadológica do eu transcendental obriga Husserl a reconstruir as relações intersubjetivas produzidas na comunicação, desde a perspectiva da consciência individual, dirigida a objetos intencionais. O processo de entendimento recíproco decompõe-se na “emissão” (*Kundgabe*) de um falante que produz sons, associados com atos que conferem sentido, e na “recepção” (*Kundnahme*) do ouvinte, para o qual os sons percebidos *indicam* as vivências psíquicas “emitidas”: “O que antes de tudo torna possível a relação espiritual e converte a fala na fala, baseia-se nessa correlação, mediada pelo lado físico da fala, entre as correspondentes vivências físicas e psíquicas das pessoas em relação umas com as outras.”¹⁹ Já que, de início, os sujeitos se defrontam sem mediação e percebem-se a partir do exterior, como objetos, a comunicação entre eles é concebida segundo o padrão da sinalização de conteúdos de vivências, ou seja, de modo expressivista. Os *signos* mediadores funcionam como *índices* de atos que o outro realiza inicialmente na vida solitária da alma: “Quando se visualiza esse nexos, torna-se claro, logo a seguir, que todas as expressões atuam na fala comunicativa como índices. Servem ao ouvinte como signo do pensamento do falante, isto é, das vivências psíquicas doadoras de sentido desse último.”²⁰

18. Aliás, a partir daí, pode-se ver que também o semanticismo esclarecido pela análise da linguagem ainda está prisioneiro dos pressupostos da filosofia da consciência.

19. HUSSERL, E., 1913, p. 33.

20. HUSSERL, E., 1913, p. 33.

Visto que Husserl estabelece como originária a subjetividade dos atos que conferem sentido, em contraposição à intersubjetividade do entendimento lingüisticamente produzida, o processo de entendimento entre sujeitos tem de ser representado segundo o padrão da transmissão e decifração de sinais de vivências. Recorrendo à distinção entre expressão e índice, descreve o emprego comunicativo de *signos* de tal modo que estes assumem a função de *indicação* exterior dos atos do falante efetuados interiormente. Porém, se expressões lingüísticas só na comunicação se vinculam a índices, isto é, *posteriormente*, as expressões têm de ser atribuídas, enquanto tais, à esfera da vida solitária da alma; só depois de abandonar a esfera da interioridade elas se apresentam sob as determinações da comunicação. Mas, com isso, o substrato físico do signo é desvalorizado, em contraposição ao significado da expressão lingüística, e transferido para um estado virtual, como que riscado em sua existência. Tudo que é externo passa a ser atribuído ao índice. Uma vez que a expressão, liberada da função comunicativa e despojada de tudo que é corpóreo, é sublimada no puro significado, não se sabe ao certo por que os significados ainda precisariam ser expressos com base em signos de palavras ou de proposições. No monólogo interior não há a necessidade de que o sujeito, que se relaciona apenas consigo mesmo, *exteriorize* a si mesmo algo de seu interior: “Devemos dizer que o falante solitário fala a si mesmo, que também a ele as palavras servem como signos, quer dizer, como índices de suas próprias vivências psíquicas? Não creio que uma tal concepção seja sustentável.”²¹ No monólogo interior, o substrato signico do significado expresso se evapora, tornando-se “algo indiferente em si”. Aqui a expressão parece “afastar

21. HUSSERL, E., 1913, p. 35.

de si o interesse, dirigindo e apontando-o ao sentido. Mas esse apontar não é a indicação no sentido por nós discutido... O que nos serve como índice (característica) tem de ser percebido por nós como sendo-aí. Isso acontece também com as expressões na fala comunicativa, mas não com a fala solitária... Na imaginação, idealizamos um signo verbal falado ou impresso, que na verdade não existe absolutamente”²².

A virtualização do signo interiorizado, resultante do enfoque da filosofia do sujeito, tem uma importante implicação. Husserl vê agora a necessidade de ancorar a identidade do significado em algo *diferente* das regras do uso dos signos, pois essa concepção, mais tarde desenvolvida por Wittgenstein, pressuporia uma conexão interna entre a identidade dos significados e a validade intersubjetiva das regras de significado. Também Husserl compara os signos que empregamos nas operações de cálculo com as figuras que movemos segundo regras do xadrez. Mas, em oposição a Wittgenstein, Husserl precisa postular o primado dos significados puros; só conhecendo esses significados originários podemos saber como procedemos com as figuras do xadrez: “Assim, também os signos aritméticos, ao lado de seu significado *originário*, possuem, por assim dizer, um significado de jogo ... Se os signos aritméticos são tomados puramente como fichas, no sentido dessas regras, então a solução das tarefas do jogo de cálculo conduz a signos numéricos; por exemplo, fórmulas numéricas cuja interpretação, no sentido dos significados originários e *propriamente* aritméticos, expõem, ao mesmo tempo, a solução das tarefas aritméticas correspondentes.”²³

O significado de uma expressão fundamenta-se nos atos de intenção de significados e nos atos de cumprimento in-

22. HUSSERL, E., 1913, p. 36.

23. HUSSERL, E., 1913, p. 69.

tuitivo dessa intenção – certamente, não no sentido psicológico, mas no sentido de uma fundação transcendental. O conteúdo do significado é um em-si ideal, que Husserl gostaria de conquistar a partir da essência intencional do ato que confere sentido, e, por último, a partir da essência do ato de uma correspondente intuição ideal. Mas não existe nenhum nexos necessário “entre as unidades ideais, que atuam faturalmente como significados, e os sinais a que estão ligadas, isto é, por meio dos quais se realizam na vida da alma humana”²⁴. Esse *platonismo do significado*, que vincula Husserl a Frege, permite por fim aquela distinção entre significados “em si” e significados meramente “expressos”, que lembra a distinção equivalente de Popper entre terceiro e segundo mundo. A expressão, que se apresenta como “fantasma do signo” no monólogo interior, serve à apropriação cognitiva das unidades ideais que, apenas enquanto expressas, são apreensíveis para um sujeito cognoscente: “Cada caso de uma nova formação de conceitos nos ensina como se realiza um significado nunca antes realizado.”²⁵

Retomei passo a passo a teoria do significado de Husserl para mostrar o ponto exato em que começa a crítica de Derrida. Este quer salientar, contra a platonização do significado e contra a interiorização descorporizada de sua expressão lingüística, o indissolúvel entrelaçamento do inteligível com o substrato sígnico de sua expressão e, até mesmo, o primado transcendental do signo em relação ao significado. Mas, de forma interessante, suas considerações não se dirigem contra aquelas premissas da filosofia da consciência que tornam impossível identificar a linguagem como um reino intermediário, intersubjetivamente constituído, que tanto

24. HUSSERL, E., 1913, p. 104.

25. HUSSERL, E., 1913, p. 104.

participa do caráter transcendental da abertura do mundo como do caráter empírico do que pode ser experimentado no mundo. Derrida não se põe naquela encruzilhada em que a filosofia da linguagem e a da consciência se bifurcam, ou seja, ali onde o paradigma da filosofia da linguagem se separa do paradigma da filosofia da consciência e torna a identidade do significado dependente da práxis intersubjetiva do emprego de regras de significado. Ao contrário, Derrida segue Husserl na senda da separação da filosofia transcendental entre todo intramundano e os desempenhos da subjetividade que constituem o mundo, a fim de retomar no ponto mais íntimo da subjetividade a luta contra a dominação das essencialidades idealmente intuídas.

III

A crítica de Derrida começa pelo conceito husserliano de verdade como evidência, de modo análogo àquele pelo qual a crítica de Heidegger partia do conceito husserliano de fenômeno. Para assegurar o *status* dos significados que existem “em si”, além de toda corporificação, Husserl tem de recorrer a uma intuição em que essas essencialidades se mostram “por si mesmas” e se dão como puros fenômenos. Constrói essa intuição como cumprimento de uma intenção de significado, como autodoação do “objeto” que é intencionado com uma expressão lingüística. O ato que intenciona significados se relaciona com o ato cumpridor de significados do mesmo modo como a representação se relaciona com a percepção atual de um objeto. A intuição cumpre a mudança dada pelo significado expresso. No entanto, com essa concepção, Husserl recorta *a priori* todos os significados expressos lingüisticamente a partir da dimensão cognitiva.

Com razão, Derrida censura o fato de que, desse modo, a linguagem fique reduzida àquelas partes úteis para o conhecimento ou para a fala que constata fatos. A lógica tem prioridade sobre a gramática, a função cognitiva sobre a função de entendimento intersubjetivo. Para Husserl isso é evidente: “Na questão sobre o que uma expressão significa, baseamo-nos naturalmente nos casos em que ela exerce uma função cognitiva atual.”²⁶ O próprio Husserl observa que o significado dos termos singulares, por exemplo, não pode ser explicado sem mais segundo esse modelo – há “expressões subjetivas” cujo significado se altera com a situação de fala. Mas Husserl contorna essa dificuldade com a afirmação de que “toda expressão subjetiva pode ser substituída por expressões objetivas na retenção idêntica da intenção de significado que lhe convém momentaneamente”²⁷. Nomes próprios poderiam ser substituídos por caracterizações; dêiticos de lugar e de tempo, por pontos espaço-temporais etc. Como mostrou Tugendhat, esse programa de substituição das expressões subjetivas por expressões objetivas independentes de situações é inexequível; termos singulares são, assim como expressões performativas, exemplos de significados genuinamente pragmáticos que não podem ser explicados independentemente de uma práxis de aplicação de regras, exercida de forma intersubjetiva. No entanto, Derrida interpreta esse estado de coisas de um modo completamente diferente. O fato de que Husserl tenha de acoplar *todos* os significados lingüísticos a expressões objetivas referidas à verdade, destinadas a uma realização mediante a intuição atual e, com isso, recortadas de acordo com a função cognitiva, é concebido por Derrida como sintoma de um logocentrismo

26. HUSSERL, E., 1913, p. 56.

27. HUSSERL, E., 1913, p. 90.

que vem de há muito e que de nenhum modo pode ser curado pela análise da linguagem: “Efetivamente, é claro que, quando afirmamos que toda expressão subjetiva pode ser substituída por uma expressão objetiva, no fundo, não fazemos senão enunciar, por esse modo, a ausência de limites da razão objetiva.”²⁸ É essa delimitação anterior e metafísica da linguagem por meio da razão, e do significado por meio do saber, que suscita a resistência de Derrida. Este vê no conceito husserliano de verdade como evidência uma metafísica em trabalho e que torna necessário pensar o Ser como presença, como presentificação ou em presença.

Esse é o ponto em que Derrida põe em jogo a exterioridade do signo, colocada de lado na argumentação de Husserl como inessencial – uma perspectiva semiótica e, de modo algum, ligada a uma pragmática da linguagem. Para Derrida, na idéia da identidade de uma vivência certificada pela presença, desvela-se o núcleo metafísico da fenomenologia – metafísico na medida em que o modelo da intenção de significado, realizada na intuição, dissolve exatamente a *diferença temporal* e a *alteridade*, que são constitutivas do ato da presentificação intuitiva de um mesmo objeto e, com isso, também da identidade do significado de uma expressão lingüística. Na sugestão de Husserl da simples presença de algo dado por si mesmo, perde-se aquela estrutura da repetição sem a qual nada pode ser arrebatado do fluxo do tempo e da corrente das vivências e tornado presente *como* o mesmo, ou seja, sem a qual nada pode ser representado.

No capítulo central de *La voix et le phénomène*, o capítulo 5, Derrida recorre à análise husserliana da consciência interna do tempo, a fim de salientar, com e contra Husserl, a estrutura diferencial da intuição de algo atualmente dado,

28. DERRIDA, J., 1979, p. 90. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 113.

só possibilitada por antecipações e retornos. A simples presença de um objeto indivisível e idêntico a si mesmo se decompõe tão logo venha à consciência a rede de protensões e retenções, na qual toda vivência atual está inserida. A vivência presente “no instante” deve-se a um ato de presentificação, a percepção deve-se a um reconhecer reprodutivo de um modo tal que a diferença de um intervalo temporal e, com isso, um momento de alteridade são imanentes à espontaneidade do momento vivo. A unidade de íntima fusão do que é dado intuitivamente mostra-se de fato como algo composto e produzido. Visto que o Husserl das *Investigações lógicas* desconhece esse processo originário da temporalização e da alteração no coração da subjetividade transcendental, pode enganar-se a respeito do papel do signo na constituição dos objetos e dos significados idênticos a si mesmos. O signo é imprescindível para cada representação que relaciona mutuamente passado e presente: “Um fonema ou um grafema é, em certa medida, necessariamente sempre outro a cada vez que se apresenta em uma operação ou percepção, mas só pode funcionar como signo e linguagem em geral se uma identidade formal permite reeditá-lo e reconhecê-lo. Essa identidade é necessariamente ideal.”²⁹ No lugar da idealidade de significados em si, que Husserl separa estritamente tanto dos atos do visar e da comunicação como do substrato sígnico da expressão e do referente, Derrida recorre à “idealidade da forma sensível do significante”³⁰. Ele não o explica pragmaticamente, a partir do uso de regras, mas na delimitação daquilo que denomina a metafísica da presença de Husserl.

Husserl, esta é a objeção central de Derrida, deixou-se cegar pela representação fundamental da metafísica ociden-

29. DERRIDA, J., 1979, p. 103. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 59.

30. DERRIDA, J., 1979, p. 106. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 61.

tal de que apenas a idealidade do significado idêntico a si mesmo é garantida por meio da presença viva da vivência atual, não mediada e intuitivamente acessível na interioridade da subjetividade transcendental, purificada de todas as aderências empíricas; de outro modo, não poderia ter-se enganado quanto ao fato de que no ponto de origem dessa presença aparentemente absoluta abrem-se uma diferença temporal e uma alteridade, que Derrida caracteriza ao mesmo tempo como *diferença passiva* e como *prorrogação produtora de diferenças*. Esse “ainda-não” de uma presença por ora retida, potencial e ainda pendente, constitui o fundo de remissões, sem o qual nada em geral pode ser experimentado como algo presente. Derrida contesta que uma intenção de significado possa se esgotar na intuição que a realiza, coincidir e fundir-se com ela. Uma intuição nunca pode dar conta daquela mudança da intenção de significado proporcionada pela expressão. Ao contrário, o desnível temporal e a alteridade são constitutivos tanto para a função de significado de uma expressão lingüística, que, justamente na ausência daquilo a que se referem o visado e o dito, tem de permanecer inteligível, como para a estrutura da experiência do objeto, que só pode ser identificada e fixada como algo percebido presentemente na antecipação de uma expressão interpretadora, isto é, de uma expressão que ultrapassa a vivência atual e que, nessa medida, não é presente.

A toda percepção subjaz uma estrutura de repetição, investigada pelo próprio Husserl nos conceitos de protensão e retenção. Husserl não reconheceu que essa estrutura da presentificação só se torna possível por meio da força simbolizadora ou da função representativa do signo. Apenas a expressão, na sua exterioridade material, não-sublimada, do caráter sígnico temporaliza a diferença insuperável entre ela e aquilo que substitui – seu significado – por um lado; e entre a esfera dos significados articulados lingüisticamente e

a esfera intramundana, à qual pertencem o falante e o ouvinte com suas vivências, mas também a fala e sobretudo seus objetos, por outro. Derrida interpreta a relação, em si diferenciada, entre expressão, significado e vivência como a fissura através da qual incide aquela luz da linguagem, e somente na qual algo pode ser ou estar presente como algo no mundo. Apenas expressão e significado tomados em conjunto podem representar algo – e Derrida concebe essa representação simbólica como um processo de temporalização, como aquela prorrogação, aquele ativo estar ausente e retido, que sobressai na estrutura da presentificação e do vir-à-luz no ato da intuição.

Husserl desconheceu a relação interna entre essa estrutura da repetição e a função representativa do signo lingüístico; para explicá-lo, Derrida refere-se então à observação ocasional de Husserl “de que, nas representações lingüísticas que baseiam e acompanham meu pensamento silencioso, sempre imagino palavras *pronunciadas por minha própria voz*”³¹. Derrida está convencido de que Husserl só pôde desprezar o caráter de substrato do signo lingüístico como momento inessencial, porque na tradição ocidental a forma fônica goza de um questionável primado sobre a forma da escritura, a corporificação fonética sobre a inscrição gráfica. A transparência fugidia da voz favorece uma assimilação da palavra ao significado expresso. Herder já havia chamado a atenção para a auto-relação peculiar que existe no ouvir-se-falar. Assim como Herder (e Gehlen), Derrida enfatiza a intimidade e a transparência, a absoluta proximidade da expressão animada simultaneamente pela minha respiração e minha intenção de significado.

31. HUSSERL, E., 1913, p. 97.

Quando o falante se ouve, efetua de uma só vez três atos quase indiscerníveis: produz formas fônicas; percebe a forma sensível dos fenômenos ao afetar-se a si mesmo; e, ao mesmo tempo, entende o significado intencionado: “Qualquer outra forma de auto-afecção deve passar pelo não-próprio ou renunciar à universalidade.”³² Essa propriedade explica não apenas o primado da palavra falada, mas também a sugestão de que o ser do inteligível seja, por assim dizer, desprovido de corpo, presente e certificado por meio da presença vivenciada na evidência imediata. Nessa medida, fonocentrismo e logocentrismo se irmanam: “A voz pode mostrar o objeto ideal ou o significado ideal ..., sem aventurar-se fora da idealidade, fora da interioridade da vida presente a si.”³³ Isso se transformará depois, na *Gramatologia*, na tese inicial da crítica da metafísica: “Na clausura dessa experiência, a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente.”³⁴

Mas, se o fonocentrismo é o fundamento de um privilegiado metafísico da presença, e se a metafísica da presença, por seu turno, explica por que Husserl permanece fechado à concepção semiótica fundamental da função representativa do signo e de sua força de abrir o mundo, então recomenda-se explicar o caráter sógnico da expressão lingüística e sua função representativa não mais a partir do horizonte do ouvir-se-falar, mas eleger a *escritura* como ponto de partida da análise. A expressão escrita lembra, com forte renitência, o fato de que os signos lingüísticos, “apesar da ausência plena de um sujeito e para além de sua morte”, possibilitam a deci-

32. DERRIDA, J., 1979, p. 135. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 89.

33. DERRIDA, J., 1979, p. 134. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 88.

34. DERRIDA, J., 1974, p. 39. Trad., *Gramatologia*, p. 25.

frabilidade de um texto e, se não garantem sua inteligibilidade, ao menos colocam-na em perspectiva. A escritura é o prenúncio testamentário da compreensão. A crítica de Derrida à teoria husserliana do significado visa este ponto estratégico: até Husserl (e mesmo até Heidegger) a metafísica pensou o Ser como presença – o Ser é a “produção e recolhimento do ente na presença, como saber e domínio”³⁵. Assim, a história da metafísica culmina em um intuicionismo fenomenológico que, por meio da própria voz sem *différance*, na auto-afecção sugestiva, nega aquela diferença originária entre o desnível temporal e a alteridade, diferença essa que possibilita a identidade de objetos e significados: “Uma voz desprovida de *différance*, uma voz sem escritura é, ao mesmo tempo, absolutamente viva e absolutamente morta.”

O tradutor alemão emprega nessa frase o neologismo *Differänz* para dar conta do jogo de palavras que Derrida arma com as expressões homófonas *différence* e *différance*. A estrutura sógnica subjacente à estrutura repetitiva da vivência vincula-se ao sentido temporal do prorrogar, do retardar por meio de rodeios, do reter calculado, do reservar, do chamar a atenção para algo que irá cumprir-se mais tarde. Com isso, a estrutura de remissões da substituição, da apresentação ou da permuta de uma coisa por outra, ganha a dimensão da *temporalização* e da *espacialização diferenciadora*: “Diferir nesse sentido significa temporalizar, recorrer, consciente ou inconscientemente, à mediação temporal e temporizadora de um rodeio que suspende a execução ou o cumprimento do ‘desejo’ ou da vontade.”³⁶ Com base nesse conceito de *différance*, dinamicamente carregado de

35. DERRIDA, J., 1979, p. 163. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 115.

36. DERRIDA, J., “Die Différance”. In: *id.*, 1972, p. 12. Trad., “A *différance*”. In: *Margens*, p. 35.

tempo, Derrida pretende neutralizar, por meio de uma radicalização, a tentativa de Husserl de salientar o sentido ideal de significados "em si", purificados de todas as aderências empíricas. Derrida segue as idealizações de Husserl até o âmago da subjetividade transcendental, para encerrar aí, na origem da espontaneidade da vivência presente a si mesma, aquela inextinguível diferença que, quando representada segundo o modelo da estrutura de remissão de um texto escrito, pode ser pensada como uma operação desligada da subjetividade operadora, precisamente *como acontecer desprovido de sujeito*. A escritura é considerada como signo absolutamente originário, arrancado de todos os contextos pragmáticos da comunicação e tornado independente de todos os sujeitos falantes e ouvintes.

Essa escritura, que antecede toda fixação posterior de formas fônicas, a "arquiescritura", possibilita – de certa forma, sem o concurso do sujeito transcendental e antecipando-se às operações deste – as diferenciações, que abrem o mundo, entre o inteligível dos significados e o empírico que se manifesta no interior do horizonte do inteligível, entre o mundo e o intramundano. Essa possibilidade é um processo de prorrogar no diferenciar. Desse ponto de vista, o inteligível, diferenciado do sensível, aparece, ao mesmo tempo, como sensível prorrogado; o conceito diferenciado da intuição como intuição prorrogada; e a cultura diferenciada da natureza como natureza prorrogada. Assim, Derrida chega a uma inversão do fundamentalismo husserliano, na medida em que agora a força transcendental originária passa da subjetividade produtora para a produtividade da escritura, anônima e fundadora de história. A presença do que se mostra por si mesmo na intuição atual torna-se totalmente dependente da força representativa do signo.

É importante notar que Derrida, no percurso desse pensamento, não rompe de modo algum com a perseverança

fundamentalista da filosofia do sujeito; apenas faz com que aquilo que esta havia considerado como fundamental se torne dependente do solo ainda mais profundo, oscilante ou balouçante, de um poder originário temporalmente fluidificado. Derrida recorre sem constrangimento, no estilo da filosofia primeira, a essa arquiescritura, que deixa seus vestígios para trás, de modo anônimo e desprovido de sujeito: "Para pensar essa idade, para falar dela, seriam necessários outros nomes diferentes de signo ou de re-presentation. E pensar como 'normal' e 'pré-originário' o que Husserl acredita poder isolar como uma experiência particular, acidental, dependente e segunda: a da derivação indefinida dos signos como errância e mudança de cenas, encadeando as re-presentações umas às outras, sem começo nem fim."³⁷ A história do Ser não é a primeira nem a última instância, mas um quadro enigmático: o labiríntico jogo de espelhos dos textos antigos, dos quais cada um remete incessantemente a textos mais antigos, sem despertar a esperança de que alguma vez possa alcançar a arquiescritura. Como Schelling em sua especulação sobre o encadeamento atemporalmente temporalizador das idades do passado, do presente e do futuro, Derrida insiste na idéia vertiginosa de um passado que nunca foi presente.

IV

Para tornar possível a reconstituição dessa idéia de uma arquiescritura que antecede a todas as inscrições identificáveis, Derrida elucida, tomando como fio condutor o *Curso de lingüística geral* de Saussure, sua tese de que a escritura,

37. DERRIDA, J., 1979, pp. 164-5. Trad., *A voz e o fenômeno*, p. 116.

em um certo sentido, seria o *medium* primário de expressão da linguagem. Sempre com novo ímpeto, embate-se contra a concepção aparentemente trivial de que a linguagem, por sua própria estrutura, depende da palavra falada, e de que a escritura reproduz meramente o fonema. Naturalmente, Derrida não defende a afirmação empírica de que a escritura teria se apresentado cronologicamente antes da fala. Apóia seu argumento até mesmo na noção usual de que a escritura é, por excelência, o signo tornado reflexivo. Contudo, a escritura não tem nada de parasitário; antes, a palavra falada está originalmente orientada para o suplemento da palavra escrita, de tal modo que a essência da linguagem, a saber, o estabelecimento *convencional* e a “institucionalização” de significados no substrato *signico*, possa ser explicada com base nas propriedades constitutivas da escritura. Todos os *media* de expressão são essencialmente “escritura”. Todos os signos lingüísticos são arbitrários, estão em uma relação convencional com o significado que simbolizam; e “a idéia mesma de instituição ... é impensável antes da possibilidade da escritura e fora de seu horizonte”³⁸.

Derrida utiliza-se da idéia básica da fonética estruturalista de que os traços definidores de todo fonema individual são determinados apenas pela relação sistematicamente estabelecida entre um fonema e todos os demais. Mas então a forma fônica individual não será constituída pela substância fonética, mas por um conjunto de traços abstratos, referentes a um sistema. Com satisfação, Derrida cita a seguinte passagem tirada do *Curso* de Saussure: “Segundo sua essência, o significante lingüístico não é de forma alguma fônico, não é corpóreo, não é constituído por sua substância

38. DERRIDA, J., 1974, p. 78; trad., *Gramatologia*, p. 45. Cf. também a excelente exposição de J. Culler, *On Deconstruction (Sobre a desconstrução)*. Londres, 1983, pp. 89-109.

material, mas unicamente pelas diferenças que separam sua imagem acústica de todas as outras.”³⁹ Derrida conta com as propriedades estruturais do signo, as quais podem se realizar tão bem na substância da tinta como na substância do ar; nessas formas abstratas de expressão que se relacionam com indiferença em face dos diferentes *media* de expressão da forma fônica e da escrita, reconhece o caráter escritural da linguagem. Essa arquiescritura subjaz tanto à palavra falada como à palavra escrita.

A arquiescritura assume o lugar de um produtor de estruturas desprovido de sujeito, que, segundo o estruturalismo, carecem de qualquer autor. Ela funda as diferenças entre os elementos *signicos* que se referem reciprocamente em uma ordem abstrata. Não sem violência, Derrida junta essas “diferenças”, no sentido dado pelo estruturalismo, àquela *différance* – salientada com o auxílio da teoria husserliana dos significados – que deve suplantar a diferença ontológica heideggeriana: “Ela (a *différance*) permite a articulação da fala e da escritura – no sentido corrente – assim como funda a oposição metafísica entre o sensível e o inteligível, em seguida entre significante e significado, expressão e conteúdo etc.”⁴⁰ Todas as expressões lingüísticas, apresentadas seja na forma de fonemas, seja na forma de grafemas, são, de certo modo, postas em andamento por uma arquiescritura não presente. Ao se antecipar a todos os processos de comunicação e a todos os sujeitos implicados, a arquiescritura cumpre a função de abrir o mundo, mas de tal modo que ela mesma se retém, resiste à parúsia e apenas deixa para trás seu rastro na estrutura de remissões do texto produzido, no “tex-

39. SAUSSURE, F. de. *Grundlegungen der Sprachwissenschaft (Curso de lingüística geral)*. Berlim, 1967, pp. 141-2.

40. DERRIDA, J., 1974, p. 110. Trad., *Gramatologia*, p. 72.

to universal". O motivo dionisíaco do deus que, por sua ausência consumptiva, torna ainda mais sensível aos filhos e às filhas do Ocidente sua presença iminente retorna na metáfora da arquiesscritura e de seu rastro: "Mas o movimento do rastro é necessariamente ocultado, produz-se como ocultação de si. Quando o outro anuncia-se como tal, apresenta-se na dissimulação de si."⁴¹

As desconstruções de Derrida seguem fielmente o movimento do pensamento heideggeriano. Involuntariamente, ele põe a nu o fundamentalismo invertido desse pensamento, ao suplantando a diferença ontológica e o Ser mais uma vez por meio da *différance* de uma escritura que situa novamente, em um degrau mais baixo, a origem já posta em movimento. Assim, resulta irrelevante o saldo que Derrida talvez tenha esperado da gramatologia e de uma textualização, aparentemente concretizadora, da história do Ser. Como participante do discurso filosófico da modernidade, Derrida herda as debilidades de uma crítica da metafísica que não se livra da intenção da filosofia primeira. Apesar da mudança de postura, ele empreende afinal apenas uma mistificação das patologias sociais palpáveis; também desacopla da análise científica o pensamento essencial, isto é, o pensamento desconstutivo e, por meio de fórmulas vazias, aterra-se na invocação de uma autoridade indeterminada. Todavia esta não é a autoridade de um Ser deslocado pelo ente, mas a autoridade de uma escritura não mais sagrada, de uma escritura exilada, errante, alienada de seu sentido próprio e testemunha testamentária da ausência do sagrado. De início, Derrida distingue-se de Heidegger por meio de uma pretensão aparentemente científica; mas depois, com sua nova ciên-

41. DERRIDA, J., 1974, p. 82. Trad., *Gramatologia*, p. 57.

cia, não leva em consideração a lastimada incompetência das ciências em geral e da lingüística em particular⁴².

Derrida desenvolve a história do Ser, codificada em escritura, em uma variante diferente daquela de Heidegger. Por certo, assim como este, desloca a política e a história do tempo presente para o plano superficial do ôntico, a fim de poder se mover com mais independência e riqueza de associações no plano do ontológico e da arquiesscritura. Mas a retórica, que em Heidegger serve para o exercício no *fatum* do Ser, favorece em Derrida uma atitude distinta, subversiva. Derrida está mais próximo do desejo anarquista de rebentar o *continuum* da história que da ordem autoritária de se submeter ao destino⁴³.

Essa atitude contrária pode estar ligada ao fato de que Derrida, apesar de todos os desmentidos, permanece próximo da mística judaica. Ele não pretende colocar-se, de maneira neopagã, aquém dos começos do monoteísmo, aquém do conceito de uma tradição que segue os vestígios da escritura divina perdida e que se perpetua mediante a exegese herética das escrituras. Derrida cita afirmativamente um dito do rabino Eliezer, transmitido por E. Levinas: "Se todos os mares fossem de tinta, todos os lagos plantados de cálamos, se o céu e a terra fossem pergaminhos e se todos os humanos exercessem a arte de escrever – eles não esgotariam a *Torah* que aprendi, a própria *Torah* não diminuiria mais do

42. DERRIDA, J., 1974, p. 169; trad., *Gramatologia*, p. 118. Cf. também a entrevista com Julia Kristeva. In: DERRIDA, J. *Positions*. Chicago, 1981, pp. 35-6.

43. Derrida diz sobre a *différance*: "Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *différance* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino." (DERRIDA, 1976, p. 29; trad. *Margens*, p. 58.)

que leva a ponta de um pincel mergulhado no mar.”⁴⁴ Os cabalistas sempre tiveram o interesse de revalorizar a *Torah* oral, que se baseia na palavra do homem, em contraposição à palavra presuntivamente divina da Bíblia. Conferem um grande valor aos comentários, com os quais cada geração se apropria novamente da revelação. Com efeito, a verdade não está fixada, não se tornou algo positivo de uma vez por todas em um conjunto bem circunscrito de enunciados. Posteriormente essa concepção cabalista foi radicalizada uma vez mais. Agora, até mesmo a *Torah* escrita é considerada uma tradução problemática da palavra divina na linguagem do homem – uma mera interpretação e, portanto, contestável. *Tudo é Torah* oral, nenhuma sílaba é autenticamente traduzida, por assim dizer, em arquiesscritura. A *Torah* da árvore do conhecimento é desde o início uma *Torah* oculta. Ela muda permanentemente suas vestes, e estas são a tradição.

G. Scholem refere-se às discussões que se acenderam na questão de saber se todos os dez mandamentos foram transmitidos sem alterações ao povo de Israel por Moisés. Alguns cabalistas eram da opinião de que apenas os dois primeiros mandamentos, constitutivos de certa forma do monoteísmo, provêm do próprio Deus; outros duvidavam até mesmo da autenticidade das primeiras palavras transmitidas por Moisés. O rabino Mendel de Rymanow agudiza uma idéia de Maimônides: “Segundo ele, nem sequer os dois primeiros mandamentos provêm de uma revelação direta para a comunidade inteira de Israel. Tudo que Israel ouviu não foi mais que aquele *Aleph* com que começa, no texto hebraico da Bíblia, o primeiro mandamento ... Essa afirmação”, acrescenta Scholem, “parece-me de fato extremamente notável e profundamente correta. No hebraico, a consoante *Aleph* não

44. DERRIDA, J., 1974, p. 31. Trad., *Gramatologia*, p. 19.

apresenta outra coisa que o primeiro movimento da voz na laringe que antecede uma vogal no começo da palavra. Portanto o *Aleph* apresenta, de certo modo, o elemento de que provém todo som articulado ... Ouvir o *Aleph* é verdadeiramente não ouvir nada; ele apresenta a passagem para todas as linguagens audíveis, e certamente não se pode dizer que, em si, ele mediatiza um sentido específico. Com sua audaciosa afirmação, ... o rabino Mendel reduzia, portanto, a revelação a uma revelação mística, quer dizer, infinitamente preenchida de sentido em si mesma, mas *sem* significação *específica*. Ela apresentava algo que, a fim de fundar a autoridade religiosa, teria de ser traduzida em linguagens humanas; e é isso o que fez Moisés, segundo essa concepção. Todo enunciado que funda autoridade seria, por mais válida e elevada que fosse, sempre uma interpretação humana de algo que a transcende.”⁴⁵ O *Aleph* do rabino Mendel assemelha-se ao indistinto “a” de *différance*, discriminado apenas pela escrita, no sentido de que na indeterminação desse signo frágil e ambíguo concentra-se a plenitude inteira da promessa.

Circunscrito pela gramatologia, o conceito de Derrida de uma arquiesscritura cujos vestígios propiciam tanto mais interpretações quanto mais se tornam irreconhecíveis, renova o conceito místico de tradição como um acontecer da revelação *protelada*. A autoridade religiosa só mantém sua força na medida em que oculta sua verdadeira face, incitando assim o furor dos intérpretes pela decifração. A desconstrução insistentemente empreendida é o trabalho paradoxal de uma continuação da tradição, em que a energia salvífica se renova unicamente pelo esgotamento. O trabalho da descon-

45. SCHOLEM, G. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik (A cabala e sua simbologia)*. Frankfurt am Main, 1973, pp. 47-8.

trução faz crescer sempre de novo o vazadouro das interpretações que ela quer demolir para descobrir os fundamentos enterrados.

Derrida crê ultrapassar Heidegger, felizmente, remonta para alguém dele. Nas tradições judaicas e cristãs, as experiências místicas só puderam desenvolver sua força explosiva, sua força de liquidação que ameaça instituições e dogmas, porque, nos contextos dessas tradições, permaneceram referidas a um deus oculto, que transcende o mundo. Iluminações cortadas dessa fonte concentradora de luz tornam-se peculiarmente difusas. A via de sua profanação conseqüente conduz àquele domínio de experiências radicais aberto pela arte de vanguarda. Do puro encantamento estético da subjetividade extática, que fica fora de si, Nietzsche criou suas orientações. Heidegger ficou a meio caminho; quis reter a força de uma iluminação *desprovida de direção*, sem pagar o preço de sua profanação. Assim, joga com uma aura que perdeu seu santuário. Na mística do Ser, as iluminações regridem, transformando-se em magia. Na mística neopagã, do carisma transgressor do extracotidiano não provém nem algo liberador, como no estético, nem algo renovador, como no religioso – no máximo, a sedução do charlatanismo. Dessa sedução Derrida purifica a mística do Ser, reconduzida ao contexto tradicional do monoteísmo⁴⁶.

46. Vejo-me confirmado nessa interpretação por um artigo de Susan Handelman, de que só tomei conhecimento mais tarde (graças a uma indicação de J. Culler): "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic" (Jacques Derrida e a hermenêutica herética). In: KRAPNICK, M. (org.), *Displacement, Derrida and after (Deslocamento, Derrida e depois)*. Bloomington, Indiana, 1983, pp. 98 ss. S. Handelman lembra uma interessante citação de Levinas, de que Derrida se apropria (em seu ensaio sobre Levinas): "A *Torah*, mais do que amor a Deus, significa proteção contra a loucura do contato direto com o sagrado", e acen-tua o parentesco de Derrida com a tradição rabinica e, em particular, com sua

Mas, se essa suposição não é de todo falsa, Derrida re-torna àquele lugar histórico no qual a mística se transformou em esclarecimento. Por toda sua vida, Scholem seguiu os rastros dessa mudança efetuada no século XVIII. Sob as condições do século XX, como observou Adorno, mística

radicalização cabalista e herética: "A afirmação (de Levinas) é surpreendente e eminentemente rabinica; a *Torah*, a lei, a escritura, Deus, diz ele, são ainda mais importantes do que Ele. Poderíamos dizer que Derrida e a hermenêutica herética judaica fazem precisamente isto: abandonam Deus mas perpetuam uma *Torah*, a escritura ou a lei em seu modo deslocado e ambivalente" (p. 115). S. Handelman refere-se igualmente à desvalorização da tradição original da palavra divina em favor da *Torah* oral, que, no curso da história do exílio, reivindicou uma autoridade crescente e, por fim, até mesmo uma autoridade predominante: "Isto é, toda interpretação rabinica ulterior compartilha a mesma origem divina da *Torah* de Moisés; interpretação, em termos de Derrida, 'sempre houve já'. A interpretação e o comentário humano tornam-se, portanto, parte da revelação divina. Os limites entre texto e comentário são fluidos em uma forma que é difícil de imaginar para um texto sagrado, mas essa fluidez é um princípio central da teoria crítica contemporânea, especialmente em Derrida" (p. 101). De resto, S. Handelman situa claramente a denúncia de Derrida do logocentrismo ocidental como fonocentrismo no contexto histórico-religioso de uma defesa, sempre reiterada, da letra contra o espírito. Derrida conserva, assim, um lugar no interior da apologetica judaica. O cristianismo paulino desacreditara a história da interpretação da *Torah* oral como "letra morta" (Segunda Carta aos Coríntios, 3,6) diante do "espírito vivo" da presença imediata de Cristo. São Paulo dirige-se contra os judeus que se agarram à letra e se recusam a abandonar a "Escritura" em favor do *logos* da revelação cristã: "A escolha de Derrida pela Escritura em oposição ao logocentrismo ocidental é uma re-emergência da hermenêutica rabinica, de um modo deslocado. Derrida pretende dar por não feito o que representou a teologia greco-cristã e remeter-nos da ontologia à gramatologia, do ser ao texto, do *logos* à *écriture* (Escritura)" (p. 111). Nesse contexto, é de grande importância que Derrida não retire o motivo do Deus efetivo por meio de ausência e privação, como Heidegger em seu recurso a Hölderlin, da recepção romântica de Dioniso, e que não possa dirigi-lo, como motivo *arcaico*, contra o monoteísmo. Ao contrário, a ausência ativa de Deus é um motivo que Derrida, recorrendo a Levinas, tira da própria tradição judaica: "O Deus ausente do holocausto, o Deus que obscurece sua face, paradoxalmente se torna para Levinas a condição da fé judaica ... Judaísmo é definido, então, como essa confiança no Deus ausente" (p. 115). Mas, desse modo, a crítica da metafísica adquire em Derrida um sig-

e esclarecimento se reúnem “pela última vez” em Benjamin, e isso com os meios conceituais do materialismo histórico. Parece-me duvidoso que esse movimento peculiar de pensamento possa ser repetido com os meios de um fundamentalismo negativo; em todo caso, ele teria de nos introduzir ainda mais profundamente na modernidade que Nietzsche e seus sucessores queriam superar.

nificado diferente do heideggeriano. O trabalho da desconstrução serve, então, à renovação inconfessada de um diálogo com Deus que, sob as condições modernas de uma ontoteologia sem vínculos, foi rompido. A intenção não seria a superação da modernidade recorrendo às fontes arcaicas, mas uma consideração específica pelas condições do moderno pensamento pós-metafísico, sob as quais o diálogo com Deus, protegido pela ontoteologia, não pode prosseguir.

Excursus
sobre o nivelamento da diferença de gênero
entre filosofia e literatura

I

A *dialética negativa* de Adorno e a *desconstrução* de Derrida podem ser compreendidas como diferentes respostas a um mesmo problema. A autocrítica totalizante da razão enreda-se na contradição performativa: não pode convencer a razão centrada no sujeito de sua natureza autoritária senão recorrendo aos próprios meios dessa razão. Os meios conceituais que malogram o “não-idêntico” e permanecem presos à “metafísica da presença” são, ainda assim, os únicos meios disponíveis para revelar a sua própria insuficiência. Heidegger escapa desse paradoxo, refugiando-se nas alturas luminosas de um discurso esotérico especial, que, de modo geral, renega as restrições da fala discursiva e, por meio da indeterminidade, torna-se imune a toda objeção específica. Em sua crítica da metafísica, Heidegger serve-se dos conceitos metafísicos como de uma escada que lança fora depois de subir os degraus. No entanto, ao chegar ao topo, o último Heidegger não se recolhe à intuição silenciosa do místico, como o primeiro Wittgenstein, antes reivindica verbosamente, em atitude visionária, a autoridade do iniciado.

Não ocorre o mesmo com Adorno. Ele não se furta ao paradoxo da crítica auto-referencial da razão; reconhece como inevitável a contradição performativa em que se move esse pensamento desde Nietzsche, transformando-a em uma forma de organização da comunicação indireta. O pensamento identificante, voltado contra si mesmo, é obrigado a um autodesmentido contínuo. Ele deixa ver as feridas que inflige a si e aos objetos. Esse exercício leva, com razão, o nome de dialética negativa; pois, sem vacilar, Adorno pratica a negação determinada, embora esta tenha perdido toda sustentação na estrutura categorial da lógica hegeliana, por assim dizer, como um fetichismo do desencantamento. A insistência em um procedimento crítico que não pode mais estar seguro dos seus fundamentos explica-se pelo fato de que Adorno, diferentemente de Heidegger, não despreza de maneira elitista o pensamento discursivo. Por certo, vagueamos na discursividade assim como no exílio; e, no entanto, unicamente a força persistente e autocrítica de uma reflexão abissal assegura o vínculo com a utopia de um conhecimento intuitivo não coercivo, pertencente ao pretérito do passado e há muito desaparecido⁴⁷. Contudo o pensamento discursivo não pode identificar-se por si mesmo como uma forma decadente desse conhecimento; somente a experiência estética, adquirida no relacionamento com a arte de vanguarda, lhe proporciona isso. A promessa, sobre a qual uma tradição filosófica que sobreviveu a si mesma não tem mais domínio, recolheu-se na escritura especular da obra de arte esotérica e necessita de uma decifração negativista. É desse trabalho de decifração que a filosofia extrai aquele resto de confiança paradoxal na razão, com o qual obstinadamente a

47. SCHNÄDELBACH, H. "Dialektik als Vernunftkritik" (Dialética como crítica da razão). In: FRIEDEBURG, L. V. & HABERMAS, J. (org.), *Adorno-Konferenz* (Conferência-Adorno). Frankfurt am Main, 1983, pp. 66 ss.

dialética negativa executa, no duplo sentido da palavra, suas contradições performativas.

Derrida não pode partilhar da confiança residual de Adorno, certificada esteticamente, em uma razão transtornada (*ver-rückte*), expulsa da circunscrição da filosofia e tornada utópica. Mas tampouco acredita que Heidegger, que utilizou os conceitos metafísicos somente para "riscá-los", tenha-se desprendido efetivamente dos constrangimentos conceituais da filosofia do sujeito. Certamente, Derrida quer prosseguir o caminho tomado pela crítica da metafísica; também ele prefere evadir-se do paradoxo a isolá-lo refletidamente. Porém, como Adorno, fecha-se ao gesto de profundidade que Heidegger, sem hesitar, imita do seu opositor, ou seja, da filosofia primeira. É por isso que existem paralelos também entre Derrida e Adorno.

Essa afinidade quanto ao gesto intelectual necessitaria de uma análise mais precisa. Adorno e Derrida estão igualmente sensibilizados contra os modelos conclusivos, totalizantes, que tudo assimilam e, em especial, contra o orgânico na obra de arte. Ambos acentuam, assim, a precedência do alegórico sobre o simbólico, da metonímia sobre a metáfora, do romântico sobre o clássico. Utilizam o fragmento como forma de representação e colocam qualquer sistema sob suspeita. Decifram de modo original o caso normal a partir de seus casos-limites; coincidem em um extremismo negativo; descobrem o essencial no marginal e no acessório, o direito no lado do subversivo e do infrator e a verdade na periferia e no inautêntico. A uma desconfiança contra toda imediaticidade e substancialidade corresponde o rastrear intransigente das mediações, das pressuposições e das dependências ocultas. À crítica das origens, dos originários e das primariedades corresponde um certo fanatismo por mostrar em tudo o meramente produzido, artificial e secundário. Aquilo que atravessa toda a obra de Adorno como moti-

vo materialista – o desmascaramento de posições idealistas, a inversão de falsos contextos de constituição, a tese da precedência do objeto – encontra um paralelo na lógica do suplemento formulada por Derrida. O trabalho rebelde de desconstrução visa à destruição das hierarquias habituais de conceitos básicos, à derrubada de contextos de fundação e de relações conceituais de dominação, como entre a fala e a escritura, entre o inteligível e o sensível, a natureza e a cultura, o interno e o externo, o espírito e a matéria, o homem e a mulher. A lógica e a retórica constituem um desses pares conceituais. Derrida tem especial interesse em inverter a primazia da lógica sobre a retórica, canonizada desde Aristóteles.

Não que Derrida tenha se ocupado dessa questão controversa do ponto de vista óbvio da história da filosofia. Senão seria obrigado a relativizar o valor específico do seu próprio projeto em face da tradição desenvolvida desde Dante a Vico e mantida viva por Hamann, Humboldt e Droysen até Dilthey e Gadamer. Nessa tradição, torna-se patente aquele protesto, novamente levantado por Derrida, contra a precedência aristotélico-platônica da lógica sobre a retórica. Derrida quer estender a soberania da retórica sobre o domínio da lógica para resolver o problema diante do qual se encontra a crítica totalizante da razão. Como já mostramos, não se dá por satisfeito nem com a dialética negativa de Adorno nem com a crítica da metafísica de Heidegger: uma permanece presa, apesar de tudo, à bem-aventurança da razão que caracteriza a dialética, a outra, à obsessão pela origem que caracteriza a metafísica. Heidegger escapa ao paradoxo da crítica auto-referencial da razão somente porque reclama para a rememoração um *status* especial, isto é, a isenção de compromissos discursivos. Heidegger se cala quanto ao acesso privilegiado à verdade. Em última análise, Derrida aspira a esse mesmo acesso esotérico à verdade, embora não

queira admiti-lo como privilégio, qualquer que seja a instância. Não descarta autoritariamente a objeção de inconsistência pragmática, mas torna-a *sem objeto*.

Só se pode falar de “contradição” à luz das exigências de coerência, que perdem sua autoridade ou, em todo caso, ficam subordinadas a outras exigências, como as de ordem estética, quando a lógica perde sua tradicional precedência sobre a retórica. O desconstrutivista pode tratar, então, as obras filosóficas como obras literárias e assimilar a crítica da metafísica aos critérios de uma crítica literária que não se compreende equivocadamente como cientificista. No momento em que levamos a sério o caráter *literário* dos escritos de Nietzsche, a pertinência de sua crítica da razão tem de ser julgada segundo os critérios de êxito retórico e não de coerência lógica. Uma crítica como essa, adequada ao seu objeto, não se dirige imediatamente à rede de relações discursivas a partir das quais são construídos os argumentos, mas sim às figuras de estilo, que decidem sobre a força literariamente iluminadora e retoricamente esclarecedora de um texto. Assim como uma crítica literária, que, de certo modo, apenas *prosegue* o processo literário dos seus objetos, não se reduz à ciência, tampouco uma desconstrução dos grandes textos filosóficos, ao proceder à maneira da crítica literária em um sentido mais amplo, obedece aos critérios da atividade puramente cognitiva de solução de problemas.

Derrida *encobre*, portanto, o problema que Adorno reconhece como inevitável e que converte em ponto de partida de um pensamento da identidade que se convence reflexivamente da própria falha. Para Derrida, o problema tornou-se desprovido de objeto, visto que a empresa desconstrutivista não se deixa comprometer com as obrigações discursivas da filosofia e da ciência. Derrida chama o seu procedimento de desconstrução porque este deve *desmontar os suportes* ontológicos erigidos pela filosofia no decorrer de sua histó-

ria da razão centrada no sujeito. Porém, nessa operação de desconstrução, Derrida não procede analiticamente, no sentido da identificação de pressupostos ou implicações ocultos. Foi exatamente assim que cada geração subsequente moldou as obras da precedente. Derrida procede antes à maneira da crítica estilística, extraindo o excedente retórico de significado das camadas literárias de um texto que se apresenta como não-literário, algo como mensagens indiretas com as quais o próprio texto desmente os seus conteúdos manifestos. Dessa maneira, Derrida força os textos de Husserl, de Saussure ou de Rousseau a depor contra a opinião explícita dos seus autores. Graças ao seu conteúdo *retórico*, os próprios textos, lidos a contrapelo, contradizem o que enunciam, como o primado explicitamente afirmado do significado sobre o signo, da voz sobre a escritura, do intuitivamente dado e do imediatamente presente sobre o representativo e sobre o prorrogado-prorrogativo. Em um texto filosófico, como tampouco em um literário, não se pode identificar o ponto cego no plano dos conteúdos manifestos. *Blindness and Insight* (cegueira e discernimento) estão entrelaçados retoricamente. Assim, aquelas limitações de um texto filosófico, que são constitutivas do conhecimento, só se tornam acessíveis ao intérprete quando o texto é tratado como aquilo que não quer ser: um texto literário.

Contudo, se o texto filosófico (ou científico) for apenas *estranhado* como texto aparentemente literário, a desconstrução permanece um ato arbitrário. Derrida só pode atingir o objetivo heideggeriano de explodir a partir de dentro as formas metafísicas de pensamento com base em um procedimento essencialmente retórico, se o texto filosófico for *verdadeiramente* um texto literário – se, em uma observação mais atenta, for possível *mostrar* que a diferença de gênero entre filosofia e literatura se dissolve. Essa demonstração deve poder ser conduzida pela via da própria des-

construção; em cada caso revela-se mais uma vez a impossibilidade de reduzir as linguagens da filosofia e da ciência a finalidades cognitivas, de modo que possam ser purificadas de tudo o que é metafórico e meramente retórico e desembaraçadas das aderências literárias. Na práxis desconstrutiva prova-se a fragilidade da diferença de gênero entre filosofia e literatura; por fim, *todas* as diferenças de gênero submergem em uma relação textual abrangente e que a tudo abarca. Derrida fala do “texto universal”, hipostasiando-o. Resta a escritura que escreve a si mesma como o *medium* no qual cada texto se entretetece com todos os demais. Cada texto individual, cada gênero particular, antes mesmo de manifestar-se, já perdeu sua autonomia em um contexto que a tudo entrelaça e em um processo incontrolável de geração espontânea de textos. Nisto se funda a precedência da retórica, que trata das propriedades gerais dos textos, sobre a lógica enquanto um sistema de regras, ao qual estão submetidos, de maneira exclusiva, determinados tipos de discurso comprometidos com a argumentação.

II

De início imperceptível, a metamorfose da “destruição” da tradição filosófica em “desconstrução” transfere a crítica radical da razão para o domínio da retórica, indicando-lhe, assim, uma saída da aporia da auto-referencialidade: quem ainda quisesse atribuir paradoxos à crítica da metafísica, após essa mudança de forma, teria cometido um equívoco cientificista. Mas esse argumento só convence se são corretas as seguintes premissas:

1) a crítica literária não é primariamente uma atividade científica; ela obedece aos mesmos critérios retóricos que seus objetos literários;

2) tampouco existe uma diferença de gênero entre filosofia e literatura, de modo que em seus conteúdos essenciais os textos filosóficos tornam-se acessíveis para uma crítica literária;

3) a precedência da retórica sobre a lógica significa a competência geral da retórica para as qualidades universais de uma relação textual abrangente e na qual se dissolvem, em última instância, todas as diferenças de gênero: assim como a filosofia e a ciência não constituem universos próprios, tampouco a arte e a literatura constituem um império da ficção que pudesse afirmar sua autonomia em face do texto universal.

A premissa (3) elucida as premissas (2) e (1) na medida em que torna inespecífico o sentido da “crítica literária”. Embora a crítica literária sirva como caso modelar que explica a si mesma mediante uma longa tradição, trata-se de um caso modelar para algo mais universal, a saber, para uma crítica especializada nas qualidades retóricas tanto dos discursos cotidianos como dos não-cotidianos. O procedimento da desconstrução utiliza-se dessa crítica generalizada a fim de relevar, contra o sentido manifesto dos textos filosóficos e científicos, o excedente de significado retórico neles reprimido. A pretensão de Derrida de que a “desconstrução” seja um meio para tirar a crítica radical da razão, efetuada por Nietzsche, do beco sem saída de sua auto-referencialidade paradoxal coincide – e desmorona – com a mencionada tese (3).

É exatamente essa mesma tese a que se encontra também no centro do interesse da viva recepção que a obra de Derrida conheceu nos departamentos de ciência literária de proeminentes universidades americanas⁴⁸. Nos Estados Uni-

48. Isso vale sobretudo para os críticos de Yale, Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller e Harold Bloom. Cf. ARAC, J., GODZICH, W. & MAR-

dos, há muito tempo a crítica literária foi institucionalizada como uma disciplina acadêmica, ou seja, no âmbito da atividade científica. Desde o início, institucionalizou-se junto com ela a questão martirizante sobre a cientificidade da crítica literária. Essa dúvida endêmica constitui certamente o pano de fundo para a recepção de Derrida, mas também a dissolução do *New Criticism*, dominante por décadas, que estivera convicto da autonomia da obra de arte literária e que se alimentara do *pathos* científico do estruturalismo. Nesse contexto, a idéia de “desconstrução” pôde prosperar, visto que, sob premissas rigorosamente opostas, abria-se à crítica literária uma tarefa de importância indubitável: Derrida contesta energicamente tanto a autonomia da obra de arte literária e a especificidade da aparência estética quanto a possibilidade de que a crítica possa atingir um status científico. Ao mesmo tempo, a crítica literária lhe serve como modelo para um procedimento que, com a superação do pensamento da metafísica da presença e da era do logocentrismo, assume imediatamente uma missão histórico-universal.

O nivelamento da diferença de gênero entre crítica literária e literatura libera a atividade crítica da delicada obrigação de se submeter aos padrões pseudocientíficos; ao mesmo tempo, eleva-a acima da ciência, ao plano da atividade criadora. A crítica não precisa se compreender mais como algo secundário, pois conquistou um valor literário. Nos textos de Miller, Hartmann e de Man pode-se comprovar a nova consciência de si “de que os críticos não são menos parasitas do que os textos que interpretam, uma vez que ambos habi-

TIN, W. (org.) *The Yale Critics: Deconstruction in America (Os críticos de Yale: a desconstrução na América)*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Ao lado da Universidade de Yale, também são importantes centros do desconstrutivismo, entre outros, a Universidade de Maryland, Baltimore, assim como a Universidade Cornell, Ithaca, NY.

tam um texto-hóspede de linguagem preexistente, que, por sua vez, alimenta-se parasitariamente da boa vontade hospitaleira em recebê-los". Os desconstrutivistas rompem com a tradicional concepção de Arnold acerca da função meramente subordinada da crítica: "A crítica converte-se agora em literatura, rejeitando sua posição arnoldiana de subserviência e assumindo a liberdade de estilo interpretativo com um prazer incomparável."⁴⁹ Assim Paul de Man, em seu livro talvez mais brilhante, trata os textos críticos de Lukács, Barthes, Blanchot e Jakobson segundo o mesmo método e com um requinte igual ao reservado normalmente apenas aos textos literários: "Uma vez que não são de ordem científica, os textos críticos têm de ser lidos com a mesma consciência de ambivalência com que se leva o estudo de textos literários não críticos."⁵⁰

Tão importante quanto a assimilação da crítica literária à produção literária criadora é, certamente, a relevância que a crítica literária experimenta enquanto sócia da empresa da crítica da metafísica. Essa revalorização da crítica da metafísica exige um complemento em sentido contrário à interpretação de Derrida sobre o nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e literatura. Jonathan Culler lembra o sentido estratégico dado por Derrida ao tratamento dos textos filosóficos como objetos de crítica literária, com o objetivo de recomendar à crítica literária tratar os textos literários, por sua vez, como textos filosóficos. A diferença, ao mesmo tempo mantida e decididamente relativizada, entre ambos os gêneros "é essencial para demonstrar que a leitura filosófica mais fiel de um texto filosófico ... é aquela que

49. NORRIS, Ch. *Deconstruction, Theory and Practice (Desconstrução, teoria e prática)*. Londres/Nova York, 1982, pp. 93, 98.

50. MAN, P. de. *Blindness and Insight (Cegueira e discernimento)*, 2ª ed. Minneapolis, 1983, p. 110.

trata a obra como literatura, como um construto retórico de ficção cujos elementos e ordem são determinados por diversas exigências textuais". E prossegue: "Inversamente, as leituras mais poderosas e apropriadas de obras literárias podem ser aquelas que as tratem como gestos filosóficos, extraíndo as implicações das suas relações com as oposições filosóficas que as sustentam."⁵¹ A premissa (2) sofre uma variação no seguinte sentido:

2') Entre filosofia e literatura não existe uma diferença de gênero, de modo que os textos literários podem ser explorados, em seu conteúdo essencial, pela crítica da metafísica.

De qualquer modo, ambas as premissas, (2) e (2'), remetem à precedência da retórica sobre a lógica, afirmada na premissa (3). É por isso que aos críticos literários americanos é conveniente desenvolver um conceito de literatura *universal* de extensão semelhante à retórica como um todo e que corresponda ao "texto universal" de Derrida. Simultaneamente, com o conceito tradicional de filosofia, que nega os fundamentos metafóricos do pensamento filosófico, desconstrói-se também o conceito de literatura restrito à ficção: "A noção de literatura ou de discurso literário está envolvida em várias oposições hierárquicas visadas pela desconstrução: sério/não-sério, literal/metafórico, verdade/ficção... A desconstrução demonstra que essas hierarquias são desmontadas pelo trabalho dos textos que as propõem, o que altera a posição da linguagem literária." Segue-se, então, na forma de uma proposição condicional, a tese da qual tudo depende – tanto a nova autocompreensão da crítica literária, revalorizada como crítica da metafísica, quanto a dissolução

51. CULLER, J. *On Deconstruction (Sobre a desconstrução)*. Londres, 1983, p. 150.

desconstrutivista da contradição performativa de uma crítica auto-referencial da razão: "Se a linguagem séria é um caso especial de linguagem não-séria, se as verdades são ficções cujo caráter fictício foi esquecido, então a literatura não é um exemplo de linguagem desviante e parasitária. Ao contrário, os outros discursos podem ser vistos como casos de uma literatura generalizada, ou de uma arquiliteratura."⁵² Uma vez que Derrida não pertence à classe de filósofos que gostam de argumentar é aconselhável seguir os seus discípulos de crítica literária, criados no clima anglo-saxônico de argumentação, a fim de ver se esta tese realmente se sustém.

J. Culler reconstrói com muita clareza a discussão um tanto obscura entre Jacques Derrida e John Searle, a fim de mostrar, com base na abordagem da teoria dos atos de fala de Austin, que simplesmente fracassa toda tentativa de delimitar o domínio cotidiano da linguagem normal em face de um uso da linguagem "não habitual", "desviante" dos casos-padrão. A tese de Culler é complementada e indiretamente confirmada por um estudo sobre a teoria dos atos de fala de Mary Louise Pratt, que quer demonstrar, com base no exemplo da teoria poética estruturalista, que também falha a tentativa de delimitar o domínio extracotidiano do discurso de ficção ante os discursos cotidianos (veja seção III). Mas comecemos pela controvérsia entre Derrida e Searle⁵³.

Dessa complexa discussão, J. Culler destaca como ponto polêmico central a questão de saber se Austin consegue

52. CULLER, J., 1983, p. 181.

53. Em seu artigo "Signatur, Ereignis, Kontext" (Assinatura, acontecimento, contexto), Derrida dedica a última seção a uma discussão com a teoria de Austin: DERRIDA, J., *Randgänge der Philosophie (Margens da filosofia)*. Berlim, 1976, pp. 142 ss. A essa questão refere-se J. Searle. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida" (Reiterando as diferenças: uma réplica a Derrida). *Glyph*, n. 1, 1977, pp. 198 ss. A resposta de Derrida foi publicada com o título "Limited Inc.", em *Glyph* n.º 2, 1977, pp. 202 ss.

dar um passo, ao que parece, totalmente inofensivo, provisório e puramente metodológico. Austin pretende analisar as regras intuitivamente dominadas pelos falantes competentes, conforme as quais atos de fala típicos podem ser realizados com êxito. Empreende essa análise nas proposições da práxis cotidiana *normal*, enunciadas com *seriedade*, da forma mais *simples* possível e empregadas *literalmente*. Essa unidade analítica do ato de fala-padrão deve-se, portanto, a certas abstrações. O teórico dos atos de fala dirige sua atenção para uma amostragem de enunciados da linguagem normal, da qual são isolados todos os casos complexos, derivados, parasitários e desviantes. Subjaz à delimitação um conceito de práxis lingüística normal ou "ordinária", um conceito de *ordinary language*, cuja simplicidade e consistência Derrida põe em dúvida. A intenção de Austin é clara: quer analisar as qualidades universais do "prometer", digamos, nos casos em que o enunciado das proposições correspondentes *funciona* de fato como uma promessa. Ora, há contextos nos quais as mesmas proposições perdem a força ilocucionária de uma promessa. Enunciada por um ator sobre o palco, como elemento de uma poesia ou ainda no interior de um monólogo, uma promessa torna-se, como afirma Austin, "particularmente vazia e nula". O mesmo vale para uma promessa que aparece em uma citação ou que é meramente mencionada. Nesses contextos não se trata de um uso *sério* e *obrigatório*, às vezes, nem sequer de um uso *literal* das proposições performativas correspondentes, mas de algo derivado ou parasitário. Os modos fictícios, simulados ou indiretos, são, como Searle repete insistentemente, "parasitários", no sentido de que pressupõem de forma lógica a possibilidade do uso sério, literal e obrigatório das proposições gramaticalmente apropriadas para uma promessa. Culler seleciona essencialmente três objeções nos textos de Derrida, que visam a demonstrar a impossibilidade de uma tal operação e

que devem mostrar que as distinções correntes entre modos de discurso sérios e simulados, literais e metafóricos, cotidianos e fictícios, ordinários e parasitários não se sustentam.

a) Em seu primeiro argumento, Derrida estabelece um vínculo pouco convincente entre citabilidade e repetibilidade, por um lado, e ficcionalidade, por outro. Em face de uma promessa diretamente dada, a citação de uma promessa é só aparentemente algo secundário, pois a reprodução indireta de um enunciado performativo em uma citação é uma forma de repetição; e como a citabilidade pressupõe a possibilidade da repetição de acordo com uma regra e, portanto, uma convencionalidade, compete à essência de todo enunciado gerado de modo convencional, portanto do enunciado performativo, ser suscetível de citação – e, em um sentido mais amplo, de imitação fictícia: “Se não fosse possível a um personagem em uma peça de teatro fazer uma promessa, não haveria promessas na vida real, pois o que torna possível a promessa, como nos diz Austin, é a existência de um procedimento convencional, de fórmulas que podem ser repetidas. Para que seja possível fazer uma promessa na vida real é preciso haver procedimentos ou fórmulas reiteráveis como as usadas em cena. O comportamento sério é a representação de um papel dentre outros.”⁵⁴

É evidente que Derrida já pressupõe nesse argumento o que gostaria de demonstrar: que toda convenção que permite a repetição de ações exemplares não possui um caráter apenas simbólico, mas por natureza fictício. Precisaria mostrar antes que, em última análise, as convenções de representação não se deixam distinguir das normas de ação. Com efeito, Austin aduz a citação de uma promessa como exemplo de uma forma derivada ou parasitária, visto que, median-

54. CULLER, J., 1983, p. 119.

te a forma da reprodução indireta, a promessa citada perde a força ilocucionária: a promessa é arrancada, desse modo, de um contexto no qual “funciona”, ou seja, no qual coordena ações de diferentes participantes da interação e provoca conseqüências relevantes para a ação. Só o ato de fala realizado em cada momento e de modo atual, do qual depende gramaticalmente a promessa mencionada ou relatada em forma de citação é *eficiente para a ação*. Esse emolduramento, que debilita a força ilocucionária, constitui por sua vez a ponte entre a reprodução sob forma de citação e a apresentação fictícia. Uma ação cênica naturalmente também se apóia em uma base de ações cotidianas (do ator, do diretor, do contra-regra e dos empregados do teatro); e nesse contexto de geral, as promessas podem funcionar de *uma maneira diferente* do que aquela feita “no palco”, ou seja, com vínculos relevantes para o seguimento da ação. Derrida não faz nenhuma tentativa de “desconstruir” esse modo de funcionamento privilegiado da linguagem cotidiana na ação comunicativa. Na força ilocucionária vinculante dos enunciados lingüísticos, Austin descobriu um mecanismo de coordenação da ação que submete a fala normal, inserida na práxis cotidiana, a restrições diferentes daquelas da fala fictícia, a simulação ou o monólogo interior. As restrições, sob as quais os atos ilocucionários desdobram uma força coordenadora da ação e provocam conseqüências relevantes para a ação, definem o domínio da linguagem “normal”. Tais restrições podem ser analisadas como aquelas pressuposições idealizantes que temos de efetuar na ação comunicativa.

b) A essa idealização refere-se o segundo argumento que Culler, junto com Derrida, apresenta contra Austin e Searle. Toda análise generalizadora dos atos de fala tem de ser capaz de especificar as condições contextuais gerais para o êxito ilocucionário dos atos de fala padronizados. Searle,

em particular, iniciou essa tarefa⁵⁵. As expressões lingüísticas alteram, contudo, seu significado conforme variam os contextos; além disso, esses contextos são constituídos de tal modo que estão abertos a especificações cada vez mais ricas. Pertence às particularidades da nossa linguagem a possibilidade de isolar os enunciados dos seus contextos de origem e transplantá-los para outros contextos – Derrida fala em “enxerto”.

Desse modo, a um ato de fala, a uma “promessa de casamento”, por exemplo, podemos acrescentar em pensamento contextos sempre novos e sempre improváveis; a especificação das condições contextuais gerais não esbarra em nenhum limite natural: “Suponha que os requisitos para uma cerimônia de casamento fossem satisfeitos, mas que uma das partes estivesse sob hipnose, ou que a cerimônia estivesse impecável em todos os aspectos mas tenha sido definida como um ‘ensaio’, ou, finalmente, que embora o orador fosse um ministro licenciado para celebrar matrimônios e o casal tenha obtido uma licença, os três estivessem atuando nesse momento em uma cena que coincidentemente incluía uma cerimônia de casamento.”⁵⁶ Essa variação de contexto, que afeta o significado, não pode, em princípio, ser detida ou controlada, já que os contextos não podem ser esgotados teoricamente, isto é, dominados de uma vez por todas. Culler mostra de modo convincente que Austin também não pode escapar dessa dificuldade, recorrendo às intenções do falante e do ouvinte. As idéias da noiva, do noivo ou do padre não decidem sobre a validade da cerimônia, mas sim suas ações e as circunstâncias sob as quais foi realizada: “O que conta é a plausibilidade da descrição: quer as características do con-

55. SEARLE, J. *Speech Acts* (ed. port., *Os actos de fala*, Coimbra, Almedina, 1981). Cambridge, 1969; *id.*, *Expression and Meaning* (ed. bras., *Expressão e significado*, São Paulo, Martins Fontes, 1995). Cambridge, 1979.

56. CULLER, J., 1983, pp. 121-2.

texto aduzidas criem ou não uma ordem que altere a força ilocucionária dos enunciados.”⁵⁷

Searle reagiu a essa dificuldade com a restrição de que o significado literal de uma proposição não fixa por completo as condições de validade do ato de fala no qual a proposição é empregada, mas está ordenado por um complemento tácito mediante um sistema de hipóteses de fundo quanto à normalidade das condições gerais do mundo. Essas certezas pré-reflexivas de fundo são de natureza holística; não podem ser esgotadas por uma quantidade finita e numerável de especificações. Os significados das proposições, ainda que muito bem analisados, só têm valor relativo a um saber de fundo compartilhado e constitutivo do mundo da vida de uma comunidade lingüística. No entanto, Searle esclarece que, de modo algum é introduzido com esse relacionamento o relativismo semântico pretendido por Derrida. Enquanto os jogos de linguagem funcionarem e a pré-compreensão constitutiva do mundo da vida não desmoronar, os participantes contam, e evidentemente com razão, com as condições do mundo pressupostas como “normais” em sua comunidade lingüística. E para o caso em que algumas dessas convicções de fundo se tornem problemáticas, partem ademais do princípio de que poderiam alcançar um acordo racionalmente motivado. Ambas são suposições fortes, isto é, suposições idealizadoras; mas essas idealizações não são atos arbitrários logocêntricos, que o teórico impõe a contextos não domesticáveis a fim de aparentemente dominá-los, mas pressuposições que os próprios participantes têm de fazer, caso a ação comunicativa deva ser possível de modo geral.

c) O papel das suposições idealizadoras pode tornar-se claro também tomando-se por base outras conseqüências da

57. CULLER, J., 1983, p. 123.

mesma circunstância. Uma vez que os contextos são variáveis e podem expandir-se em qualquer direção, o mesmo texto pode abrir-se a diferentes leituras; é o próprio texto que possibilita sua incontável história de recepção. Todavia, desse venerável discernimento hermenêutico não se segue a afirmação propositadamente paradoxal de Derrida de que toda interpretação é inevitavelmente uma interpretação equivocada, e toda compreensão, um mal-entendido. J. Culler justifica a tese de que "toda leitura é uma má interpretação" da seguinte maneira: "Se um texto pode ser compreendido, pode em princípio ser compreendido reiteradamente por diferentes leitores em diferentes circunstâncias. Esses atos de leitura ou compreensão não são, é claro, idênticos. Implicam modificações e diferenças, mas diferenças julgadas pouco importantes. Podemos dizer, portanto, que a compreensão é um caso especial de mal-entendido, um desvio ou uma determinação particular do mal-entendido. É um mal-entendido cujos erros pouco importam."⁵⁸ No entanto Culler deixa de considerar uma circunstância. A produtividade do processo de compreensão somente permanece não problemática à medida que todos os participantes atêm-se ao ponto de referência de um possível e efetivo entendimento, no qual atribuem os *mesmos* significados aos *mesmos* enunciados. Também o esforço hermenêutico de transpor as distâncias temporais e culturais permanece orientado, como mostrou Gadamer, pela idéia de um acordo possível e efetivamente alcançado.

Pressionados a decidir pela práxis comunicativa cotidiana, os participantes são remetidos a um acordo coordenador das ações. Quanto mais as interpretações se afastam dessa "urgência", tanto mais podem liberar-se da suposição

58. CULLER, J., 1983, p. 176.

idealizadora de um consenso alcançável. Porém, jamais podem desfazer-se inteiramente da idéia de que, em princípio, deveria ser possível criticar as interpretações equivocadas com base em um acordo alcançável de modo ideal. O intérprete não impõe essa idéia ao seu objeto; com a atitude performativa de um observador participante, antes a recebe daqueles diretamente implicados, que *somente podem agir comunicativamente sob o pressuposto de atribuições de significado intersubjetivamente idênticas*. Contra a tese de Derrida não gostaria, portanto, de trazer à baila o positivismo do jogo de linguagem wittgensteiniano. Não é a prática lingüística empregada em dado momento que decide sobre qual significado compete a um texto ou a um enunciado⁵⁹. Pelo contrário, os jogos de linguagem funcionam apenas porque pressupõem idealizações que abrangem o jogo de linguagem e, como condição necessária do entendimento possível, fazem surgir a perspectiva de um acordo criticável sobre pretensões de validade. Uma linguagem que opera sob tais restrições está submetida a um teste permanente. A práxis comunicativa cotidiana, na qual os atores precisam entender-se a respeito de algo no mundo, está submetida à provação, e são as suposições idealizadoras que, em primeiro lugar, tornam possível tal prova. E com base nessa pressão para provar-se, própria à práxis cotidiana, pode-se distinguir, junto com Austin e Searle, o uso "comum" da linguagem em relação ao seu uso "parasitário".

III

Até aqui critiquei a terceira e fundamental hipótese de Derrida somente à medida que defendi (contra a reconstru-

59. Cf. CULLER, J., 1983, pp. 130-1.

ção feita por Culler dos argumentos de Derrida) a possibilidade de uma delimitação da linguagem normal perante formas *derivadas*. Ainda não mostrei de que maneira é possível delimitar o discurso de ficção em relação ao uso normal, isto é, ao uso cotidiano da linguagem. Para Derrida esse aspecto é o mais importante. Se “literatura” e “escrita” formam o modelo para uma relação textual universal e não elidível, no qual se dissolvem, em última instância, todas as diferenças de gênero, então não é permitido isolá-las dos outros discursos como um reino autônomo de ficção. Para os críticos literários norte-americanos adeptos de Derrida, a tese da autonomia da obra de arte literária é inaceitável, como dissemos, visto que buscam desvincular-se do formalismo do *New Criticism* e da estética estruturalista.

Originalmente, os estruturalistas de Praga tentaram distinguir a linguagem poética da linguagem comum a partir da relação com a realidade extralingüística. Na medida em que a linguagem se apresenta em *funções comunicativas*, ela tem de estabelecer relações entre expressões lingüísticas e o falante, assim como entre o ouvinte e o estado de coisas apresentado; é o que Bühler havia concebido, em seu esquema semiótico, como as funções sgnicas de expressão, apelo e apresentação⁶⁰. Todavia, quando a linguagem cumpre uma função poética, realiza-a em uma relação reflexiva da expressão lingüística consigo mesma. Em consequência disso, a referência ao objeto, o conteúdo informativo, o valor de verdade e, de modo geral, as condições de validade são exteriores à linguagem poética – um enunciado pode ser poético contanto que se dirija para o *medium* lingüístico próprio, para a sua própria forma lingüística. Roman Jakobson

60. BÜHLER, K. *Sprachtheorie (Teoria da linguagem)*. Stuttgart, 1965, pp. 24 ss.

retomou essa definição em um esquema funcional mais amplo; atribui a todos os enunciados lingüísticos (ao lado das funções básicas introduzidas por Bühler, ou seja, a função de expressão das intenções do falante, do estabelecimento de relações interpessoais e da apresentação de estados de coisa, também duas outras funções referentes ao contato e ao código) uma função poética que dirige “a atitude para a mensagem enquanto tal”⁶¹. Aqui a caracterização detalhada da função poética (segundo a qual o princípio da equivalência é transferido do eixo de seleção para o eixo de combinação) interessa-nos menos que uma interessante e importante consequência para o nosso problema da delimitação: “Toda tentativa de reduzir a esfera da função poética à poesia ou de limitar a poesia à função poética, seria uma simplificação enganosa. A função poética não representa a única função da arte da palavra, mas apenas uma função *dominante e estruturalmente determinante*, enquanto em todas as outras atividades lingüísticas desempenha um papel subordinado e complementar. Ao *dirigir a atenção para o lado sensível dos signos*, essa função aprofunda a dicotomia fundamental entre signos e objetos. Por esse motivo, caso investigue a função poética, a lingüística não pode restringir-se ao campo da poesia.”⁶² O discurso poético só se distinguirá, portanto, pela precedência e pela força de estruturação que possui uma determinada função, a qual sempre se cumprirá juntamente com outras funções lingüísticas.

Richard Ohmann serve-se, então, da abordagem de Austin para especificar a linguagem poética nesse sentido. Para ele, a ficcionalidade da obra de arte literária é o fenômeno

61. JAKOBSON, R. “Linguistik und Poetik” (Lingüística e poética), 1960. In: *Poetik (Poética)*. Frankfurt am Main, 1979, p. 92.

62. JAKOBSON, R., 1979, pp. 92-3.

que necessita de explicação, ou seja, a criação da aparência estética com a qual se abre, sobre a base da contínua práxis comunicativa, uma segunda arena especificamente desprovida de realidade. O que distingue a linguagem poética é a capacidade de “criar mundos”: “uma obra literária cria um mundo ... provendo o leitor de atos de fala *diminutos* e incompletos, que ele completa suprindo as circunstâncias apropriadas”⁶³. A peculiaridade da *despotencialização* dos atos de fala, criadora de ficções, reside no fato de que esses atos estão privados de sua força ilocucionária e que os significados ilocucionários só se mantêm como que pela refração de uma reprodução indireta, de uma citação: “Uma obra literária é um discurso cujas sentenças carecem de forças ilocucionárias, que normalmente lhe são próprias. Sua força ilocucionária é mimética ... mais precisamente, uma obra literária imita de modo proposital uma série de atos de fala que, de fato, não têm outra existência. Desse modo, conduz o leitor a imaginar um falante, uma situação, uma série de eventos secundários e assim por diante.”⁶⁴ A força ilocucionária posta entre parênteses virtualiza as referências ao mundo, nas quais os atos de fala estão envolvidos graças à sua força ilocucionária, e desobriga os participantes da interação de entender-se a respeito de algo no mundo sobre a base de suposições idealizadoras, de tal modo que possam coordenar seus planos de ação e, com isso, contrair obrigações relevantes para a seqüência da ação: “Desde que os quase-atos de fala da literatura não se *estendam sobre os negócios do mundo* – descrever, incitar, contratar etc. –, o leitor pode

63. OHMANN, R., *Speech-Acts and the Definition of Literature, Philosophy and Rhetoric (Atos de fala e a definição de literatura, filosofia e retórica)*, 4, 1971, p. 17.

64. OHMANN, R., 1971, p. 14.

muito bem encará-los de um modo não pragmático.”⁶⁵ A neutralização das forças vinculantes alivia os atos ilocucionários enfraquecidos da pressão para tomar decisões, exercida pela práxis comunicativa cotidiana, tira-os da esfera do discurso comum e capacita-os à criação lúdica de novos mundos – ou antes, à demonstração pura da força de abrir mundos das expressões lingüísticas inovadoras. Essa especialização na função de abertura de mundo, própria da linguagem, explica a particularidade da auto-referencialidade da linguagem poética, apontada por Jakobson, e em razão da qual G. Hartmann coloca a seguinte questão retórica: “Linguagem literária não é o nome que damos a uma dicção cujo quadro de referência é tal que as palavras ressaltam como palavras (inclusive como sons), em lugar de constituir, de uma única vez, significados assimiláveis?”⁶⁶

Mary L. Pratt refere-se às investigações de Ohmann⁶⁷ para refutar, no sentido de Derrida, a tese da independência da obra de arte literária, porém com os meios da teoria dos atos de fala. Ela não admite a ficcionalidade, a força ilocucionária posta entre parênteses e o desacoplamento da linguagem poética em relação à práxis comunicativa cotidiana como critérios seletivos, uma vez que elementos ficcionais da linguagem como o chiste, a ironia, as fantasias do desejo, as narrativas e as parábolas atravessam o nosso discurso cotidiano e de modo algum constituem um universo autônomo destacado dos “negócios do mundo”. Inversamente, os livros especializados, as memórias, os relatos de viagem, os

65. OHMANN, R., 1971, p. 17.

66. HARTMANN, G. *Saving the Text (Salvando o texto)*. Baltimore, 1981, XXI.

67. Cf. também OHMANN, R., “Speech, Literature and the Space between” (Fala, literatura e o espaço intermediário), *New Literary History (Nova história literária)* n° 5, 1974, pp. 34 ss.

romances históricos e mesmo os *romans à clef* ou os livros de suspense que, como *A sangue frio* de Truman Capote, tratam de casos comprovados documentalmente, não criam, de forma alguma, um mundo ficcional inequívoco, embora freqüentemente, ou pelo menos de maneira predominante, incluamos essas produções no âmbito da "literatura". Mary L. Pratt utiliza os resultados das investigações sociolinguísticas de W. Labov⁶⁸ para provar que as narrativas naturais, isto é, as "histórias" contadas espontaneamente no cotidiano ou a pedido de alguém, obedecem às mesmas leis retóricas de construção e apresentam características estruturais análogas às narrativas literárias: "Os dados de Labov tornam necessário explicar a retórica narrativa em termos que não são exclusivamente literários; o fato de que emissões organizadas fictícia ou mimeticamente possam ocorrer em quase todos os domínios do discurso extraliterário requer que procedamos da mesma maneira no caso da ficcionalidade ou da *mimesis*. Em outras palavras, a relação entre a ficcionalidade de uma obra e sua literalidade é indireta."⁶⁹

Contudo, a circunstância de que a linguagem normal está impregnada de elementos ficcionais, narrativos, metafóricos e, de modo geral, retóricos, não invalida a tentativa de explicar a autonomia da obra de arte literária pondo entre parênteses as forças ilocucionárias. Pois, segundo Jakobson, o caráter ficcional só é apto à delimitação entre literatura e discursos cotidianos à medida que a função da linguagem de abertura de mundo alcance um predomínio sobre as outras funções da linguagem e determine a estrutura da configura-

68. LABOV, W. *Language in the Inner City (Linguagem na cidade interna)*. Philadelphia, 1972.

69. PRATT, M. L. *Speech Act Theory of Literary Discourse (Teoria dos atos de fala do discurso literário)*. Bloomington, 1977, p. 92; agradeço a J. Culler pela indicação desse interessante livro.

ção linguística. Em certo sentido, é a refração e a suspensão parcial das pretensões de validade ilocucionárias que distingue entre a *Story* e depoimento de testemunhas, o gracejo e a ofensa, a ironia e o logro, a hipótese e a afirmação, o devaneio e a percepção, a simulação e a ação de guerra, a encenação e o relato sobre uma catástrofe efetiva. Porém, em nenhum desses casos, os atos ilocucionários perdem sua força vinculante coordenadora da ação. Mesmo nos casos mencionados a título de exemplo, as funções comunicativas do ato de fala permanecem a tal ponto intactas, que os elementos ficcionais não podem se livrar dos contextos práticos da vida. A função linguística de abertura de mundo não adquire autonomia diante das funções de expressão, de regulação e de informação da linguagem. Em contrapartida, é exatamente isso o que ocorre, em Truman Capote, na adaptação literária de um notório caso judicial, investigado cuidadosamente pelo autor. O que fundamenta a *precedência* e a força de estruturação da função poética não é, todavia, o desvio de uma apresentação ficcional da reprodução documentada de um processo, mas o tratamento exemplar que retira o caso do seu contexto, transformando-o em pretexto para uma apresentação inovadora, que descerra o mundo e abre os olhos, na qual os meios retóricos da apresentação abandonam as rotinas da comunicação e ganham vida própria.

É interessante ver como Mary L. Pratt é obrigada a salientar essa função poética contra a sua vontade. Seu contraprojeto sociolinguístico começa com a análise da situação de fala que o discurso poético partilha com outros discursos: aquele arranjo no qual e pelo qual um narrador ou conferencista se dirige a um público e solicita a sua atenção para um texto. O texto é submetido a determinados procedimentos de preparação e de seleção antes de ser apresentado. Enfim, para que um texto possa requerer a paciência e o juízo dos ouvintes, deve cumprir determinados critérios de rele-

vância: precisa *ser digno de ser contado*. O merecer ser contado (*tellability*) deve ser medido pela manifestação de uma experiência importante e exemplar. No que se refere ao seu conteúdo, um texto digno de ser contado vai além do contexto local da situação de fala e é suscetível de uma elaboração posterior: “Como se podia esperar, esses dois traços – a destacabilidade em relação ao contexto e a suscetibilidade de elaboração – são características igualmente importantes da literatura.” Contudo, os textos literários ainda partilham essas particularidades com os *display texts* em geral. Estes se caracterizam pelas suas funções comunicativas especiais: “São designados para servir um propósito que descrevi como sendo o de representar verbalmente estados de coisas e experiências, consideradas *inusuais* ou *problemáticas*, de tal modo que o destinatário responda afetivamente da maneira desejada, adote a avaliação e a interpretação pretendida, sinta prazer em fazer assim e que, *de modo geral, considere que o conjunto do empreendimento valha a pena*.”⁷⁰ Vê-se como a analista pragmática da linguagem se aproxima furtivamente dos textos literários a partir de fora. No entanto, estes precisam satisfazer uma última condição: no caso dos textos literários o merecer ser contado tem de ganhar uma *ponderância* sobre as propriedades funcionais restantes: “ao cabo, o merecer ser contado pode ter uma precedência acima da própria assertividade.”⁷¹ É somente nesse caso que as exigências funcionais e as restrições estruturais da práxis comunicativa cotidiana (que M. L. Pratt define com base nos postulados de conversação formulados por Grice) são suspensas. Que cada um se esforce em configurar sua contribuição de maneira informativa, em dizer algo relevante,

70. PRATT, M. L., 1977, p. 148.

71. PRATT, 1977, p. 147.

em ser sincero e omitir enunciados obscuros, ambíguos e prolixos, são pressuposições idealizadoras da ação comunicativa em sua *linguagem normal*, mas, de modo algum, do discurso poético: “Nossa tolerância, na realidade nossa propensão para com a elaboração, quando tratamos com o narrável, sugere que, nos termos de Grice, os padrões de quantidade, qualidade e modo para *display texts* diferem daquilo que Grice sugere, em suas máximas, a respeito da fala declarativa.”

Por fim, a análise desemboca na confirmação da tese que se queria contestar. Na medida em que a função de abrir o mundo, própria da função poética da linguagem, ganha prioridade e força de estruturação, a linguagem escapa das restrições estruturais e das funções comunicativas do cotidiano. O espaço da ficção, que se abre quando as formas lingüísticas de expressão tornam-se reflexivas, resulta da neutralização da força ilocucionária vinculante e daquelas idealizações que possibilitam o uso da linguagem orientado para o entendimento – e, com isso, uma coordenação dos planos de ação mediada pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. Pode-se também ler a polêmica de Derrida com Austin como uma negação desse domínio da práxis comunicativa cotidiana estruturada de forma específica; a essa negação corresponde a negação da autonomia do reino da ficção.

IV

Uma vez que Derrida nega ambas as coisas, pode analisar quaisquer discursos segundo o modelo da linguagem poética e, assim, agir como se a linguagem fosse determinada, de modo geral, pelo seu uso poético especializado em abrir mundos. Dessa perspectiva, a linguagem enquanto tal converge com a literatura ou mesmo com o “escrever”. A este-

tização da linguagem, adquirida com a dupla negação da especificidade do discurso normal e do poético, explica também a insensibilidade de Derrida ante a tensa polaridade que existe entre a função poética de abertura do mundo e as funções prosaicas intramundanas da linguagem, as quais um esquema bühleriano modificado de funções leva em conta⁷².

Os processos mediados pela linguagem, como a aquisição de saber e a tradição cultural, a formação de identidade, a socialização e a integração social, resolvem os problemas postos no mundo; os processos de aprendizado devem sua autonomia à especificidade desses problemas e ao *medium* lingüístico talhado para esses problemas, processos não reconhecidos por Derrida. Para ele, os processos no mundo mediados pela linguagem estão inseridos em um contexto formador de mundo, que a tudo prejulga, estão entregues fatalmente ao acontecer incontrollável da criação de textos, são dominados pela mudança poético-criativa de um pano de fundo posto em cena como arquiescritura e estão condenados à provincialidade. Um contextualismo estético torna Derrida cego para a circunstância de que, graças às idealizações inclusas na ação comunicativa, a práxis da comunicação cotidiana possibilita processos de aprendizado no mundo, diante dos quais a força de abrir o mundo, própria da linguagem interpretativa, tem, por sua vez, de se afirmar. Esses processos de aprendizado desdobram uma especificidade que transcende todos os limites locais, já que as experiências e os juízos se constituem somente à luz das pretensões de validade criticáveis. Derrida negligencia o potencial de negação que é própria da base de validade das ações orientadas para o entendimento; permite que, por trás da capacidade da linguagem de criar um mundo, desapareça a capa-

72. Cf. HABERMAS, J., 1981, vol. I, pp. 374 ss.

cidade de solucionar problemas, que a linguagem possui enquanto *medium* por meio do qual os sujeitos que agem comunicativamente são envolvidos em relações com o mundo, ao se entenderem entre si sobre algo no mundo objetivo, em seu mundo social comum ou em um mundo subjetivo ao qual cada um tem um acesso privilegiado.

Richard Rorty pratica um nivelamento similar, mas se distingue de Derrida por não permanecer fixo, idealisticamente, à história da metafísica enquanto um acontecer transcendental que determina todo o intramundano. Segundo Rorty, a ciência e a moral, a economia e a política estão entregues, *da mesma forma* que a arte e a filosofia, a um processo de protuberâncias criadoras de linguagem. O fluxo das interpretações pulsa, como a história da ciência de Kuhn, de modo ritmado entre a revolução e a normalização da linguagem. Em todos os domínios da vida cultural, Rorty observa essa oscilação entre duas situações: "Uma é o tipo de situação que encontramos quando as pessoas estão mais ou menos de acordo quanto ao que querem e falam sobre a melhor forma de consegui-lo. Em tal situação não há necessidade de se dizer nada de terrivelmente pouco familiar, pois a discussão versa, em especial, sobre a verdade das asserções mais que sobre a adequação do vocabulário. A situação oposta é aquela em que, de imediato, impera o desacordo, em que os motivos e os termos da discussão são um tema central da argumentação... Nesses momentos, as pessoas começam a lançar velhas palavras com novos sentidos, a inserir um neologismo circunstancial, em suma, a forjar uma nova linguagem que, inicialmente, atrai toda a atenção para si e só mais tarde será trabalhada."⁷³ Vê-se como o *pathos* nietzschiano de uma

73. RORTY, R. *Deconstruction and Circumvention* (Desconstrução e circunvolução). MS., 1983; cf. também: *id.*, *Consequences of Pragmatism* (Con-

filosofia da vida aplicada à lingüística anuvia os sóbrios discernimentos do pragmatismo: na imagem projetada por Rorty, o processo renovador da abertura lingüística do mundo não tem mais nenhum *ponto de apoio* no processo de afirmação da práxis intramundana. O “sim” e o “não” dos atores que agem comunicativamente são de tal modo prejudgados pelos contextos lingüísticos e rejeitados no plano da retórica, que as anomalias que se apresentam nas fases de esgotamento só se mostram como sintomas de uma vitalidade em desaparecimento, como processos de envelhecimento, como acontecimentos análogos aos da natureza – e não como a consequência de soluções *errôneas* de problemas e de respostas *inválidas*.

A práxis intramundana da linguagem extrai sua força de negação das pretensões de validade que apontam para além dos horizontes do contexto existente em cada caso. Porém a concepção contextualista da linguagem, imbuída de filosofia da vida, é insensível à força fática do contrafático, que se faz valer nas pressuposições idealizadoras próprias das ações comunicativas. Por isso, Derrida e Rorty também desconhecem o valor peculiar dos discursos que se diferenciam da comunicação cotidiana e que, em cada caso, são talhados segundo uma dimensão de validade (da verdade ou da retidão normativa) ou segundo um complexo de problemas (questões de verdade ou questões de justiça). Em torno dessas formas de argumentação cristalizam-se nas sociedades modernas as esferas da ciência, da moral e do direito. Os correspondentes sistemas culturais de ação administram *as capacidades de solucionar problemas*, de maneira análoga àquela pela qual a arte e a atividade literária admi-

seqüências do pragmatismo). Minneapolis, 1982, especialmente a introdução e os capítulos 6, 7 e 9.

nistram *as capacidades de abertura do mundo*. Uma vez que sobregeneraliza uma função, precisamente a função “poética” da linguagem, Derrida não percebe mais a relação complexa entre uma práxis lingüística normal do cotidiano e as duas esferas extracotidianas, diferenciadas de certo modo em direções opostas. Enquanto a tensão entre os pólos da abertura do mundo e da solução de problemas for mantida coesa no feixe de funções da linguagem cotidiana, arte e literatura, por um lado, ciência, moral e direito, por outro, especializam-se em experiências e tipos de saber que podem ser desenvolvidos e elaborados no respectivo domínio de integração de *uma* função da linguagem e de *uma* dimensão de validade. Derrida nivela, em termos holísticos, essas relações complicadas para assimilar a filosofia à literatura e à crítica. Desconhece o *status* particular que ambas, filosofia e crítica literária, cada qual a sua maneira, ocupam como mediadoras entre as culturas de especialistas e o mundo cotidiano.

A crítica literária, cultivada como instituição na Europa desde o século XVIII, participa, por sua vez, na diferenciação da arte. Ela reage à autonomização da obra de arte literária com um discurso que se especializa em questões de gosto. Nele se examinam as pretensões com as quais os textos literários se apresentam; as pretensões de “verdade artística”, de adequação (*Stimmigkeit*) estética, de validade exemplar, de força inovadora e de autenticidade são submetidas à prova nesse discurso. A crítica estética assemelha-se, nesse aspecto, às formas de argumentação especializadas na verdade proposicional e na correção normativa, isto é, ao discurso teórico e ao discurso prático. Todavia, não é apenas um componente esotérico de uma cultura de especialistas, mas tem ainda a tarefa de fazer a mediação entre a cultura de especialistas e o mundo cotidiano.

Essa *função mediadora* da crítica de arte sobressai com mais evidência ainda em relação à música e às artes plásti-

cas que em relação às obras literárias, que já estão formuladas no *medium* da linguagem, ainda que de uma linguagem que se refere a si mesma em termos poéticos. Nesse segundo e esotérico aspecto, a crítica executa uma tarefa de tradução de tipo particular. Ela recupera o conteúdo de experiência das obras de arte para a linguagem normal; somente por essa via maiêutica o potencial inovador da arte e da literatura pode vir à luz para as formas de vida e biografias que se reproduzem por meio das ações comunicativas cotidianas. Isso sedimenta-se na variação da composição do vocabulário valorativo, em uma renovação das orientações de valor e nas interpretações das necessidades, que modificam, por meio dos modos de percepção, a coloração dos modos de vida.

Como a crítica literária, a filosofia também adota uma dupla posição análoga – pelo menos a filosofia moderna, que não promete mais cumprir as pretensões da religião em nome da teoria. Por um lado, orienta seu interesse para os fundamentos da ciência, da moral e do direito e liga aos seus enunciados pretensões teóricas. Ao se distinguir mediante questionamentos universalistas e estratégias teóricas fortes, mantém uma relação íntima com as ciências. E, no entanto, a filosofia não é apenas um componente esotérico de uma cultura de especialistas. Ela mantém uma relação igualmente íntima com a totalidade do mundo da vida e com o senso comum, ainda que abale, franca e subversivamente, as certezas da práxis cotidiana. Em face dos sistemas de saber diferenciados segundo dimensões distintas de validade, o pensamento filosófico representa o interesse do mundo da vida pela totalidade das funções e das estruturas que estão enfeixadas e ligadas na ação comunicativa. Contudo, conserva essa referência à totalidade por meio de uma reflexividade que falta ao pano de fundo do mundo da vida, presente apenas intuitivamente.

Quando se colocam em evidência as posições, aqui apenas esboçadas, da crítica e da filosofia em relação ao cotidiano, de um lado, e a da arte e da literatura, da ciência e da moral, em relação às culturas particulares de outro, torna-se claro o significado do nivelamento da diferença de gênero entre filosofia e literatura e da assimilação, afirmada com as teses (2) e (2'), da filosofia à literatura e da literatura à filosofia. Tal nivelamento confunde as constelações em que os elementos retóricos da linguagem assumem papéis *totalmente distintos*. Em *forma pura* o retórico apresenta-se apenas na auto-referencialidade da expressão poética, isto é, na linguagem de ficção especializada em abrir o mundo. A linguagem normal do cotidiano também é retórica de um modo inextirpável; porém, no feixe de funções múltiplas da linguagem, os elementos retóricos passam aqui para um segundo plano. Nas rotinas da práxis cotidiana, o quadro lingüístico constitutivo do mundo é quase petrificado. Algo similar vale para as linguagens especiais da ciência e da técnica, do direito e da moral, da economia, da política etc. Também elas vivem da força iluminadora das expressões metafóricas, mas os elementos retóricos, de modo algum eliminados, estão, por assim dizer, domesticados e postos a serviço das finalidades especiais de solução de problemas.

Um papel diferente e mais importante desempenha o retórico na linguagem da crítica literária e da filosofia. Ambas estão confrontadas com uma tarefa igualmente paradoxal. Devem conduzir os conteúdos das culturas de especialistas, nas quais o saber sempre se acumula sob aspectos distintos de validade, a uma práxis cotidiana em que todas as funções da linguagem e todos os aspectos de validade ainda se interpenetram e formam uma síndrome. Não obstante, a crítica literária e a filosofia devem dar conta dessa tarefa de mediação com meios de expressão tirados de linguagens especiais e especializadas em questões de gosto ou

questões de verdade. Só podem resolver esse paradoxo alargando e enriquecendo retoricamente suas linguagens especiais, à medida que isso seja necessário para associar de maneira precisa comunicações indiretas aos conteúdos manifestos dos enunciados. Isso explica o forte traço retórico que distingue da mesma maneira as investigações dos críticos literários e dos filósofos. Críticos importantes e grandes filósofos são também escritores de destaque. Em seus desempenhos retóricos a crítica literária e a filosofia irmanam-se com a literatura – e, nessa medida, também entre si. Porém seu parentesco se esgota aí. Visto que os meios retóricos estão subordinados, em ambas as empresas, à disciplina de uma forma de argumentação completamente *diferente*.

Se o pensamento filosófico, de acordo com as recomendações de Derrida, é liberado do dever de solucionar problemas e refuncionalizado para os fins da crítica literária, não somente perde sua seriedade, mas também sua produtividade e capacidade de realização. Inversamente, a faculdade de julgar da crítica literária também perde sua potência, quando, como crêem os seguidores de Derrida nos *literary departments*, é adaptada à crítica da metafísica por meio da apropriação dos conteúdos estéticos da experiência. A falsa assimilação de um empreendimento ao outro priva ambos de sua substância. Com isso retornamos à nossa questão inicial. Aquele que desloca a crítica radical da razão para o domínio da retórica a fim de neutralizar o paradoxo de sua auto-referencialidade embota a lâmina da própria crítica da razão. A falsa pretensão de superar a diferença de gênero entre filosofia e literatura não permite sair da aporia⁷⁴.

74. Em todo caso, nossa reflexão conduziu-nos a um ponto de onde se pode ver por que Heidegger, Adorno e Derrida caem, de modo geral, nessa aporia. Tal qual a primeira geração dos discípulos de Hegel, todos se defendem como se ainda vivessem à sombra do “último” filósofo; ainda combatem

aqueles conceitos “fortes” de teoria, verdade e sistema, os quais, no entanto, há mais de cento e cinquenta anos já pertencem ao passado. Acreditam ainda ser preciso despertar a filosofia daquilo que Derrida chama de o “sonho de seu coração”. Crêem ser preciso arrancar a filosofia do delírio de construir uma teoria que tenha a última palavra. Um tal sistema de enunciados, abrangente, fechado e definitivo, precisaria ser formulado em uma linguagem que se explicasse por si mesma, que não exigisse nem permitisse outros comentários, interrompendo, assim, a história da recepção, na qual as interpretações amontoam-se interminavelmente. Rorty fala nesse contexto da aspiração a uma linguagem “que não pudesse ser glosada, não requeresse interpretação, da qual não pudessemos distanciar-nos, e que não pudesse ser desprezada pelas gerações posteriores. Tem-se a esperança de um vocabulário que seja intrínseca e definitivamente auto-evidente, e não somente o mais compreensivo e fecundo que conseguimos ter até momento” (RORTY, R., 1982, pp. 93-4).

Se a razão, sob pena de sua destruição, fosse obrigada a ater-se a essas metas clássicas da metafísica, perseguidas de Parmênides a Hegel; se a razão enquanto tal se encontrasse, mesmo depois de Hegel, diante da alternativa de insistir nos conceitos fortes de teoria, verdade e sistema, como eram usuais na grande tradição, ou renunciar a si mesma; então, uma crítica *adequada* da razão teria realmente de lançar raízes tão profundas que mal poderia escapar ao paradoxo da auto-referencialidade. Foi assim que Nietzsche concebeu o problema. E, infelizmente, também Heidegger, Adorno e Derrida parecem ainda confundir os *questionamentos* universalistas, ainda *mantidos* na filosofia, com aquelas *pretensões de status abandonadas* há tempos, que a filosofia reclamou uma vez para suas respostas. Hoje é obvio que o alcance das questões universalistas – como a questão acerca das condições necessárias da racionalidade dos enunciados, acerca dos pressupostos pragmático-universais da ação comunicativa e da argumentação – têm de refletir, sem dúvida, na forma gramatical dos enunciados universais, mas não no caráter incondicional da validade ou da “fundamentação última”, que teria reclamado para esses enunciados e para o seu quadro teórico. A consciência falibilista das ciências há muito alcançou também a filosofia.

Com esse falibilismo, nós, filósofos e sobretudo não-filósofos, de modo algum renunciamos às pretensões de verdade. Na atitude performativa da primeira pessoa, essas pretensões não podem apresentar-se senão de um modo que, enquanto pretensões, transcendam o espaço e o tempo. Mas sabemos também que não há nenhum contexto zero para as pretensões de verdade. Estas são levantadas aqui e agora e submetidas à crítica. Por isso contamos com a *possibilidade* trivial de que sejam revisadas amanhã ou em outro lugar. Antes como agora, a filosofia compreende-se como guardiã da racionalidade no sentido de uma pretensão de razão endógena à nossa forma de vida. Mas, no seu trabalho, prefere uma combinação de enunciados fortes com fracas pretensões

CAPÍTULO VIII ENTRE EROTISMO E ECONOMIA GERAL: BATAILLE

I

Após a morte de Bataille no ano de 1962, Michel Leiris, seu companheiro de percurso por muitos anos, descreveu o amigo com as seguintes palavras: “Depois de ter sido o homem impossível, fascinado por tudo o que podia descobrir de mais inaceitável, ... ampliou seu campo de visão (conforme sua antiga idéia de superar o ‘não’ da criança que faz birra), e, consciente de que o homem só é realmente homem quando busca sua própria medida nessa desmedida, tornou-se o homem do impossível, ansioso por atingir o ponto em que, em vertigem dionisíaca, o alto e o baixo se confundem, e se supera a distância entre o todo e o nada.”¹ O atributo elogioso de “impossível” refere-se evidentemente ao autor da “obra obscena”, prosseguidor da literatura maldita de Marquês de Sade, mas também ao filósofo e cientista que procura assumir a herança impossível do Nietzsche crítico da ideologia.

de *status*, tão pouco totalitária, que contra ela não pode ser convocada uma crítica totalizante da razão. Cf. a esse respeito HABERMAS, J. “Die Philosophie als Platzhalter und Interprete”. In: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 7 ss. Trad. “A filosofia como guardador de lugar e intérprete”. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 17 ss.

1. LEIRIS, M. “Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen Documents” (Do Bataille impossível à impossível *Documents*) (1963). In: *Das Auge des Ethnologen (O olho do etnólogo)*. Frankfurt am Main, 1981, p. 75.

Bataille leu Nietzsche relativamente cedo (1923), um ano antes de Leiris introduzi-lo no círculo de André Masson e apresentá-lo aos principais surrealistas. Embora Bataille dê ao discurso filosófico da modernidade uma direção semelhante àquela de Heidegger, escolhe um caminho bem diferente para sua despedida da modernidade. Desenvolve o seu conceito de sagrado com base em uma crítica ao cristianismo fundamentada antropológicamente, que constitui uma contrapartida à “genealogia da moral” nietzschiana; de modo algum ele se envolve com uma crítica imanente da metafísica. Já um primeiro olhar sobre a dupla vida do arquivista da *Bibliothèque Nationale* e do escritor boêmio, em meio à cena intelectual parisiense, revela que Bataille e o professor de filosofia de Marburg e Freiburg viviam em mundos diferentes. O que os separa são sobretudo duas experiências centrais: a experiência estética no âmbito do surrealismo e a experiência política adquirida no contato com o radicalismo de esquerda.

No final dos anos 20, o grupo em torno da revista *La Revolution surrealiste* se desfaz. Em seu segundo manifesto surrealista, Breton dirige graves acusações contra os dissidentes, que respondem, por sua vez, com um massivo contra-ataque. Desde então, entram em conflito a *Association* de Breton e o *Cercle Communiste Démocratique* de Bataille. No mesmo período, Bataille funda com Michel Leiris e Carl Einstein a célebre revista *Documents*, na qual são publicados importantes estudos do seu editor. Neles Bataille desenvolve, pela primeira vez, o conceito de “heterogêneo”; designa assim todos os elementos que resistem à assimilação das formas burguesas de vida e das rotinas do cotidiano e que escapam igualmente do alcance metodológico das ciências. Bataille condensa nesse conceito a experiência fundamental dos escritores e artistas surrealistas que, opondo-se aos imperativos de utilidade, de normalidade e de sobriedade, obje-

tivam mobilizar de forma chocante as forças extáticas da embriaguez, da vida onírica e das pulsões em geral, para subverter os modos de percepção e vivência ditados pela convenção. O reino do heterogêneo não se abre senão naqueles instantes explosivos de pavor e fascínio, quando desmoronam as categorias que garantem ao sujeito o relacionamento familiar consigo mesmo e com o mundo. No entanto, desde o início, Bataille também aplica o seu conceito de heterogêneo aos grupos sociais, aos excluídos ou marginalizados, ao contramundo, familiar desde Baudelaire, daqueles elementos segregados da normalidade social, sejam os párias e os indiferentes, as prostitutas ou os *lumpemproletários*, os loucos, os agitadores e os revolucionários, os poetas ou os boêmios. Desse modo, esse conceito de inspiração estética transforma-se também em instrumento de análise do fascismo italiano e alemão: Bataille atribui aos líderes fascistas uma existência heterogênea.

As orientações biográficas contrárias, as opções políticas opostas e as diferenças notórias entre literatura erótica e ensaísmo científico, por um lado, e investigação filosófica e mística do Ser, por outro – tais contrastes não permitem perceber à primeira vista o projeto comum que liga Bataille a Heidegger. Trata-se, tanto para um como para o outro, de fugir do cativeiro da modernidade, do universo fechado da razão ocidental, vitoriosa na história universal. Ambos querem superar o subjetivismo que cobre o mundo com sua violência reificante, cristalizando-o em uma totalidade de objetos tecnicamente controláveis e economicamente aproveitáveis. Ambos os pensadores coincidem de tal modo nesse projeto, que aquilo que Foucault diz acerca da idéia de transgressão dos limites de Bataille poderia dizer-se também sobre o conceito de transcendência do último Heidegger: “O jogo de limite e de transgressão é hoje a pedra de toque essencial de um pensamento da ‘origem’, que Nietzsche nos dedicou desde

o começo de sua obra – um pensamento que é, ao mesmo tempo, crítica e ontologia, um pensamento que pensa a finitude e o Ser.”² No parágrafo seguinte, poder-se-ia substituir o nome de Bataille pelo de Heidegger sem que o sentido se alterasse: “A todos os que se esforçam em manter antes de tudo a unidade da função gramatical do ‘filósofo’ ... poderíamos opor a empresa exemplar de Bataille, que não cessou de romper em si, com obstinação, a soberania do sujeito filosofo. Nesse sentido, sua linguagem e sua experiência foram seu suplício: um esarteamento refletido daquele que fala na linguagem filosófica; uma dispersão de estrelas que brilham à meia-noite e originam palavras sem voz.”³

Todavia resultam diferenças importantes do fato de que Bataille não ataca a razão pelos fundamentos da racionalização *cognitiva*, pelos pressupostos ontológicos da ciência e da técnica objetivantes; concentra-se antes nos fundamentos de uma racionalização ética que, segundo Weber, possibilita o sistema econômico capitalista, submetendo a vida social em seu todo aos imperativos do trabalho alienado e do processo de acumulação. Bataille não fixa o princípio da modernidade em uma consciência de si autoritariamente dilatada e desmesuradamente autônoma, mas na orientação para o êxito de uma ação que otimiza sua utilidade, que serve à realização das respectivas finalidades subjetivas. Se Heidegger e Bataille têm em vista as mesmas tendências nas quais o pensamento objetivante e a ação racional com respeito a fins desdobram seu poder histórico, a crítica, que deve cortar o mal pela raiz, toma nos dois casos direções distintas. Heidegger, procedendo como crítico da metafísica,

2. FOUCAULT, M. Vorrede zur Überschreitung (Prefácio à transgressão). In: *Von der Subversion des Wissens (Da subversão do saber)*. Munique, 1974, p. 40.

3. FOUCAULT, 1974, p. 44.

perfura um canal no solo congelado da subjetividade transcendental a fim de descobrir, na outra extremidade, os verdadeiros fundamentos de uma origem temporalmente fluidificada; em contrapartida, para a crítica da moral de Bataille, não se trata de aprofundar os *fundamentos* da subjetividade, mas da sua *deslimitação* – da forma de renúncia que reconduza o sujeito, encapsulado em si mesmo como uma mônada, à intimidade de um contexto de vida tornado estranho, segregado, cerceado e dilacerado. Para Bataille, abre-se com essa idéia de deslimitação uma perspectiva completamente distinta daquela de Heidegger: a subjetividade, transgredindo a si mesma, não é destronada e destituída do seu poder em favor de um destino superfundamentalista do Ser, mas devolvida à espontaneidade dos seus impulsos proscritos. A abertura para o domínio do sagrado não significa submissão à autoridade de um destino indeterminado, apenas insinuado por sua aura; a transgressão dos limites em direção ao sagrado não significa uma auto-renúncia submissa da subjetividade, mas sua libertação para a verdadeira soberania.

Não é por acaso que a *soberania*, e não o *Ser*, tenha a última palavra – mostra-se aí uma proximidade, impensável para Heidegger, com o conceito nietzschiano de liberdade, inspirado esteticamente, e com a auto-afirmação do superhomem. Tanto para Bataille quanto para Nietzsche existe pois uma convergência entre a vontade de poder, que se intensifica a si mesma e dá sentido, e a fatalidade do eterno retorno do mesmo, radicada no cosmos. Bataille liga-se a Nietzsche por um traço anarquista fundamental; visto que esse pensamento dirige-se contra toda autoridade, inclusive contra o sagrado enquanto autoridade, e a doutrina da morte de Deus é pensada em termos estritamente ateus. Já em Heidegger, essa tese, retomada em tom superior, perde toda a sua radicalidade. Por certo, Deus é negado como algo ôntico, mas o acontecimento da revelação, ontologicamente desbas-

tado, circunscreve significativamente o lugar gramatical que a projeção destruída de Deus deixou desocupado – como se nos faltasse momentaneamente apenas a linguagem para nomear aquele cujo nome é impronunciável. Por essa razão é que apenas Bataille, não Heidegger, depara com a questão de Foucault: “O que significa matar Deus, se ele não existe, matar um Deus que não existe?”⁴ Foucault reconhece que Bataille precisa buscar o excesso da subjetividade que transgride a si mesma no domínio da experiência erótica, já que pensa o sagrado de um ponto de vista rigorosamente ateu. Sem dúvida, a profanação do sagrado é o modelo da transgressão, mas Bataille não tem a ilusão de que na modernidade ainda haja algo a profanar e que a tarefa da filosofia possa ser a de criar uma compensação pela mística do Ser. Bataille estabelece um vínculo interno entre o horizonte da experiência sexual e a morte de Deus, “não para atribuir conteúdos novos a gestos milenários, mas para possibilitar uma profanação sem objeto, uma profanação vazia, voltada para si mesma, cujos instrumentos dirigem somente a si mesma”⁵.

Quero apontar a seguir o significado que tem, para a construção da modernidade, a análise do fascismo realizada por Bataille segundo os conceitos de elementos homogêneos e heterogêneos da sociedade. Bataille vê a modernidade inserida em uma história da razão, na qual as forças da soberania e do trabalho digladiam entre si. A história da razão estende-se dos primórdios arcaicos da sociedade sacra ao mundo totalmente reificado do poder econômico soviético, do qual foram eliminados os últimos vestígios feudais de soberania. Essa separação completa dos componentes homogêneos e heterogêneos abre a perspectiva de uma formação so-

4. FOUCAULT, 1974, p. 35.

5. FOUCAULT, 1974, p. 33.

cial que concilia a igualdade social com a soberania do indivíduo. A explicação antropológica de Bataille sobre o heterogêneo como a parte excluída e proscrita rompe, no entanto, com todas as figuras do pensamento dialético. É por isso que se coloca a questão de saber como Bataille pretende explicar a passagem revolucionária da sociedade congelada e totalmente reificada para uma renovação da soberania. O projeto de uma economia geral, ampliada em economia energética da natureza em seu todo, pode ser entendido como uma resposta a essa questão. Essa empresa enreda-se, contudo, nos paradoxos de uma crítica da razão auto-referencial. Assim, Bataille oscila, afinal, entre o reatamento inconseqüente do projeto hegeliano de uma dialética do esclarecimento, por um lado, e uma coexistência imediata da análise científica e mística da linguagem.

II

A vitória do movimento fascista na Itália e a tomada de poder pelo nacional-socialismo na Alemanha constituem os fenômenos dos quais, muito antes de Auschwitz, partiram vagas não somente de indignação mas também de excitação e fascínio. Não houve nenhuma teoria da sensibilidade contemporânea que não fosse atingida em seu âmago pelo poder de persuasão do fascismo. Isso vale sobretudo para aquelas teorias que, no final dos anos 20 e começo dos anos 30, encontravam-se em seu período de formação – para a ontologia fundamental de Heidegger, como já vimos, mas não menos que para a heterologia de Bataille ou a teoria crítica de Horkheimer⁶. Em novembro de 1933, justamente quando

6. Cf. DUBIEL, H. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (Organização da ciência e experiência política). Frankfurt am Main, 1978.

Heidegger pronuncia seus discursos eleitorais a favor do *Führer*. G. Bataille publica um estudo sobre *A estrutura psicológica do fascismo*. Ao contrário das tentativas de explicação marxistas, não dirige sua atenção para as causas econômicas e socioestruturais acessíveis apenas teoricamente, mas aos fenômenos, em especial aos aspectos psicológicos e sociais mais notórios dos novos movimentos políticos. Interessa-lhe sobretudo a adesão das massas mobilizadas em plebiscito às figuras carismáticas dos líderes e, de modo geral, o lado de espetáculo da dominação fascista (o que nos faz lembrar o filme de Joachim Fest sobre Hitler) – a veneração cultural dos líderes como pessoas sagradas, os rituais de massa artisticamente encenados, a violência manifesta, a hipnose, o rompimento da legalidade, a própria renúncia à aparência de democracia e fraternidade: “O fluxo afetivo que une o *Führer* a seus partidários, na forma de uma identificação moral, ... é função de uma consciência comum de energias que se intensificam e crescem *violenta e desmesuradamente*, que se acumulam na pessoa do *Führer* e se lhe tornam indefinidamente disponíveis.”⁷

Bataille era então suficientemente marxista para não menosprezar as condições objetivas de uma crise, da qual o fascismo foi simplesmente beneficiário. Seria preciso primeiro que a economia capitalista e seu aparato de produção se decompussem “em virtude de suas contradições internas”, antes que um tipo de violência, que não possuía nenhuma afinidade com a estrutura da sociedade existente, pudesse imiscuir-se nas lacunas funcionais. No capitalismo

id., “Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos” (A atualidade da teoria social de Adorno). In: FRIEDEBURG, L. V. & HABERMAS, J. (org.), *Adorno-Konferenz* (Conferência-Adorno). Frankfurt am Main, 1983, pp. 293 ss.

7. BATAILLE, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität* (*A estrutura psicológica do fascismo: a soberania*). Munique, 1978, p. 19.

industrial de constituição democrática estava embutido o princípio da liberdade de escolha, uma liberdade subjetiva da escolha tanto para o empresário privado e o produtor como para o cidadão (isolado diante da urna de votação): “O movimento e o triunfo final do nacional-socialismo deve-se, em última instância, ao fato de que alguns capitalistas alemães se conscientizaram do quanto lhes poderia ser perigoso esse princípio de liberdade individual em um período crítico.”⁸ No entanto, a exigência funcional de uma abolição totalitária desse princípio, tomada em si mesma, permanece “um desejo vazio”; não se pode explicar em termos funcionalistas as fontes das quais se alimenta o fascismo, nomeadamente, a “riqueza inesgotável das formas de vida afetiva”. O fato é que essas forças, que o Estado do *Führer* passa a administrar, provêm de um domínio heterogêneo da sociedade existente que impulsiona Bataille à investigação desses elementos heterogêneos. Bataille não se satisfaz com as tentativas de explicação psicanalíticas, baseadas no estudo de Freud sobre *Psicologia das massas e análise do eu*⁹; pelo contrário, está convencido de que as raízes do fascismo são mais profundas do que o inconsciente ao qual tem acesso a força analítica da auto-reflexão. O modelo, segundo o qual Bataille pensa a dissociação dos heterogêneos, não é o modelo freudiano da repressão, mas o da exclusão e estabilização de limites, que somente podem ser rompidos no excesso, quer dizer, pela *violência*. Bataille busca uma economia do regime pulsional da sociedade inteira que explique por que a modernidade não tem *alternativa* senão efetuar exclusões que ameaçam a sua vida e por que é inútil a esperança em uma dia-

8. BATAILLE, 1978, p. 38.

9. Cf. MITSCHERLICH, A. “Massenpsychologie und Ich-Analyse” (Psicologia das massas e análise do eu). In: *Gesammelte Schriften* (Escritos completos), vol. V. Frankfurt am Main, 1983, pp. 83 ss.

lética do esclarecimento, que acompanhou o projeto da modernidade até o marxismo ocidental: “É a incapacidade da sociedade homogênea de encontrar em si mesma uma razão de ser e de agir que a coloca na dependência das forças imperativas que exclui.”¹⁰

Bataille coloca-se na tradição da escola de Durkheim; atribui os aspectos heterogêneos da vida social, assim como da vida psíquica e espiritual, àquele elemento sacro que Durkheim havia definido em contraste com o mundo do profano: os objetos sagrados são dotados de uma força aurática que seduz e atrai os homens, ao mesmo tempo que os aterroriza e repele. Quando tocados, desencadeiam efeitos de choque e representam um outro e mais elevado nível de realidade: não são mensuráveis conforme as coisas profanas, escapam a um exame homogeneizador que assimila o estranho ao conhecido e explica o imprevisto com o auxílio do habitual. Bataille acrescenta ainda a determinação do dispêndio improdutivo. O mundo heterogêneo comporta-se perante o mundo profano como o supérfluo – desde detritos e excrementos, passando por sonhos, os arrebatamentos eróticos e perversões, até as idéias subversivas contagiosas; do luxo notório às esperanças entusiásticas e eletrizantes e às transcendências ditas sagradas. Em contrapartida, o homogêneo e o uniforme da vida cotidiana normal é resultante do metabolismo com a natureza refratária e exterior. Na sociedade capitalista atua sobretudo o trabalho medido abstratamente em tempo e dinheiro, ou seja, o trabalho assalariado enquanto força homogeneizadora; esta intensifica-se com a combinação de ciência e técnica. A técnica é o elo entre a ciência e a produção; e, de modo análogo ao que se passa em Adorno, isso significa que “as leis fundadas pela ciên-

10. BATAILLE, 1978, p. 23.

cia estabelecem relações de identidade entre os diferentes elementos de um mundo elaborado e mensurável”¹¹.

Nesse mundo racionalizado irrompem, então, os líderes fascistas e as massas em transe. Bataille fala de suas existências heterogêneas não sem admiração. Ante o pano de fundo da democracia de massas orientada por interesses, Hitler e Mussolini aparecem-lhe como “o inteiramente outro”. Sente-se fascinado pela violência “que eleva Hitler e Mussolini acima dos homens, dos partidos e das próprias leis: uma força que rompe o curso normal das coisas, a homogeneidade pacífica, porém fastidiosa e impotente para manter-se a si mesma”¹². Na dominação fascista mesclam-se elementos homogêneos e heterogêneos de um modo novo: por um lado, a operacionalidade, a disciplina e o amor à ordem, qualidades que pertencem às exigências funcionais da sociedade homogênea, e o êxtase das massas e a autoridade do líder, que revelam um reflexo da verdadeira soberania. O Estado fascista possibilita a unidade total dos elementos heterogêneos com os homogêneos; é a soberania estatizada. Ele herda aquela soberania que a forma religiosa e militar assumia nas sociedades tradicionais; no entanto esses dois elementos estão desdiferenciados na soberania do *Führer*. O momento essencial da dominação do homem sobre o homem desenvolve-se no fascismo em uma forma pura, por assim dizer. A aura do *Führer* assegura uma lealdade das massas, desligada de qualquer obrigação de legitimidade. Em analogia com Carl Schmitt, Bataille explica essa aceitação infundada a partir da natureza essencialmente carismática do poder de um senhor – a partir do seu enraizamento no heterogêneo: “O simples fato de dominar os seus semelhantes implica a

11. BATAILLE, 1978, p. 10.

12. BATAILLE, 1978, p. 18.

heterogeneidade do senhor, pelo menos enquanto é senhor: na medida em que apela à sua natureza, à sua qualidade pessoal para justificar a sua autoridade, designa essa natureza como o inteiramente outro, sem poder dar conta disso racionalmente.”¹³ É precisamente o momento mágico, que confisca o sentido durante o exercício de poder pelo líder fascista, que Bataille remete para uma soberania à qual atribui autenticidade – aqui torna-se evidente a diferença com a teoria do fascismo de Horkheimer e Adorno, ainda que posta em termos semelhantes.

Estes concentram-se, como Bataille, no perfil psicológico do fascismo – em todo caso, nos “elementos de anti-semitismo”¹⁴. Na organização das manifestações de massa altamente ritualizadas, Horkheimer e Adorno decifram “o falso retrato da terrível *mimesis*”, ou seja, o despertar e a manipulação de um modelo secular de reação. O fascismo emprega para seus próprios fins o comportamento mimético eliminado pela civilização. Ironicamente, a repressão da ambivalência arcaica de evasão e devotamento, de pavor e encanto, torna-se reflexiva: “no fascismo moderno, a racionalidade alcançou um estágio em que já não se satisfaz mais em simplesmente oprimir a natureza; agora, a racionalidade explora a natureza, ao incorporar em seu próprio sistema as potencialidades da natureza que se rebelam contra a opres-

13. BATAILLE, 1978, p. 22.

14. HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1949, pp. 199 ss. Trad., *Dialética do esclarecimento*, pp. 157 ss., sobre a caracterização econômico-política do fascismo enquanto “capitalismo de Estado”, cf. DUBIEL, H. & SÖLLNER, A. (orgs.). *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942* (Economia, direito e Estado no nacional-socialismo, análises do Instituto de Pesquisa Social 1939-1942). Frankfurt am Main, 1981; WILSON, M. *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen* (O Instituto de Pesquisa Social e suas análises sobre o fascismo). Frankfurt am Main, 1982.

são”¹⁵. Até aqui seria possível ainda traduzir a análise de Bataille nos conceitos da teoria crítica: afinal das contas, o fascismo serve apenas para submeter a revolta da natureza interna contra a razão instrumental aos imperativos desta. A diferença decisiva reside, porém, no modo como são determinadas as partes oprimidas ou proscritas da natureza subjetiva. Para Horkheimer e Adorno, o impulso mimético traz consigo¹⁶ a promessa de uma “felicidade sem poder”, ao passo que para Bataille felicidade e violência estão indissoluvelmente ligadas no heterogêneo: Bataille celebra, no erótico como no sagrado, uma “violência elementar”¹⁷. Com o auxílio da mesma figura de pensamento, justifica no fascismo ainda aquele elemento, notado por Carl Schmitt, de dominação infundada ou “pura”, ao qual Horkheimer e Adorno contrapõem a força do mimético, da maneira mais decisiva.

O próprio Benjamin, que em um de seus primeiros ensaios, recorrendo ao mito soreliano da greve geral, parece antecipar a concepção de Bataille do poder soberano imaculado, atém-se ao ponto de referência de uma intersubjetividade do entendimento mútuo isenta de violência. A violência fatal dos atos revolucionários, que fundam o direito, que são em sua essência anarquistas e estão, no entanto, na base de todas as instituições da liberdade (e devem manter-se presentes nelas), anima Benjamin a projetar uma política dos “puros meios”. Esta é separada por um simples fio de cabelo daquilo que o poder fascista gostaria de ser. Porém aquele poder que tem a si mesmo como fim, que não media-

15. HORKHEIMER, M. *Kritik der instrumentellen Vernunft* (Crítica da razão instrumental). Frankfurt am Main, 1967, p. 118.

16. HORKHEIMER, ADORNO, 1947, p. 204. Trad., *Dialética do esclarecimento*, p. 161.

17. BATAILLE, 1982, p. 89. Trad., *O erotismo*. Porto Alegre, L&PM, 1987, p. 87.

tiza a justiça de modo instrumental, mas a manifesta e realiza, permanece, segundo Benjamin, constantemente referido à esfera da unificação não violenta. Essa esfera do acordo humano, “inteiramente inacessível” à violência, é para Benjamin “a linguagem – a verdadeira esfera do entendimento mútuo”¹⁸. Devido a seu trabalho de crítica redentora, Benjamin está a tal ponto comprometido com essa idéia, que pretende ilustrar a ausência de violência dos “puros meios” até mesmo pelo exemplo da greve geral do proletariado.

Sem um tal ponto de referência que transcende a violência, Bataille tem dificuldades em tornar plausível a diferença que tanto lhe importa: aquela entre a revolução socialista e a tomada fascista de poder, que apenas se assemelha àquela. O que Benjamin afirma a respeito do movimento surrealista como um todo, isto é, que este gostaria de “mobilizar para a revolução as energias da embriaguez”¹⁹, é o que Bataille também tem em mente: o sonho de uma política estetizada, poetizada, purificada de todos os elementos morais. É isso o que o encanta no fascismo: “O exemplo do fascismo, que hoje questiona a própria existência do movimento operário, basta para mostrar o que se poderia atingir com um recurso oportuno às forças afetivas renovadas.”²⁰ Mas, então, coloca-se a questão de saber em que, afinal, as manifestações subversivas e espontâneas se diferenciam da canalização fascista dessas mesmas forças. Em todo caso, a

questão é embaraçosa se, como Bataille, se considera que a diferença já se mostra nas formas da política e não somente em suas conseqüências. Em seu estudo de 1933, Bataille procura traçar no próprio mundo do heterogêneo um limite entre elementos superiores e inferiores. Essa tentativa tem tão pouco êxito que, por fim, Bataille se satisfaz com a proposta de uma adaptação da combatida política fascista. Recomenda a elaboração de uma ciência heterológica que “permita prever as reações afetivas sociais que percorrem a superestrutura – que permita talvez, até um certo ponto, dispor livremente delas. ... Um saber sistemático dos movimentos sociais de atração e repulsão (isto é, de ambivalências afetivas suscitadas pelo heterogêneo, J. H.) apresenta-se simplesmente com uma arma em um momento no qual o fascismo não se opõe tanto ao comunismo, mas antes às formas imperativas e radicais ... de uma profunda subversão”²¹.

Nas três décadas seguintes, Bataille elabora os traços fundamentais da ciência ora postulada. Em seguida, desejo tratar da despedida da modernidade articulada em uma filosofia da história para, então, abordar a economia geral, da qual Bataille esperava uma resposta à questão que ficara em aberto: como pensar a transformação da reificação em soberania?

III

Já em princípios do ano de 1933, Bataille publicara um ensaio sobre o conceito de *dépense*²², que possibilita reco-

21. BATAILLE, 1978, pp. 42-3.

22. In: *La critique sociale*, vol. VII, p. 1933. Em alemão: BATAILLE, G. *Das theoretische Werk*, vol. I. Munique, 1975, pp. 9 ss. Tradução em português: *A parte maldita – precedida de “A noção de despesa”*, Rio de Janeiro, Imago, 1975, pp. 27 ss.

18. BENJAMIN, W. “Zur Kritik der Gewalt” (Sobre a crítica da violência). In: *Angelus Novus*, “Ausgewählte Schriften” (Escritos escolhidos) 2. Frankfurt am Main, 1966, p. 55.

19. BENJAMIN, W. “Der Surrealismus”. In: BENJAMIN, 1966, p. 212. Trad. “O surrealismo – O último instantâneo da consciência européia”. In: *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994, p. 33.

20. BATAILLE, 1978, p. 42.

nhecer os contornos de uma filosofia da história estabelecida de modo maniqueísta. Como comunista, Bataille movia-se nas figuras de pensamento da teoria marxista, próprias da filosofia da práxis. O trabalho, isto é, a produção social constitui a forma de reprodução específica da espécie. De início, Bataille descreve o moderno antagonismo de classes no sentido dos manuscritos econômico-filosóficos do jovem Marx: “A finalidade dos trabalhadores é produzir para viver, mas a dos empresários é produzir para deixar os produtores operários em uma degradação abominável.”²³ Mas Bataille desmente logo a seguir a consequência imediata de que a “vida”, razão pela qual se produz, seja imanente ao próprio trabalho como *telos* racional. O objetivo da produção que Bataille tem em mente transcende, ao contrário, o ciclo do dispêndio produtivo da força de trabalho e da apropriação por consumo daqueles valores de uso, nos quais o processo de trabalho se objetiva. Bataille dá ao modelo expressivista da atividade humana, da qual parte, uma guinada ao negar seus fundamentos provenientes da filosofia da práxis. Vê no próprio consumo um conflito profundo estabelecido entre a reprodução da força de trabalho, imediatamente necessária à vida, e um consumo de luxo que dispendiosamente arranca os produtos do trabalho à esfera das necessidades vitais e, desse modo, do ditame do processo de metabolismo em geral. Só essa forma *improdutiva* de dispêndio, que da perspectiva econômico-empresarial dos proprietários de mercadorias representa um prejuízo, pode, ao mesmo tempo, possibilitar e confirmar a soberania do homem, a sua autêntica existência.

Certamente, também Marx fala de uma esfera da liberdade *além* da esfera da necessidade, além do domínio da

23. BATAILLE, 1975, p. 25. Trad., “A noção de despesa”, pp. 40-1.

produção determinado pelo metabolismo com a natureza; contudo subsume ainda o emprego criativo do tempo livre sob o modelo da exteriorização e reapropriação das forças essenciais do indivíduo – o ponto de referência permanece o indivíduo total, que se realiza universalmente. Mas Bataille pressente aí, realisticamente, o perigo de que as necessidades do trabalho, transformadas em hábito, apenas se perpetuem sob o manto de uma liberdade aparentemente autônoma; teme que a verdadeira soberania seja reprimida também na abundância, enquanto o emprego racional – efetuado segundo “o princípio do balanço de contas” – de bens materiais e espirituais não for substituído por uma forma de consumo radicalmente diferente, justamente por uma forma de dispêndio em que o sujeito consumidor renuncie a seu si. Bataille situa essa forma improdutiva de dispêndio na proximidade dos estados tóxicos da auto-renúncia, do evadir-se, do delírio. Essa autodeslimitação ainda deixa seus vestígios no consumo de luxo: “A atividade humana não é inteiramente redutível ao processo da produção e reprodução, e o consumo deve dividir-se em duas partes distintas. A primeira, redutível, abrange o consumo do mínimo necessário que os indivíduos de uma sociedade necessitam à conservação da vida e à continuação da atividade produtiva ... A segunda, abrange os denominados dispêndios improdutivos: o luxo, os lutos, as guerras, os cultos, as construções monumentais, os jogos, o teatro, as artes, a sexualidade pervertida (isto é, desligada da finalidade genital), representando outras tantas atividades que, ao menos originalmente, têm seu fim em si mesmas.”²⁴ A atividade das classes superiores luxuriantes aristotelicamente determinada, auto-suficiente

24. BATAILLE, 1975, p. 12. Trad., “A noção de despesa”, p. 30

e com um fim em si mesma, ainda revela algo da soberania originária.

Ora, o capitalismo é caracterizado pelo fato de que todo excedente é gasto novamente na produção; o processo de acumulação é governado pelos imperativos da autovalorização do capital. Marx criticara a autonomização da produção de valores de troca em face da produção de valores de uso; Bataille lamenta a autonomização da inversão produtiva do lucro em detrimento do consumo improdutivo do excedente produzido. Os capitalistas “receberam com a riqueza a obrigação do dispêndio funcional”; por isso, a sociedade moderna dispensa o luxo exposto publicamente – “a exibição da riqueza acontece agora atrás dos muros (privados), segundo convenções entediadas e deprimentes”²⁵. Desapareceram o generoso, o orgiástico e o desmedido que sempre caracterizaram o dispêndio feudal.

Tomando esse conceito de dispêndio como fio condutor, Bataille desenvolve sua principal obra teórica, cuja primeira parte apareceu em 1949, após uma elaboração de dezoito anos, com o título “A parte maldita”. Em 1956, Bataille publica um fragmento da terceira parte, intitulado “A soberania”. Nesse meio tempo, a distância em relação à problemática e à conceitualidade da filosofia da práxis tornou-se maior. A teoria de Bataille pode, de certa forma, ser entendida como um equivalente da teoria da reificação que Lukács, Horkheimer e Adorno desenvolveram na linha de uma recepção marxista de Weber. A soberania opõe-se ao princípio da razão reificante, instrumental, que surge da esfera do trabalho social, tornando-se dominante no mundo moderno. Ser soberano significa não se deixar reduzir, como

25. BATAILLE, 1975, pp 22-3. Trad., “A noção de despesa”, p. 38.

no trabalho, ao estado de uma coisa, mas desenvolver a subjetividade: afastado do trabalho e tomado pelo momento, o sujeito se esgota no consumo de si mesmo. A essência da soberania consiste no consumo inútil, naquilo “que me agrada”. No entanto essa soberania é condenada por um processo histórico-universal de desencantamento e coisificação. Nas sociedades modernas, o ser soberano é espiritualizado e excluído de um universo que subsume tudo sob a forma objetiva do que é utilizável e disponível, ou seja, da propriedade privada, de um universo composto apenas de coisas: “Na origem da sociedade industrial, fundada sobre o primado e a autonomia da mercadoria – da coisa –, encontramos uma vontade contrária de situar o essencial – o que nos faz estremecer de pavor e encanto – fora do mundo da atividade, do mundo das coisas.”²⁶

Os paralelos com o primeiro Lukács são surpreendentes. De início, tudo se passa como se esse processo de exclusão do sagrado desmundanizado fosse apenas a consequência do modo de produção capitalista: “Por força da acumulação de riquezas, diante de uma produção industrial de dimensões crescentes, a sociedade burguesa é a sociedade das coisas. Ela não é, em comparação com a imagem da sociedade feudal, uma sociedade de pessoas ... O objeto, transformável em dinheiro, vale mais que o sujeito, que, desde que se tornou dependente dos objetos (na medida em que os possui), já não existe mais para si mesmo e não possui mais nenhuma dignidade real.”²⁷ Mas, de fato, o fetichismo da forma-mercadoria serve apenas para propagar universalmente a dominação da razão calculadora, já ancorada antropológicamente nas estruturas do trabalho. A tendência

26. BATAILLE, 1975, p. 164. Trad., *A parte maldita*, ed. cit., p. 160.

27. BATAILLE, 1978, p. 57.

à reificação da sociedade remonta a épocas arcaicas e estende-se, para além do capitalismo, até o futuro do socialismo burocrático, que cumprirá o testamento do processo histórico-universal de desencantamento.

Isso lembra antes a última teoria crítica que o primeiro Lukács, mas ambas as comparações são de curto alcance. O que Bataille tem em mente não é, em princípio, uma teoria da reificação, mas uma filosofia da história da proscricção, isto é, da progressiva exterritorialização do sagrado. Ele pretende expor o destino histórico-universal da soberania, daquela liberdade abissal que consiste em “consumir sem lucro o que podia permanecer no encadeamento das obras úteis”²⁸.

Bataille encontra a forma mais pura dessa soberania, ainda apreensível empiricamente, no sacrifício ritual, analisado cuidadosamente com base nos relatos sobre os sacrifícios humanos entre os astecas: “O sacrifício destrói o que consagra. Não precisa destruir como o fogo; só é cortado o vínculo que ligava a oferenda ao mundo da atividade útil, mas essa separação tem o significado de um consumo definitivo; a oferenda consagrada não pode ser restituída à ordem real. Esse princípio abre o caminho para o desencadeamento, libera a violência reservando-lhe o domínio em que reina sem restrição.”²⁹ No entanto, o sentido do sacrifício revela, como o de toda religião, que tampouco o núcleo ritual do sagrado é originário, mas reação à perda de uma unidade íntima do homem com a natureza. Só podemos inferir essa unidade se lembrarmos o que outrora foi feito ao universo das coisas inocentes por meio do trabalho das mãos humanas, portanto, com o primeiro ato de uma objetivação de atividades com respeito a fins. A versão de Bataille da ex-

28. BATAILLE, 1975, p. 88. Trad., *A parte maldita*, p. 96.

29. BATAILLE, 1975, p. 88. Trad., *A parte maldita*, p. 96.

pulsão do paraíso é descrita desta forma: “A introdução do trabalho substituiu, de imediato, a intimidade, a profundidade do desejo e seu livre desencadeamento, pelo encadeamento racional em que a verdade do instante não mais importa, mas sim o resultado final das operações; o primeiro trabalho funda o mundo das coisas ... A partir da posição do mundo das coisas, o próprio homem se torna uma das coisas desse mundo, pelo menos no tempo em que trabalha. A essa desgraça o homem de todos os tempos tentou escapar. Em seus mitos estranhos, em seus ritos cruéis, o homem está antes de tudo em busca de sua intimidade perdida ... Trata-se sempre de arrancar algo à ordem real, à pobreza das coisas, e de restituir algo à ordem divina.”³⁰ Assim como a religião já está sob a maldição do trabalho, e como só nos instantes da auto-renúncia ritual do sujeito restitui-se a ordem destruída das coisas, possibilitando uma muda comunicação com ela, assim também a pura soberania é reconquistada apenas nos instantes do êxtase.

O que se torna efetivo como potência soberana na história, o que adquire forma duradoura primeiro no poder sacro dos sacerdotes, a seguir no poder militar da nobreza e, finalmente, no poder absolutista do monarca e de sua corte, apoiado em um aparelho estatal, é uma soberania derivada, *maculada* pelo vínculo com o poder profano. Todas as formas históricas de soberania podem ser reconhecidas por sua força diferenciadora, pela força que funda diferenças de categoria. A categoria social do dominador e dos que participam da dominação é um fenômeno misto em que podem ser verificados tanto a proveniência em uma esfera além do trabalho e das coisas, como também a função repressiva e exploradora que a dominação exerce no interior do sistema do

30. BATAILLE, 1975, pp. 87-8. Trad., *A parte maldita*, p. 95.

trabalho social. Todavia, a mudança histórico-universal da forma da soberania mostra uma tendência à desdiferenciação das diferenças de categoria: “Na sociedade arcaica, a posição social se atém à presença sagrada de um sujeito, cuja soberania não depende das coisas, mas que arrasta as coisas em seu movimento. Na sociedade burguesa, a posição social depende só da posse de coisas que não são nem soberanas nem sagradas.”³¹ Isso não significa que a soberania desapareceu por completo no mundo burguês. O fato de que a disposição privada sobre os meios de produção não apenas divide a sociedade em classes, mas também funda um sistema de privilégios que distribui diferencialmente as oportunidades, incluindo as oportunidades de obter reconhecimento, já se opõe a isso. As diferenças de categoria perdem o seu caráter político, mas, enquanto tais, não desaparecem por não derivarem mais da participação na dominação política, e sim da posição no processo de produção.

Também o político das democracias ocidentais mantém ainda, na forma de um prestígio pessoal estabilizado pelo trabalho na esfera pública, algo do reflexo do ser soberano, embora essa imagem derive somente do controle sobre um poder burocratizado difundido pelos *media*, e não de qualidades carismáticas. O político democrático encontra-se entre a subjetividade do ser, tal como esta está presente no senhor soberano e ainda no líder fascista, e a objetividade do poder: “Somente a seriedade de um dirigente comunista permite-nos reconhecer aquilo que na sociedade burguesa é apenas uma possibilidade constantemente frustrada: o poder que o desenvolvimento das coisas exige, independentemente da busca pela posição com a qual os homens procuram utilizá-lo.”³² Segundo a imagem, um tanto alheia à realidade, que

31. BATAILLE, 1979, p. 60.

32. BATAILLE, 1979, pp. 67-8.

Bataille fazia do stalinismo no início dos anos 50, a desdiferenciação social consuma-se no socialismo burocratizado de cunho soviético; somente aí, com a abolição das categorias sociais, a soberania é expulsa definitivamente do território do trabalho social.

Em todas as formas históricas de dominação, a soberania permaneceu ligada ao poder. Pela primeira vez, com o regime soviético, surge um poder purificado de todas as aderências de soberania, de certo modo expurgado, e, nesse sentido, tornado “objetivo”, desembaraçado dos últimos atributos religiosos. Esse poder objetivo, sem o reconhecimento dado pela autenticidade de um carisma, é definido, em termos exclusivamente funcionais, pelo sistema do trabalho social, em suma: pela meta do desenvolvimento das forças produtivas: “Quem exerce o poder supremo em sua objetividade tem como meta impedir a dominação da soberania sobre as coisas: precisa liberar as coisas de toda subordinação particular; só devem estar subordinadas ao homem indiferenciado” – portanto, à vontade coletiva de uma sociedade rigorosamente igualitária³³. O poder objetivo, que lançou por terra o véu da soberania desencantada, encerra-se no universo de uma sociedade completamente reificada, podemos também dizer: de uma sociedade coagulada em sistema. A imagem fictícia da dominação soviética coisificada constitui o equivalente da idéia que Engels havia tomado de St. Simon: a dominação do homem sobre o homem é substituída pela administração das coisas. Esse ponto surpreende ainda mais porque os lamentos de Bataille sobre a negação burguesa do brilho, da pompa e do dispêndio do mundo feudal soam como uma simples inversão da conhecida parábola de St. Simon³⁴.

33. BATAILLE, 1979, p. 68.

34. A parábola de Saint-Simon. In: DAUTRY J. (org.). *Saint-Simon, Ausgewählte Texte (Saint-Simon. Textos escolhidos)*. Berlim, 1957, pp. 141 ss.

Certamente, em Bataille, a última palavra não será a de St. Simon.

A celebração de um comunismo militante que subordina toda vontade humana ao objetivo sociopolítico da industrialização e afirma um materialismo heróico também no sentido de que “a obra de liberação reduzirá completamente o homem a uma coisa”³⁵ – essa guinada paradoxal só é inteligível se se leva em conta o juízo depreciativo de Bataille sobre o potencial da sociedade burguesa para uma crítica da civilização. O protesto contra a reificação do mundo moderno e a transfiguração romântica das formas tradicionais de soberania contradizem profundamente o impulso subversivo pelo qual justamente as existências heterogêneas são sustentadas – a saber: a radicalidade peculiar às vanguardas estéticas “de ir em cada direção até o fim das possibilidades do mundo”³⁶. O fascismo divulgou apenas o segredo do capitalismo: desde o princípio, este só pôde erigir sua redoma racional de servidão sobre o fundamento subterrâneo dos resíduos da dominação sacra e militar. Estes restos dissimulados, mas funcionalmente necessários, da soberania pré-burguesa só são eliminados pela assimilação total do homem a seus produtos, efetuada pelo marxismo soviético: “O acabamento da coisa só pode ter efeito libertador se os valores antigos, ligados aos dispêndios improdutivos, são denunciados e desmantelados, como os valores católicos na Reforma.”³⁷

Portanto, Bataille considera o stalinismo como a última etapa de um processo em que progressivamente se separaram uma da outra as esferas de uma práxis reificada e de uma

35. BATAILLE, 1975, p. 179. Trad., *A parte maldita*, p. 172.

36. BATAILLE, 1975, p. 169. Trad., *A parte maldita*, p. 164.

37. BATAILLE, 1975, p. 177. Trad., *A parte maldita*, p. 171.

soberania pura, e purificada no final do processo de todas as funções práticas. Stalin segue, consciente ou não, a mensagem esotérica que Bataille distingue na doutrina exotérica de Marx: “Reservando a ação para a mudança das circunstâncias materiais (isto é, reduzindo a práxis ao trabalho, à estrutura da ação com respeito a fins, J. H.), Marx afirmou *expressamente* o que o calvinismo tinha apenas enunciado, a saber, uma independência radical das coisas (da economia) em relação a outras preocupações (religiosas ou em geral afetivas); mas, ao contrário, afirmou *implicitamente* a independência, em relação à ação, do retorno do homem a si mesmo (à profundidade, à intimidade do seu ser). Esse retorno só é possível se a liberação se completar; só pode ter início uma vez concluída a ação.”³⁸ – e, com isso, o projeto, encaminhado pela filosofia da práxis, de uma sociedade do trabalho erigida em totalidade.

Esse processo histórico-universal pendente entre reificação e soberania, que deve terminar no confronto de uma separação das esferas, na desagregação de elementos homogêneos e heterogêneos, de trabalho e sacrifício, não pode mais ser pensado dialeticamente – em todo caso, não mais segundo o modelo, baseado na filosofia do sujeito, de uma dialética do esclarecimento confiante na constelação de momentos da razão. A soberania é concebida como o outro da razão. Bataille não pode tornar plausível sua construção da modernidade, dando-lhe a aparência de uma construção dialética. Precisa explicar sobretudo duas coisas: de um lado, a *dinâmica* do processo histórico-universal da racionalização social; de outro, a esperança *escatológica* de que a reificação total se transformará em liberdade. É na resposta a essas questões que Bataille deposita a sua ambição científica.

38. BATAILLE, 1975, p. 171. Trad., *A parte maldita*, p. 166.

IV

Desde os seus primeiros estudos antropológicos, Bataille ocupou-se reiteradamente com o fenômeno do *potlatch*, com essa festa dispendiosa na qual os índios norte-americanos acumulam seus rivais com presentes para desafiá-los, humilhá-los e comprometê-los mediante a prodigalidade ostensiva da própria riqueza³⁹. Decerto, não lhe interessam propriamente as funções de integração social operadas pela troca de presentes, ou seja, a produção de compromissos recíprocos; descuida desse aspecto em favor de um mais singular, o do dispêndio, do aniquilamento e da perda intencional de propriedade, que é desperdiçada como presente, sem retribuição direta. O *potlatch* é um exemplo de consumo improdutivo nas sociedades tribais. Todavia, não se pode ignorar que o presenteador, de modo algum, dilapida sua riqueza desinteressadamente. Ao sobrepujar os rivais, que, por sua parte, concorrem com presentes, assegura prestígio e poder, adquire ou consolida sua posição social no interior da coletividade. Já nessa etapa, o desprezo soberano pelos valores de uso é recompensado, de certo modo, pela aquisição calculada do poder. Essa práxis traz em si a contradição entre soberania e racionalidade com respeito a fins: situa “o valor, o prestígio e a verdade da vida na negação do uso do emprego servil dos bens, mas ao mesmo tempo faz um emprego servil dessa negação”⁴⁰. Dado que essa contradição é estrutural e inerente a todas as formas de soberania corporificada na história, por meio dela Bataille pretende explicar por que a soberania manifestada nos atos de dis-

39. Bataille refere-se ao estudo clássico de M. Mauss, “Essai sur le don” (Ensaio sobre o dom). In: *Année Sociologique*, 1923/24, pp. 30 ss; em alemão: *Die Gabe*. Frankfurt am Main, 1968.

40. BATAILLE, 1975, p. 105. Trad., *A parte maldita*, p. 110.

pêndio é utilizada sempre com mais intensidade para a exploração das forças produtivas e por que essa fonte de verdadeira autoridade se reduz, por fim, “a uma vergonhosa fonte de lucro”.

Ora, o fato de que soberania e poder estejam amalgamados desde o princípio, e que essa fusão possa ser útil para os fins da apropriação da mais-valia, não explica, em absoluto, por que as tendências históricas à expansão e reificação do domínio profano e à exterritorialização do sagrado foram realmente impostas. Bataille não pode recorrer a uma explicação econômico-política, no estilo do materialismo histórico, já que esta se refere às alterações no *interior* do sistema do trabalho social, e não à interação da economia com um poder que não se enraiza na esfera econômica nem, de modo geral, nos domínios da razão calculadora, mas, desde o início, enquanto o outro da razão transcende o processo de metabolismo do homem com a natureza exterior. Por isso, é uma mera consequência que Bataille parta da explicação weberiana do capitalismo, sustentada nos estudos sobre a ética religiosa, e, tomando como fio condutor a história da religião, recue o capitalismo até as origens da regulação moral das pulsões, que antecede a todas as formas históricas de soberania e de exploração. Vou resumir suas considerações em três passos.

A primeira idéia é de uma simplicidade bíblica. No processo da hominização (*Menschwerdung*), os seres que saem do contexto da vida animal se constituem como sujeitos não só pelo trabalho, mas também pelas proibições. Os homens distinguem-se dos animais pelo fato de que sua vida pulsional está submetida a restrições. Co-originárias com o trabalho, surgem a vergonha sexual e a consciência da mortalidade. Os ritos fúnebres, o aparecimento das vestimentas e o tabu do incesto mostram que os tabus mais antigos se referem ao corpo humano e à sexualidade – ao corpo morto

e ao corpo nu. Ao se considerar também a proibição do assassinio, sobressai o aspecto mais universal: torna-se tabu a violência da morte e da sexualidade; uma violência manifesta também nos momentos rituais culminantes da festa e do sacrifício religioso. A procriação e a morte sofrida ou violentamente provocada são excessos que têm parentesco com os excessos culturais, nos quais Bataille entende “excesso” em seu sentido literal: a transgressão daqueles limites que são traçados pela individuação. As normas mais antigas são como diques contra o redemoinho de uma natureza luxuriante e excessiva que assegura a plenitude da vida e a continuidade de seu ser, à medida que devora as existências individualizadas: “Se virmos nos interditos essenciais a recusa que opõe o indivíduo à natureza como um dispêndio de energia vital e de uma orgia do aniquilamento, não podemos mais fazer uma distinção entre morte e sexualidade. A sexualidade e a morte são apenas os momentos culminantes de uma festa que a natureza celebra com a multidão inesgotável de seres. Ambas significam um desperdício ilimitado que a natureza opera contra o desejo profundo de durar que é próprio de cada ser (individualizado, J. H.).”⁴¹ A esfera do trabalho tem de ser limitada por normas que proscrevam a violência de uma natureza exuberante “a partir do curso habitual das coisas” (p. 51).

Em um *segundo* passo, Bataille torna claro, entretanto, que os fundamentos normativos da vida social permanecem incompreensíveis se interpretados apenas do ponto de vista da contribuição para a permanência do sistema de trabalho social. Dessa perspectiva funcionalista, é impossível explicar de onde as proibições extraem sua força obrigatória. Durkheim já havia observado que a validade normativa não

41. BATAILLE, 1982, p. 57. Trad., *O erotismo*, p. 58.

pode ser derivada, em termos empíricos, das sanções convencionalmente, isto é, exteriormente associadas às proibições. Ao contrário, as normas devem sua força vinculante à autoridade de uma instância sagrada, da qual nos aproximamos com um sentimento ambivalente de horror e encanto, sem jamais tocá-lo. Bataille interpreta esse estado de coisas a partir do seu horizonte de experiência estética, assinalando que, para as normas mais antigas, seria constitutiva uma profunda ambigüidade: a pretensão de validade de normas se funda na experiência da transgressão proibida e, exatamente por isso, *aliciante*, isto é, na experiência do sacrilégio, em que os sentimentos de angústia, de asco e de pavor se fundem com o encanto e com a felicidade entorpecente. Bataille fala da profunda irmanação entre a lei e a transgressão da lei. O mundo racional do trabalho é limitado e fundado por proibições, mas elas mesmas não são de modo algum leis da razão. Ao contrário, abrem ao mundo profano a porta do mundo sagrado e retiram deste a força luminosa da fascinação: “No começo, uma oposição tranqüila (das proibições) contra a violência (da natureza interior, J. H.) não teria sido suficiente para opor os dois mundos. Se a oposição não tivesse ela mesma participação na violência ... a razão sozinha não teria podido definir com bastante autoridade os limites da transição. O medo irrefletido e o pavor só podiam subsistir diante de ímpetos desmedidos. Tal é a natureza do tabu; ele possibilita um mundo de calma e de razão, mas é ele próprio, em seu princípio, um terror que não se impõe à inteligência, mas à sensibilidade.”⁴² A experiência erótica aproxima-se da religiosa ao vincular o assentimento às proibições antigas ao êxtase do horror superado, que se segue à profanação: “A experiência interior do ero-

42. BATAILLE, 1982, p. 59. Trad., *O erotismo*, pp. 59-60.

tismo exige, de quem a pratica, uma sensibilidade tão grande para a angústia que funda a proibição quanto para o prazer que leva à sua transgressão. É a sensibilidade religiosa que liga sempre estreitamente o desejo e o medo, o prazer intenso e a angústia” (p. 35; trad., p. 36). Em outra passagem, Bataille descreve as fases do excesso vertiginoso como repulsa, superação da repulsa e, finalmente, delírio⁴³.

Com um *terceiro* passo, Bataille chega por fim à crítica da moral, por meio da qual se reporta à sociologia webe-

43. O que Bataille denomina experiência interior do erotismo é descrito por M. Leiris, em 1931, nos *Documents* editados por Bataille, a partir de uma fotografia que apresentava uma mulher nua com uma máscara de couro; essa máscara foi realizada segundo um desenho de W. Seabrook, que durante muito tempo pesquisara na Costa do Marfim. O texto de Leiris mostra como naquele momento a pesquisa antropológica, o exotismo na arte e o erotismo se ligam tanto na experiência pessoal como na literatura. Leiris imagina a alegria sacrilega e o prazer satânico que o fetichista sente na visão do corpo da mulher mascarada, que, dessa forma desindividualizada, torna-se um ser genérico: “Com toda lucidez, o amor é reduzido assim a um processo natural e bestial, uma vez que o cérebro é esmagado simbolicamente pela máscara; a fatalidade que nos oprime é finalmente domada. Enfim, essa mulher em nossas mãos não é, graças à máscara, senão a própria natureza, formada de leis cegas, sem alma ou personalidade, mas, por sua vez, encadeada totalmente a nós, assim como essa mulher está encadeada. A visão, a quintessência da expressão humana, é por um certo tempo ofuscada, o que confere à mulher um significado ainda mais infernal e subterrâneo. E a boca é reduzida à função animal de uma ferida, graças a um fino orifício que a deixa apenas reconhecível. A disposição habitual dos adornos está, por fim, inteiramente invertida; o corpo está nu e a cabeça, mascarada. Tudo isso são elementos que fazem dessas peças de couro (matéria com que são feitos sapatos e chicotes) instrumentos fenomenais, admiravelmente condizentes com o que é na verdade o erotismo: um meio de sair de si, de romper os laços impostos pela moral, a inteligência e os costumes, uma maneira também de conjurar as forças malignas e de desafiar a Deus e a seus sucedâneos, cérberos do mundo, possuindo e estrangendo o universo todo, sua propriedade, em uma de suas parcelas particularmente significativas, mas não mais diferenciada.” (Leiris, M. “Das *caput mortuum* oder die Frau des Alchemisten” [O *caput mortuum* ou a mulher do alquimista] in: *id.*, 1981, pp. 260-2).

riana da religião. Considera o desenvolvimento religioso, desde os ritos arcaicos até as religiões universais, do monoteísmo judaico primitivo até o protestantismo, como uma via da *racionalização ética*. Lutero e Calvino representam o ponto de fuga de uma linha evolutiva na qual as categorias religiosas são moralizadas ao mesmo tempo que as experiências religiosas são espiritualizadas. Em sua ambigüidade, o sagrado que provoca pavor e encanto é domesticado e simultaneamente cindido. O arcanjo Lúcifer é expulso do céu. A bênção do céu se contrapõe o mal profano; juntamente com a parte diabólica do sagrado, a parte erótica do mundo é adjudicada e condenada como pecado da carne. Com essa *desambigüização do sagrado*, a consciência de pecado assume um caráter puramente moral. Mas se nem o excesso religioso nem o sensível podem mais abrir o caminho para o sagrado, a validade normativa das leis desliga-se do pano de fundo da experiência que autoriza o excesso, isto é, da ousadia da transgressão experimental da lei. Na tradição judaico-cristã, uma moral autônoma só pode constituir-se porque a dialética de proibição e transgressão é interrompida e o sagrado não vibra mais com seus raios o mundo profano. A crítica de Bataille não se dirige contra a moral enquanto tal; esta é somente o resultado de uma racionalização das imagens religiosas do mundo, que licencia o acesso ao sagrado já espoliado de sua complexidade, espiritualizado, tornado unívoco, individualizado e concentrado, enquanto Deus, em um além. O crente só desenvolve ainda uma consciência moral na medida em que é privado das experiências religiosas e sexuais da autotransgressão extática. Nesse aspecto, o desenvolvimento moral esclarece a tendência à diferenciação progressiva entre os domínios da religião e da economia, do sacrifício e do trabalho; esclarece a expansão e a reificação do domínio profano da vida sob o manto cada vez mais tênue de poderes soberanos que se afastam sempre mais das fontes

da soberania. Insere-se facilmente nessa perspectiva a interpretação weberiana da ética protestante: "Religião e economia são em um e mesmo movimento liberadas do que as onerava: a primeira do cálculo profano, a segunda dos limites extra-econômicos."⁴⁴

Mesmo que admitamos como promissora essa estratégia para explicar o capitalismo, não se pode ver, no entanto, como poderia contribuir para a análise do empreendimento inteiramente secularizado da industrialização soviética, que foi implementada autoritariamente. Assim, permanece aberta a questão de saber por que a prognosticada disjunção, a separação radical entre a esfera de uma sociedade do trabalho racionalizada, por um lado, e a esfera da soberania totalmente exterritorializada, cindida e tornada inacessível, por outro, deve transformar-se em um estado que volta a liberar, sob as condições da sociedade industrial desenvolvida, as energias da soberania originária: "Se a instrução completa, que Stalin queria dar ao homem pleno do comunismo, fosse relativamente digna desse nome, então este homem, em um tempo em que as obras da civilização material não podem ser abandonadas, se aproximaria ao máximo daquele tipo de soberania que, associada ao respeito voluntário da soberania do outro, caracterizou os pastores e caçadores pré-históricos. Mas esses últimos, se respeitavam a soberania do outro, faziam-no apenas de forma fática"⁴⁵ – enquanto a humanidade libertada, convém acrescentar, faria do respeito recíproco da soberania de cada um por todos o princípio moral de sua vida em comum. Bataille precisa explicar o giro aventureiro do stalinismo em direção a um socialismo libertário, sem poder recorrer à figura de pensamento de

44. BATAILLE, 1975, p. 164. Trad., *A parte maldita*, p. 160.

45. BATAILLE, 1975, p. 282.

um movimento da razão em si dialético. Ele enfrenta esse desafio com seu projeto de uma economia geral.

Até agora, a economia, incluindo a economia política e sua crítica, limitou-se a considerar de que maneira podem ser efetivamente utilizados os escassos recursos no interior do ciclo energético da reprodução da vida social. A esse ponto de vista particular Bataille contrapõe o ponto de vista *geral* da consideração de uma economia energética *ampliada em dimensão cósmica*. Essa mudança de perspectiva, efetuada em analogia com o deslocamento da perspectiva do ator inserido na economia de empresa para a perspectiva sistêmica da economia política, altera a questão econômica fundamental: o problema central não é mais o aproveitamento dos recursos escassos, mas o dispêndio desinteressado dos recursos abundantes. Bataille parte da suposição biológica de que o organismo vivo acumula mais energia do que necessita para a reprodução de sua vida. A energia excedente é empregada para o crescimento. Quando este cessa, o excedente não absorvido de energia deve ser gasto de forma improdutivo; a energia tem de ser perdida sem proveito. Em princípio, isso pode acontecer de forma "gloriosa" ou "catastrófica". A vida sociocultural encontra-se também sob a pressão da energia excedente.

Pode-se canalizá-la de diversos modos, como, por exemplo, na expansão demográfica, territorial ou social de coletividades ou no aumento de produção e do padrão de vida; de modo geral: no aumento da complexidade. O crescimento orgânico encontra aí um equivalente social. Incomum é a absorção das energias vitais excedentes mediante a morte e a procriação, mediante a aniquilação das existências individuais e a criação de novas gerações, que, por sua vez, também serão destruídas. A esse luxo da natureza corresponde o luxo das camadas sociais dominantes. O dispêndio soberano, seja nas formas econômicas do consumo improdutivo

ou nas formas eróticas ou religiosas do excesso, conserva assim um lugar central na economia do universo, interpretada do ponto de vista da filosofia da vida. Ao contrário, o desencadeamento das forças produtivas, o crescimento capitalista e, de modo geral, o desenvolvimento industrial reforçam os excedentes, que não podem ser absorvidos exclusivamente pelo consumo produtivo. Nessa mesma direção agem as forças disciplinadoras da moral, o repúdio ao luxo, a proscrição dos poderes soberanos e a exclusão do heterogêneo. Mas quando a riqueza excedente não pode ser desperdiçada de maneira gloriosa, isto é, para a exaltação e a elevação da vida, oferecem-se como único equivalente as formas catastróficas de desperdício: as aventuras imperialistas e as guerras globais; hoje poderíamos acrescentar a contaminação ecológica e a destruição atômica.

Na esperança de que a reificação total se transforme em uma ressurreição do poder soberano puro, Bataille avança especulações sobre o equilíbrio na economia energética do cosmos e da sociedade mundial. Visto que a sociedade do trabalho universalizada aumentará os excedentes não absorvidos a tal ponto que será inevitável a encenação de orgias dispendiosas, de gastos de grande escala – seja na forma de catástrofes previsíveis ou na forma de uma sociedade libertária que libere sua riqueza para o dispêndio soberano, o que significa: para os excessos, para a autotransgressão dos sujeitos, para a deslimitação da subjetividade em geral.

Não preciso adentrar no conteúdo dessa imagem do mundo, metafísica no mau sentido do termo, que se apresenta na forma de uma superação da economia, antropológicamente motivada. Quer se trate de ciência ou mero substituto da metafísica, em ambos os casos Bataille se vê confrontado com a mesma dificuldade ante a qual se encontrara Nietzsche ao adotar a perspectiva da ciência e da crítica da ideologia. Se a soberania e sua fonte, o sagrado, se compor-

tam como o absolutamente heterogêneo perante o mundo da ação racional com respeito a fins; se o sujeito e a razão só se constituem pela segregação daqueles poderes; se o outro da razão é mais que o irracional ou o desconhecido, a saber, o *incomensurável*, que não pode ser tocado pela razão – a não ser pelo preço da explosão do sujeito racional –, então não há nenhuma condição que permita conceber como possível uma teoria cujo alcance exceda o horizonte de acesso à razão e que nem mesmo analise, mas simplesmente tematize a interação da razão com um poder originário transcendente. Bataille presentiu certamente esse dilema, mas não o resolveu. Examinou as possibilidades de uma ciência não objetivante até o ponto extremo em que o sujeito cognoscente não só participa da constituição do domínio objetual, não só está em relação e em comunicação com este domínio mediante estruturas prévias, não só está incluído nele ao fazer suas intervenções, mas também em que o sujeito cognoscente, “em seu ponto de ebulição”, tem de renunciar à sua própria identidade, a fim de conquistar ainda aquelas experiências às quais esteve exposto no êxtase, como uma pesca de arrasto no oceano desencadeado dos sentimentos. Por outro lado, reclama obstinadamente a objetividade do conhecimento e até mesmo a impessoalidade do método para essa ciência “do interior”, para uma análise da “experiência interior”. Assim, nessa questão central, permanece-se em um indeciso vai-e-vem.

Em muitas passagens, Bataille resvala imperceptivelmente pela esteira de uma dialética do esclarecimento – sempre quando atribui a seu esforço filosófico e científico a meta de adquirir elementos reflexivos que devam alcançar um poder prático por meio da transformação dos apáticos afetados em participantes conscientes de si. Redescobre, então, o paradoxo de uma crítica da razão totalizada e auto-referencial: “Não poderíamos aceder ao objeto último do

conhecimento sem que o conhecimento, que quer reduzir o homem às coisas subordinadas e úteis, dissolvesse a si mesmo ... Ninguém pode ao mesmo tempo conhecer e não ser destruído.”⁴⁶

No fim de sua vida, Bataille parece querer aproveitar a possibilidade, concedida pela dupla existência de escritor e filósofo, de retirar-se da filosofia e da ciência. O erotismo leva-o à percepção de que o conhecimento do essencial está reservado a uma experiência mística, ao silêncio que cerra os olhos. O conhecimento discursivo permanece encerrado desesperadamente no círculo das seqüências lingüísticas: “A linguagem reúne a totalidade do que nos importa, mas ao mesmo tempo a dispersa ... Nossa atenção permanece dirigida àquele todo que nos é roubado na sucessão das frases, mas não podemos fazer com que o brilho intermitente dessas frases seja substituído pela luz plena.”⁴⁷

O escritor erótico pode, sem dúvida, empregar a linguagem de tal modo, que o leitor é tomado de assalto pela obscenidade, apreendido pelo choque do não-previsto e do irrepresentável e precipitado na ambivalência de repulsa e prazer. Mas a filosofia não pode romper do mesmo modo com o universo da linguagem: “Ela utiliza a linguagem de tal maneira que o silêncio não a acompanha. De sorte que o momento supremo excede necessariamente a interrogação filosófica.”⁴⁸ Porém, com essa frase, Bataille desmente seus próprios esforços de levar a cabo, com os meios da teoria, uma crítica radical da razão.

46. BATAILLE, 1975, p. 106. Trad., *A parte maldita*, p. 111.

47. BATAILLE, 1982, p. 269. Trad., *O erotismo*, p. 253.

48. BATAILLE, 1982, p. 269. Trad., *O erotismo*, p. 254.

CAPÍTULO IX DESMASCARAMENTO DAS CIÊNCIAS HUMANAS PELA CRÍTICA DA RAZÃO: FOUCAULT

I

Foucault não é, como Derrida em relação a Heidegger, discípulo e sucessor de Bataille. Falta já o vínculo externo de uma disciplina em cuja tradição ambos tivessem uma formação comum. Bataille dedicou-se à etnologia e à sociologia, sem nunca ter ocupado um cargo acadêmico; Foucault foi professor de história dos sistemas de pensamento no Collège de France. E, no entanto, Foucault se refere a Bataille como um de seus mestres. Naturalmente, Bataille fascinava-o como aquele que se opusera à tendência desnaturalizadora de nossos discursos esclarecidos sobre sexualidade e que buscara restituir ao êxtase, tanto sexual como religioso, seu sentido próprio, especificamente erótico. Mas, sobretudo, Foucault admirava em Bataille aquele que justapusera textos fictícios e analíticos, romances e reflexões, e que enriquecera a linguagem com gestos de dispêndio, de excesso e transgressão dos limites, para romper com a linguagem da subjetividade triunfante. À pergunta sobre seus mestres, Foucault dá uma resposta instrutiva: “Durante muito tempo permaneci preso

a um conflito mal resolvido entre minha paixão por Blanchot e Bataille, por um lado, e o interesse por certos estudos positivos, como os de Dumézil e Lévi-Strauss, por outro. Mas, na realidade, essas duas orientações, cujo único denominador comum talvez seja constituído pelo problema religioso, contribuíram igualmente para conduzir-me à idéia do desaparecimento do sujeito.”¹ A revolução estruturalista impressionou Foucault como a tantos outros de sua geração; tornou-o, assim como Derrida, um crítico do pensamento fenomenológico-antropológico, dominante desde Kojève até Sartre, e, em especial, determinou a escolha de seus métodos. Ao mesmo tempo, compreende esse “discurso negativo sobre o sujeito”, introduzido por Lévi-Strauss, como uma crítica da modernidade. Os temas nietzschianos da crítica da razão chegam a Foucault não através de Heidegger, mas através de Bataille. Enfim, elabora esses impulsos não como filósofo, mas como discípulo de Bachelard, como um historiador da ciência que, indo de encontro ao usual nessa disciplina, se interessa antes pelas ciências humanas que pelas naturais.

Essas três linhas de tradição, que podem ser caracterizadas com os nomes de Lévi-Strauss, Bataille e Bachelard, vinculam-se no primeiro livro que tornou Foucault conhecido para além do estreito círculo dos colegas de disciplina. *História da loucura** (1961) é um estudo sobre a pré e a proto-história da psiquiatria. Nota-se o modelo da etnologia estruturalista nos instrumentos da análise do discurso e no distanciamento metodológico com respeito à própria cultura. A pretensão de criticar a razão já é levantada no subtítulo,

1. FOUCAULT, 1974, p. 24.

* O título alemão de *História da loucura* é *Wahnsinn und Gesellschaft – Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Loucura e sociedade – História da loucura na idade da razão). (N. dos T.)

ao prometer uma *História da loucura na idade da razão*. Foucault quer mostrar como o fenômeno da loucura constituiu-se, desde o fim do século XVIII, como uma doença mental. Com esse objetivo, reconstrói a história da origem do discurso por meio do qual os psiquiatras dos séculos XIX e XX falam sobre a loucura. O que distingue este livro do estudo de história da cultura conduzido por um historiador da ciência é um interesse filosófico pela loucura como um fenômeno complementar da razão: uma razão que se tornou monológica mantém a loucura a distância, para apoderar-se dela sem riscos, como de um objeto purificado de toda subjetividade racional. Foucault analisa a formação da clínica, que pela primeira vez faz da doença mental um fenômeno médico, como um exemplo de um processo de exclusão, de proscricção e de segregação, em cujos traços Bataille havia lido a história da racionalidade ocidental.

Nas mãos de Foucault, a história da ciência se amplia, convertendo-se em história da racionalidade, visto que persegue a constituição da loucura como uma imagem simétrica à constituição da razão. Foucault explica programaticamente que quer “fazer uma história dos limites ... com os quais uma cultura rejeita algo que será para ela o *exterior*”². Foucault situa a loucura na série daquelas experiências limites em que o *logos* ocidental se vê confrontado, de uma forma sumamente ambígua, com algo heterogêneo. Pertencem às experiências transgressoras o contato com o mundo oriental (Schopenhauer) e a imersão nele, a redescoberta do trágico e, de maneira geral, do arcaico (Nietzsche), a penetração nas esferas do sonho (Freud), das proibições arcaicas (Bataille), e também do exotismo nutrido pelos relatos antropológicos.

2. FOUCAULT, M. *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1969, p. 9.

Salvo uma referência a Hölderlin, Foucault deixa de lado o romantismo³.

Contudo reflete-se ainda na *História da loucura* um motivo romântico, abandonado mais tarde por Foucault. Assim como nas experiências paradigmáticas da autodeslimitação extática e da autodissolução orgiástica Bataille descobre a irrupção dos poderes heterogêneos no mundo homogêneo

3. Já Schelling e a filosofia romântica da natureza haviam concebido a loucura como o outro da razão, gerado pela excomunhão, mas na perspectiva da reconciliação, que é alheia a Foucault. No momento em que o laço comunicativo entre o louco (ou o criminoso) e a totalidade racionalmente constituída do contexto da vida pública é rompido, ambas as partes sofrem uma deformação: os que são lançados à normalidade coercitiva de uma razão apenas subjetiva não se desfiguram menos do que os expulsos dessa normalidade. A loucura e o mal negam a normalidade na medida em que a põem em perigo de um duplo modo: como aquilo que perturba a normalidade, cuja ordem é posta em questão, e também como aquilo que, ao se retirar dela, mostra-lhe suas próprias lacunas. No entanto, o louco e o criminoso só podem desdobrar essa força da negação ativa, como razão invertida, portanto, graças aos momentos separados da razão comunicativa.

Foucault, juntamente com Bataille e Nietzsche, repudiou essa figura *idealista* de pensamento que apreende uma dialética imanente à própria razão. Discursos racionais enraizam-se permanentemente em camadas que delimitam a razão monológica. Esses mudos fundamentos de sentido subjacentes à racionalidade ocidental são eles próprios desprovidos de sentido; têm de ser exumados como monumentos mudos de um tempo pretérito, se a razão deve vir à luz no intercâmbio com o seu outro e na oposição a ele. Nesse sentido, o arqueólogo é o modelo do historiador da ciência que opera no âmbito da história da razão, tendo aprendido de Nietzsche que a razão só constitui sua estrutura ao excluir os elementos heterogêneos e ao se centrar em si mesma, tal como uma mônada. Não há uma razão *antes* da monológica. A loucura não aparece, pois, como o resultado de um processo de cisão, em cujo curso a razão comunicativa ter-se-ia endurecido em razão centrada no sujeito. Seu processo de formação é, ao mesmo tempo, o processo de formação da razão que não se apresenta senão na forma ocidental de uma subjetividade referida a si mesma. Aquela "razão" do idealismo alemão, que pretende ser mais originária do que aquilo que se personificou na cultura européia, aparece, então, exatamente como aquela ficção com que o Ocidente se revela em sua particularidade, com que se arroga uma quimérica universalidade e disfarça, ao mesmo tempo que impõe, sua pretensão de dominação global.

de um cotidiano normalizado coercitivamente, do mesmo modo Foucault supõe naquele momento que, atrás do fenômeno da doença mental engendrado pela psiquiatria, atrás das distintas máscaras da loucura em geral, ainda haveria algo autêntico, cujo silêncio teria de ser quebrado: "Seria preciso voltar o ouvido atento àquele murmúrio do mundo e tentar perceber as inúmeras imagens que nunca encontraram expressão na poesia, os inúmeros fantasmas que nunca alcançaram as cores do estado de vigília."⁴

Certamente, Foucault reconhece em seguida o paradoxo da tarefa de apropriar-se da verdade da loucura "em sua efervescência, antes de qualquer apreensão pelo saber": "A percepção que procura apreender essas palavras em estado selvagem pertence necessariamente a um mundo que já as capturou." Todavia o autor tem em mente aqui uma análise do discurso que volta a tatear, no plano de uma hermenêutica profunda, a fonte originária daquela bifurcação inicial entre loucura e razão, para decifrar no dito o não-dito⁵. Esse objetivo aponta na direção de uma dialética negativa que, com os meios do pensamento identificante, procura fugir de sua influência a fim de chegar, na história da origem da razão instrumental, até o lugar da usurpação originária e da separação, perante a mimesis, de uma razão monadicamente consolidada, e de ao menos circunscrevê-lo aporeticamente. Se essa fosse sua intenção, Foucault teria de escavar como um arqueólogo na paisagem ruiforme de uma razão obje-

4. FOUCAULT, M., 1969, p. 13.

5. "Como nos falta a pureza primitiva, o estudo estrutural deve remontar àquela decisão que, ao mesmo tempo, liga e separa razão e loucura. Ela deve procurar descobrir o intercâmbio constante, a raiz obscura comum e a confrontação originária que conferem sentido tanto à unidade como à oposição de sentido e loucura. Assim poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea no tempo histórico, mas inapreensível fora dele, que separa da linguagem da razão e das promessas do tempo aquele zumbido de insetos sombrios" (FOUCAULT, 1969, p. 13).

tiva destruída, cujos testemunhos mudos ainda permitiriam formular retrospectivamente a perspectiva de uma esperança de reconciliação (mesmo que há muito revogada). Esta é a perspectiva de Adorno, não a de Foucault.

Quem não quer desmascarar outra coisa senão a figura nua da razão centrada no sujeito não pode abandonar-se aos sonhos que assaltam essa razão em seu "cochilo antropológico". Três anos mais tarde, no prefácio ao *Nascimento da clínica*, Foucault se chama à ordem. Pretende de agora em diante renunciar ao comentário, a essa hermenêutica que submerge tão profundamente sob a superfície do texto. Não busca mais, atrás do discurso sobre a loucura, a própria loucura, atrás da arqueologia do olhar clínico, aquele contato silencioso do corpo com os olhos que parecia preceder todo discurso. Diferentemente de Bataille, renuncia à aproximação evocativa com o excluído e proscrito; os elementos heterogêneos não prometem mais nada. Uma hermenêutica, ainda que desmascaradora, sempre vincula à sua crítica uma promessa; uma arqueologia desenganada deve livrar-se disso: "Não seria possível uma análise do discurso que não pressupusesse no que foi dito um resto e um excesso (de significado), senão simplesmente o fato de sua aparição histórica? Seria preciso, então, tratar os fatos do discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e elementos funcionais, formando paulatinamente um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que conteria, revelando-o e reservando-o ao mesmo tempo, mas pela diferença que o articula a outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe no tempo. Assim, surgiria o conteúdo sistemático do discurso."⁶ Aqui já se anun-

cia a concepção de uma historiografia que, desde o final dos anos 60, sob a influência de Nietzsche, Foucault contrapõe, como uma espécie de anticiência, às ciências humanas, classificadas na história da razão e, conseqüentemente, por ela desvalorizadas. À luz dessa concepção, Foucault avaliará os seus primeiros trabalhos sobre a loucura (e o surgimento da psicologia clínica), assim como sobre a doença (e o desenvolvimento de uma medicina clínica), como sendo em parte "tentativas cegas". Mas, antes de abordar esta questão, gostaria de chamar a atenção para os temas que estabelecem uma objetiva continuidade entre os seus primeiros e os últimos trabalhos.

II

Já na *História da loucura* Foucault investiga o vínculo específico entre discursos e práticas. Não se trata aqui da conhecida tentativa de explicar a reconstrução interna da evolução científica a partir das condições externas à ciência. A perspectiva interna de uma evolução teórica regida por problemas é substituída de antemão pela descrição estrutural de discursos bem selecionados e surpreendentes, que tematiza aqueles pontos de ruptura encobertos pela consideração própria à história das idéias e dos problemas, isto é, ali onde um novo paradigma começa a se impor em oposição ao velho. De resto, os discursos dos cientistas avizinham-se de outros discursos, tanto dos filosóficos como daqueles das profissões acadêmicas, ou seja, dos médicos, juristas, funcionários administrativos, teólogos, educadores etc. No entanto, as ciências humanas que constituem o ponto de referência a que se atêm obstinadamente os estudos foucaultianos não se limitam apenas a uma relação contextual com outros discursos; as práticas silenciosas em que estão inse-

6. FOUCAULT, M. *Die Geburt der Klinik*. Munique, 1973, p. 15. Trad. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1977, p. XVI.

ridas são muito mais importantes para a história de sua origem. Por “prática”, Foucault entende as regulações das formas de ação e costumes, consolidadas em instituições, corporificadas amiúde na arquitetura e condensadas em ritos. No conceito de “prática”, Foucault refere-se ao momento da influência violenta e assimétrica sobre a liberdade de movimento de outros participantes da interação. As sentenças jurídicas, as medidas policiais, as instruções pedagógicas, os internamentos, os modos de disciplina, os controles, as formas de educação corporal e intelectual constituem exemplos da intervenção das forças socializadoras e organizadoras no substrato natural das próprias criaturas. Foucault se permite um conceito de social absolutamente a-sociológico. E as ciências humanas não lhe interessam de partida senão como *media* que na modernidade reforçam e impulsionam o processo temível dessa socialização, a saber, o alastramento de relações de poder sobre interações concretas, mediadas pelo corpo. Todavia permanece inexplicado primeiramente o problema de como os discursos, científicos ou não, relacionam-se com as práticas: se os primeiros regem as segundas; se a sua relação deve ser pensada em termos de base e superestrutura ou segundo o modelo da causalidade circular ou, ainda, como interação entre estrutura e acontecimento.

Até o fim, Foucault atém-se também aos cortes que organizam as épocas da história da loucura. Sobre o pano de fundo difuso, não caracterizado com nitidez, da alta Idade Média, que, por sua vez, remete aos começos do *logos* grego⁷, destacam-se de forma um pouco mais clara os contornos do Renascimento. Esse, por sua parte, serve como base de comparação para a época clássica (dos meados do século

7. FOUCAULT, M., 1969, pp. 8 e 9. Não pude considerar os volumes II e III da *História da sexualidade*, que acabam de ser publicados.

XVII até o fim do XVIII), caracterizada com clareza e simpatia. O final do século XVIII marca, então, a peripécia no drama da história da razão, aquele limiar da modernidade constituído pela filosofia kantiana e pelas novas ciências humanas. Foucault dá a essas épocas, que devem seus nomes convencionais antes às cesuras da história social e cultural, um significado mais profundo segundo os critérios das constelações mutáveis entre razão e loucura. Atribui ao século XVI uma certa inquietude autocrítica e abertura no relacionamento com os fenômenos da loucura. A razão tem ainda uma permeabilidade osmótica – a loucura encontra-se ainda vinculada ao trágico e ao visionário, sendo um lugar de verdades apócrifas; cumpre a função de um espelho que desmascara ironicamente as fraquezas da razão. A propensão para ilusões faz parte do caráter da própria razão. Durante o Renascimento, não se elimina ainda toda reversibilidade na relação da razão com seu outro. Sobre esse pano de fundo, dois processos assumem o significado de acontecimentos liminares da história da razão: a grande onda de internação nos meados do século XVII, quando em Paris, por exemplo, no prazo de poucos meses do ano de 1656, um em cada cem habitantes foi detido e alojado em instituições; em seguida, no final do século XVIII, a transformação dessas casas de internação e asilos em instituições fechadas, providas de assistência médica aos diagnosticados clinicamente como doentes mentais – ou seja, o nascimento daquelas instituições psiquiátricas que existem ainda hoje e cuja abolição é propagada pelo movimento antipsiquiátrico.

Ambos os acontecimentos – primeiro, o quartelamento dos loucos, criminosos, vagabundos, libertinos, pobres e excêntricos de todo tipo, e a seguir a instituição de clínicas para o tratamento de pacientes com doença mental – sinalizam dois tipos de prática; ambos servem à segregação dos elementos heterogêneos daquele monólogo progressivamen-

te consolidado que o sujeito, elevado enfim à razão humana universal, tem consigo mesmo ao converter em objeto tudo que está ao seu redor. Como nas investigações posteriores, a comparação da idade clássica com a modernidade ocupa uma posição central. As duas práticas de exclusão coincidem ao forçar uma separação e uma eliminação rigorosa daqueles traços da imagem da loucura semelhantes à razão. Porém, a internação indiferenciada de todos os transviados significa apenas uma segmentação espacial do desregrado e do fantástico, entregues à própria sorte; não configura ainda uma confrontação domesticadora com algo caótico e angustiante, que tem de ser integrado, enquanto sofrimento e patologia, tanto à ordem natural como à humana: "O que o classicismo havia encerrado não era somente uma desrazão abstrata na qual se confundiam loucos e libertinos, doentes e criminosos, mas também uma prodigiosa reserva de fantástico, um mundo de monstros ao qual se cria engolidos naquela noite de Jerônimo Bosch."⁸ Só nos fins do século XVIII cresce o temor ante uma loucura que poderia escapar pelas frestas do asilo; crescem igualmente a compaixão pelas vítimas de doenças nervosas e um sentimento de culpa pelo fato de tê-las associado a delinquentes sujos e abandonado à própria sorte. A purificação clínica dos asilos, reservados a partir de então aos doentes, caminha lado a lado com a objetivação científica da loucura e o tratamento psiquiátrico dos loucos. Essa formação da clínica significa, ao mesmo tempo, uma humanização do sofrimento e uma naturalização da doença⁹.

8. FOUCAULT, M., 1969, p. 367. Trad., *História da loucura na idade clássica*. São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 358.

9. Foucault descreve de maneira impressionante um asilo que, na era da reforma dos últimos anos do século XVIII, muda profundamente seu aspecto e função sob o olhar dos psiquiatras: "Essa aldeia significava outrora que os

Com isso tocamos em outro tema que Foucault tratará com intensidade crescente: o nexo constitutivo das ciências humanas com as práticas de um isolamento sob vigília. O nascimento da instituição psiquiátrica, da clínica em geral, constitui um bom exemplo de uma forma de disciplina que mais tarde Foucault descreverá simplesmente como tecnologia moderna de dominação. O arquétipo da instituição fechada, que Foucault descobre primeiramente no mundo do asilo transformado em clínica, retorna nas estruturas da fábrica, da prisão, da caserna, da escola e do colégio militar. Nessas instituições totais que anulam as diferenciações naturais próprias da vida da velha Europa e conferem ao caso excepcional da internação uma forma normal de internato, Foucault vê os monumentos da vitória da razão regulamentadora. Esta submete não apenas a loucura, mas também as necessidades naturais do organismo individual e o corpo social de uma população inteira.

O olhar objetivante e examinador, que decompõe analiticamente, que tudo controla e penetra, adquire para essas instituições uma força estruturante; é o olhar do sujeito racional, que perdeu todos os vínculos meramente intuitivos com seu mundo circundante, que demoliu todas as pontes do entendimento intersubjetivo, e para o qual, em seu isolamento monológico, todos os outros sujeitos só podem ser alcança-

loucos estavam alojados e que assim o homem de razão estava protegido deles. Agora, revela que o louco (selecionado) está liberado e que, nessa liberdade que o coloca no mesmo nível das leis da natureza, se reajusta ao homem de razão ... Embora nas instituições nada tenha sido realmente mudado, o sentido da exclusão e da internação começa a se alterar. Assume lentamente valores positivos, e o espaço neutro, vazio e noturno, no qual se restituía outrora a desrazão ao seu nada, começa a se povoar com uma natureza (medicamente dominada), à qual a loucura, liberada, é obrigada a se submeter (como patologia)" (FOUCAULT, 1969, p. 343; trad., *História da loucura*, pp. 335-6. Os adendos entre parêntesis são meus).

dos na qualidade de objetos de uma observação impassível. No panóptico projetado por Bentham esse olhar é, por assim dizer, fixado arquitetonicamente¹⁰.

A mesma estrutura encontra-se no berço das ciências humanas. Não é casual que essas ciências, sobretudo a psicologia clínica, mas também a pedagogia, a sociologia, a politologia e a antropologia cultural possam se inserir sem dificuldades na tecnologia de poder, que encontra na instituição fechada sua expressão arquitetônica. Convertidas em terapias e técnicas sociais, constituem assim o *medium* mais eficaz da nova violência disciplinadora que domina a modernidade. Isso deve-se ao fato de que o olhar penetrante do pesquisador em ciências humanas pode ocupar aquele espaço central do panóptico, de onde é possível ver sem ser visto. Já no estudo sobre o nascimento da clínica Foucault concebera o olhar treinado que o anatomista lança sobre o cadáver humano como o “*a priori* concreto” das ciências do

10. “Na periferia, uma construção em forma de anel; no centro, uma torre; esta é vazada por janelas largas que se abrem para a face interior do anel; a construção periférica é dividida em células, das quais cada uma atravessa toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre, a outra para o exterior, permitindo à luz atravessar a célula de ponta a ponta. Basta, então, colocar um vigia na torre e em cada célula um louco, um doente, um condenado, um operário ou um estudante. Pelo efeito da contraluz pode-se perceber da torre, exatamente recortadas sobre a luz, as pequenas silhuetas cativas nas células da periferia. Cada jaula é um pequeno teatro em que o ator está só, perfeitamente individualizado e constantemente visível” (FOUCAULT, M. *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main, 1978, pp. 256-7. Trad., *Vigiar e punir. O nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 177). Das funções do antigo cárcere – encerrar, privar de luz e ocultar – só restou a primeira: a restrição da liberdade de movimento é necessária para satisfazer as condições, de certo modo experimentais, da instalação do olhar reificante: “O panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, alguém é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central alguém vê tudo, sem ser jamais visto” (*ibid.*, p. 259. Trad., p. 178).

homem. Já na história da loucura ele descobrira essa afinidade originária entre a disposição do asilo e a relação médico-paciente. Em ambas – na organização da instituição vi-giada como na observação clínica do paciente – efetua-se aquela separação entre ver e ser visto que vincula a idéia da clínica à idéia de uma ciência do homem. Trata-se de uma idéia que, co-originariamente com a razão centrada no sujeito, chega a dominar, isto é, a mortificação da relação dialógica transforma os sujeitos, que se voltam para si mesmos monologicamente, em objetos uns para os outros, e só em objetos.

Analisando os movimentos de reforma dos quais surgiram a instituição psiquiátrica e a psicologia clínica, Foucault desenvolve por fim aquela afinidade interna entre humanismo e terror, que confere agudeza e inflexibilidade à sua crítica da modernidade. Nos seus estudos sobre a instituição psiquiátrica, nascida com base nas idéias humanitárias do esclarecimento, Foucault evidencia pela primeira vez aquele “duplo movimento de libertação e escravidão” que reconhecerá mais tarde, de forma ampliada, nas reformas do aparelho penal, do sistema educacional, do sistema de saúde, da assistência social etc. A libertação do louco, por razões humanitárias, da situação de abandono a que está sujeito nos locais de internação; a criação de clínicas higiênicas com finalidades médicas; o tratamento psiquiátrico dos doentes mentais e o direito que conseguiram em matéria de compreensão psicológica e cuidado terapêutico – tudo isso torna-se possível pelo regime institucional que converte o paciente em um objeto de vigilância contínua, de manipulação, isolamento, regulamentação e, sobretudo, um objeto de pesquisa médica. As práticas institucionalmente consolidadas na organização interna dos estabelecimentos são a base para um conhecimento da loucura que, pela primeira vez, lhe confere a objetividade de uma patologia elevada a conceito,

classificando-a assim no universo da razão. O conhecimento psiquiátrico significa uma *libertação equivocada*, no sentido de emancipação e eliminação, não só para o paciente, mas também para o médico, o positivista que a pratica: “O conhecimento da loucura supõe, para aquele que o detém, uma certa maneira de se desprender dela e de antemão de se livrar de seus perigos e da sua magia ... Originalmente, é a fixação de um modo particular de estar fora da loucura.”¹¹

Não vou tratar esses quatro temas em detalhe; antes me deterei na questão de saber se Foucault consegue conduzir uma crítica radical da razão na forma de uma historiografia das ciências humanas, estabelecida arqueologicamente e ampliada a genealogia, sem se enredar nas aporias dessa empresa auto-referencial. Nos primeiros trabalhos, a relação entre os discursos e as práticas permanece tão inexplicada quanto o problema metodológico de saber como uma história das constelações de razão e loucura pode em geral ser escrita, se o trabalho do historiador tem de se mover por sua vez no horizonte da razão. Nos prefácios aos estudos publicados no começo dos anos 60, Foucault propõe essa questão, sem resolvê-la; porém, em 1970, ao pronunciar sua conferência inaugural no Collège de France, parece entretanto ter encontrado uma solução. A delimitação da fronteira entre razão e loucura retorna aqui como um entre três mecanismos de exclusão, por força dos quais se constitui o discurso racional. A eliminação da loucura ocupa, por um lado, o ponto médio entre a operação incomum de manter afastados do discurso os falantes rebeldes, de reprimir temas malquistos, de censurar expressões etc., e, por outro, a operação inteiramente comum de distinguir dentro de um discurso coordenado os enunciados válidos e inválidos. Foucault admite que não é plausível, à primeira vista, conceber

11. FOUCAULT, M., 1969, p. 480.

as regras para a eliminação dos enunciados falsos segundo o modelo da segregação da loucura e da proscrição do heterogêneo: “Como se poderia comparar razoavelmente a coerção da verdade com tais delimitações de fronteira, que são de partida arbitrárias ou que ao menos se organizam em torno das contingências históricas, com delimitações de fronteira ... que constantemente se deslocam, que são suportadas por uma rede inteira de instituições que as impõem e as reconduzem, e que se exercem enfim sempre com coerção ou com uma parcela de violência?”¹²

Naturalmente, Foucault não se deixa impressionar pela referência à clara ausência de coerção do argumento convincente com o qual se impõem pretensões de verdade e, de modo geral, pretensões de validade. A aparente ausência de violência do melhor argumento desaparece tão logo se muda “para um outro plano” e se adote a atitude do arqueólogo, que dirige seu olhar sobre os fundamentos de sentido encobertos, sobre as infra-estruturas, difíceis de pôr a descoberto e que fixam *no interior* do discurso aquilo que em cada caso deve ser considerado como verdadeiro ou falso. A verdade é um pérfido mecanismo de exclusão, já que só funciona sob a condição de permanecer oculta a *vontade de verdade* que nele se impõe em cada caso: “É como se para nós a vontade de verdade estivesse encoberta pela própria verdade em seu curso necessário ... O discurso *verdadeiro*, que a necessidade de sua forma desliga do *desejo* e libera do *poder*, não pode reconhecer a *vontade de verdade* que o atravessa; e a vontade de verdade, aquela que se impõe a nós desde há muito, é tal que a verdade que ela quer não pode outra coisa senão mascarar-la.”¹³

12. FOUCAULT, M., *Die Ordnung der Diskurse*. Munique, 1974, pp. 10 e 11. (Citado 1974 b.) Trad. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 1996, pp. 13-4.

13. *Ibid.*, pp. 14 e 15. Trad., pp. 19-20.

Os critérios de validade, segundo os quais dentro de cada discurso o verdadeiro é separado do falso, perseveram na transparência peculiar e na ausência de origem – a validade deve desfazer-se de tudo que é meramente genético e deve igualmente desfazer-se da procedência, recorrendo-se a regras subjacentes e constitutivas do discurso, descobertas pelo arqueólogo. As próprias estruturas que possibilitam a verdade não podem ser verdadeiras ou falsas, de modo que só é possível perguntar pela função da vontade expressa nelas, assim como pela genealogia dessa vontade com base em um plexo de práticas de poder. A partir do começo dos anos 70, Foucault distingue a arqueologia do saber, que descobre as regras excludentes do discurso, constitutivas da verdade, da investigação genealógica das práticas correspondentes. A genealogia investiga como se formam os discursos, por que aparecem e voltam a desaparecer, perseguindo a gênese das condições de validade, historicamente variáveis, até as raízes institucionais. Enquanto a arqueologia segue o estilo da desenvoltura erudita, a genealogia presta homenagem a um “positivismo feliz”¹⁴. Porém, se a arqueologia pudesse proceder de maneira erudita e a genealogia de uma maneira positivista e inocente, estaria resolvido o paradoxo metodológico de uma ciência que escreve a história das ciências humanas com o objetivo de uma crítica radical da razão.

III

Foucault deve à recepção de Nietzsche – sintetizada na introdução à *Arqueologia do saber* (1969) e no ensaio sobre “Nietzsche, a genealogia e a história” (1971) – o conceito de

14. FOUCAULT, M., 1974 b, p. 48. Trad., p. 70.

uma historiografia positivista e erudita que se apresenta como anti-ciência. Considerado do ponto de vista filosófico, esse conceito parece oferecer uma alternativa promissora àquela crítica da razão que, em Heidegger e Derrida, assumira a forma de uma filosofia primeira temporalizada. Mas todo o peso da problemática recai agora no conceito fundamental de poder, o primeiro a dar a sua orientação de crítica da modernidade às escavações arqueológicas assim como aos desvelamentos genealógicos. A autoridade de Nietzsche, de quem se tomou de empréstimo esse conceito de poder totalmente não sociológico, não basta naturalmente para justificar o seu uso sistemático. O contexto político da recepção de Nietzsche – a desilusão diante do fracasso da revolta de 1968 – torna compreensível, ainda que em termos biográficos, o projeto de uma historiografia das ciências humanas articulada como crítica da razão, mas não é capaz de fundamentar o uso específico do conceito de poder, que Foucault encarrega à sua empresa paradoxal. A guinada para a teoria do poder deve antes ser entendida como uma tentativa, internamente motivada, de transpor os problemas diante dos quais Foucault se encontra depois de levar a termo, em *As palavras e as coisas*, um desmascaramento das ciências humanas unicamente com os meios da análise do discurso. Mas, em primeiro lugar, consideremos a apropriação que Foucault faz do conceito de “genealogia”.

A historiografia genealógica só pode assumir o papel de anti-ciência, próprio a uma crítica da razão, se se desprende do horizonte daquelas ciências históricas do homem, cujo humanismo vazio Foucault pretende desmascarar por meio da teoria do poder. A nova história tem de negar todos aqueles pressupostos que, desde o fim do século XVIII, foram constitutivos para a consciência histórica da modernidade, para o pensamento da filosofia da história e para o

esclarecimento histórico. Isso explica por que a segunda consideração extemporânea de Nietzsche já é para Foucault uma verdadeira mina. Com intenção análoga, Nietzsche já havia submetido o historicismo do seu tempo a uma crítica implacável.

Foucault quer (a) *abandonar a consciência de tempo presentista da modernidade*. Quer romper com o privilégio concedido a um presente marcado pela pressão problemática da assunção responsável do futuro e referido com narcisismo ao passado. Foucault acerta as contas com o presentismo de uma historiografia que não supera sua situação hermenêutica inicial e que se coloca a serviço da certificação estabilizadora de uma identidade há muito estilizada. Por isso, a genealogia não deve perseguir uma *origem*, mas desvendar os *começos* contingentes das formações discursivas, analisar a diversidade das histórias fáticas de proveniências e dissolver a aparência de identidade, a começar pela suposta identidade do próprio sujeito historiógrafo e a dos seus contemporâneos: "Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o eu inventa para si uma identidade ou coerência, o genealogista parte em busca do começo...; a análise da proveniência permite dissociar o eu e fazer pulular, nos lugares e locais de sua síntese vazia, mil eventos agora perdidos."¹⁵

Daí resulta (b) a consequência metodológica de uma *despedida da hermenêutica*. A nova história não está a serviço da compreensão, mas da destruição e da dissipação daquele contexto da história da recepção que supostamente vincula o historiador a um objeto com o qual entra em comunicação somente para reencontrar-se a si mesmo: "É pre-

15. FOUCAULT, M. "F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie". In: FOUCAULT, 1974, p. 89. Trad., "Nietzsche, a genealogia e a história", in *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1996, p. 20.

ciso desvincular a história da imagem ... com que encontrava sua justificação antropológica: ser uma memória milenar e coletiva que se socorria de documentos ... para reencontrar o frescor da suas lembranças."¹⁶ O esforço hermenêutico almeja a apropriação de sentido, presente em cada documento uma voz silenciada que deve ser novamente despertada para a vida. Essa idéia de *documento* portador de sentido deve ser questionada tão radicalmente quanto a própria atividade de interpretação. Uma vez que o "comentário" e as ficções correspondentes tais como as de "obra" e de "autor" enquanto um criador de textos, ou, ainda, a redução de textos secundários às fontes primárias, e, de maneira geral, a produção de causalidades no plano da história das idéias – tudo isso são ferramentas de uma redução inaceitável de complexidade, são procedimentos para conter o transbordamento espontâneo de discursos, os quais o intérprete da geração seguinte se limita simplesmente a recortar sob sua própria medida, ajustando-os ao seu horizonte provinciano de compreensão. O arqueólogo, ao contrário, retransformará os documentos loquazes em *monumentos* mudos, em objetos que têm de ser liberados do seu contexto para se tornarem acessíveis a uma descrição estruturalista. A partir de fora, o genealogista aproxima-se dos monumentos arqueologicamente desenterrados para explicar sua proveniência dos altos e baixos contingentes de lutas, vitórias e derrotas. Somente o historiador que despreza soberanamente tudo o que se abre à compreensão de sentido pode anular a função de fundador do sujeito cognoscente. Descobre ser fraudulenta aquela "garantia de que tudo o que lhe escapou também lhe será devolvido; ... a promessa de que todas essas coisas mantidas a

16. FOUCAULT, M., 1973, pp. 14-5. Trad. *A arqueologia do saber*. Petrópolis/Lisboa, Vozes/Centro do Livro Brasileiro, 1972, p. 14.

distância pela diferença poderão um dia – sob a forma da consciência histórica – ser novamente apropriadas”¹⁷.

Os conceitos básicos da filosofia do sujeito controlam não apenas o modo de acesso ao domínio do objeto, mas também a própria história. Em razão disso, Foucault quer sobretudo (c) *acabar* com uma *historiografia global* que concebe secretamente a história como uma macroconsciência. A história no singular tem de ser mais uma vez dissolvida, é certo que não na multiplicidade das histórias narrativas, mas em um pluralismo de ilhas de discurso que emergem sem leis ou regras e voltam a submergir. O historiador crítico dissolverá, em primeiro lugar, as *falsas continuidades*, voltando sua atenção para as rupturas, os limiares e as mudanças de rumo. Não cria nexos teleológicos; não se interessa pelas grandes causalidades; não conta com sínteses, renuncia a princípios estruturantes tais como o progresso e a evolução, não divide a história em épocas: “O projeto de uma história global é aquele que busca restituir a forma inteira de uma cultura, o princípio, material ou espiritual, de uma sociedade, a significação *comum* a todos os fenômenos de um período, a lei que dá conta de sua coesão, aquilo que se chama metaforicamente de a ‘fisionomia’ de uma época.”¹⁸ Em vez disso, Foucault toma de empréstimo às “histórias seriais” da escola dos *Annales* a idéia programática de um procedimento estruturalista que conta com uma pluralidade de histórias de sistemas não simultâneas, compõe suas unidades analíticas com o auxílio de indicadores não relacionados à consciência e que, de qualquer modo, renuncia aos meios conceituais das operações sintéticas de uma consciência pressuposta, isto é, à construção de totalidades¹⁹. Fica assim

17. FOUCAULT, M., 1973, p. 23. Trad. *A arqueologia do saber*, p. 21.

18. FOUCAULT, M., 1973, p. 19. Trad. *A arqueologia do saber*, p. 17.

19. HONEGGER, C. “M. Foucault und die serielle Geschichte” (M. Foucault e a história serial). In: *Merkur*, nº 36, 1982, pp. 501 ss.

excluída a idéia de reconciliação, uma herança da filosofia histórica de que se nutrira desembaraçadamente a crítica da modernidade ligada a Hegel. Recebe uma recusa abrupta toda história “que tenha por função recolher, em uma totalidade fechada sobre si mesma, a diversidade ... do tempo; uma história que ... veja em todos os deslocamentos a reconciliação; uma história que lance sobre o que está atrás de si um olhar de fim do mundo”²⁰.

Resultam dessa destruição de uma historiografia presa ao pensamento antropológico e às convicções humanistas fundamentais os contornos de um *historicismo* por assim dizer *transcendental*, que, ao mesmo tempo, herda e suplanta a crítica nietzschiana do historicismo. A historiografia radical de Foucault permanece “transcendental”, no sentido mais brando do termo, visto que concebe os objetos da compreensão histórico-hermêutica do sentido como constituídos, como objetivações de uma práxis do discurso sempre subjacente e apreensível em termos estruturalistas. A velha história havia se ocupado com totalidades de sentido, que tornava acessíveis a partir da perspectiva interna dos participantes; desse ponto de vista não se percebe o que *constitui* em cada momento um tal mundo discursivo. Somente uma arqueologia que desenterra até as raízes uma práxis do discurso se dá a conhecer como aquilo que, afirmando-se do interior como totalidade e do exterior como particularidade, poderia ser de outro modo. Enquanto os participantes se compreendem como sujeitos que se referem de modo geral aos objetos segundo critérios universais de validade, sem jamais poder transcender o horizonte permeável do seu mundo, o arqueólogo, vindo do exterior, põe essa autocompreensão entre

20. FOUCAULT, M., 1974, p. 96. Trad., “Nietzsche, a genealogia e a his-

parênteses. Ao remeter-se às regras constitutivas do discurso, certifica-se dos limites dos respectivos universos discursivos, cuja forma é *limitada* por aqueles elementos *excluídos* inconscientemente como heterogêneos – nesse sentido, as regras de constituição do discurso funcionam como um mecanismo de exclusão. Aquilo que é segregado de cada discurso torna possíveis as relações sujeito-objeto específicas, mas universalmente válidas no interior do discurso, isto é, sem alternativas. Nesse aspecto, com a sua arqueologia do saber Foucault assume a herança da heterologia de Bataille. O que o diferencia de Bataille é o historicismo impiedoso, diante do qual se desfaz o ponto de referência pré-discursivo da soberania. Assim como o termo “loucura”, desde o Renascimento até a psiquiatria positivista do século XIX, não anuncia um potencial autêntico de experiência aquém de todos os discursos sobre a demência, tampouco o outro da razão, o heterogêneo excluído, conserva o papel de um referente pré-discursivo que pudesse apontar para a chegada iminente de algo originário perdido²¹.

O espaço da história, como se apresenta agora, é antes ocupado, sem solução de continuidade, pelo acontecer puramente contingente do aparecimento e desaparecimento desordenado de novas formações discursivas; nessa diversidade caótica de universos discursivos efêmeros, não resta mais lugar para qualquer sentido *abrangente*. O historicista transcendental vê como em um caleidoscópio: “Esse caleidoscópio dificilmente lembra as formas sucessivas de um desenvolvimento dialético; não as explica mediante um progresso

21. Cf. a autocrítica in: FOUCAULT, 1973, p. 29: “De maneira geral a *História da loucura* atribuiu uma parcela demasiado importante, e de resto bem enigmática, àquilo que nela se encontra designado como uma ‘experiência’, mostrando, nessa ocasião, o quanto se estava próximo de admitir um sujeito anônimo e geral da história.” Trad., *A arqueologia do saber*, p. 25.

da consciência, nem aliás mediante um declínio, nem mediante a luta entre dois princípios: o desejo e a repressão – cada ornamento deve sua figura bizarra ao espaço deixado pelas práticas, em meio às quais foi moldado.”²²

A história congela-se, sob o olhar *estóico* dos arqueólogos, em um *iceberg* revestido das formas cristalinas próprias das formações discursivas arbitrarias. Porém, como a cada uma dessas formações singulares compete a autonomia de um universo sem origem, resta ao historiador tão-somente a operação do genealogista, que explica a proveniência fortuita desses ornamentos bizarros a partir das formas vazias de formações contíguas, isto é, a partir das circunstâncias mais próximas. Sob o olhar *cínico* do genealogista, o *iceberg* começa a se mover: as formações discursivas se deslocam e se mesclam, flutuam de um lado ao outro. O genealogista explica esse ir-e-vir com o auxílio de inúmeros eventos e de uma única hipótese: a única coisa que perdura é o poder, que se apresenta sob máscaras sempre novas na mudança dos processos anônimos de sujeição: “Por evento é preciso entender não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário tomado e dirigido contra aqueles que o empregavam, uma dominação que se enfraquece, se detém, se envenena a si mesma, a entrada mascarada a uma outra dominação.”²³ O que até então a capacidade sintética da consciência transcendental devia realizar para o universo único e geral dos objetos da experiência possível, essa síntese decompõe-se agora na vontade sem sujei-

22. VEYNE, P. *Der Eisberg der Geschichte (O iceberg da história)*. Berlim, 1981, p. 42. A metáfora de Veyne alude à imagem de Gehlen sobre a “crystalização”.

23. FOUCAULT M., 1974, p. 98. Trad., “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 26.

to de um poder atuante nos vai-e-vem contingentes e desordenados das formações discursivas.

IV

Assim como Bergson, Dilthey e Simmel elevaram a “vida” a conceito transcendental basilar de uma filosofia que ainda constituía o pano de fundo da analítica do ser-aí de Heidegger, assim também Foucault eleva agora o “poder” a conceito histórico-transcendental fundamental de uma historiografia crítica da razão. Essa caracterização não é de modo algum trivial e, por certo, não pode ser fundamentada unicamente com a autoridade de Nietzsche. Utilizando como elemento de contraste o pano de fundo do conceito de história do Ser, pretendo examinar a seguir o papel que esse desconcertante conceito assume na crítica foucaultiana da razão.

Enquanto Heidegger e Derrida pretendiam dar continuidade ao programa nietzschiano de crítica da razão pela via de uma destruição da metafísica, Foucault pretende prosseguir-lo por meio de uma destruição das ciências históricas. Enquanto aqueles suplantaram a filosofia mediante um pensamento evocativo do além da filosofia, Foucault ultrapassa as ciências humanas por meio de uma historiografia que se apresenta como anti-ciência. Os dois lados neutralizam justamente as pretensões de validade levantadas por aqueles discursos filosóficos e científicos que eles examinam ao reduzi-los a uma compreensão epocal do Ser ou a regras de formação dos discursos respectivamente. Tanto um como o outro devem, antes de mais nada, tornar possível o sentido do ente e a validade dos enunciados dentro do horizonte de um mundo dado ou de um discurso coordenado. Ambos os lados também concordam que os horizontes do mundo ou as formações discursivas se transformam, mas que,

nesta transformação, preservam seu poder transcendental sobre aquilo que se passa *dentro* do universo constituído por cada um deles; assim, fica excluída uma retroação dialética ou circular do acontecer ôntico ou dos referentes sobre a história das condições de possibilidades ontológicas ou formadoras de discurso. A história dos transcendentais e da transformação dos horizontes de abertura do mundo exigem conceitos *distintos* daqueles que são próprios ao ôntico e ao histórico. É nesse ponto que os caminhos se bifurcam.

Heidegger radicaliza as figuras de pensamento da filosofia primeira, pela qual conserva um resto de confiança. Transfere a autoridade epistêmica da validade da verdade ao processo de formação e transformação dos horizontes de abertura do mundo. As condições que possibilitam a verdade não podem ser elas mesmas nem verdadeiras nem falsas; não obstante concede ao processo de sua alteração uma parávalidade que deve ser pensada, segundo o modelo da validade da verdade dos enunciados, como uma forma historicizada de intensificação de verdade. Considerando-se à luz dos fatos, Heidegger estabelece com o conceito da história do Ser, enquanto um acontecer da verdade, uma estranha mistura: a autoridade da história do Ser deve-se a uma fusão semântica entre pretensão de validade não coativa e pretensão de poder imperativa; esta confere à força subversiva do judicioso o caráter imperativo de uma iluminação vitoriosa. Foucault escapa a esta guinada pseudo-religiosa, já que, com um mínimo de confiança nas ciências humanas, reativa para seus próprios fins a figura da exclusão presente na heterologia de Bataille. Despe de toda autoridade axiológica a história das regras constitutivas do discurso e considera as transformações nas formações do discurso, transcendentalmente detentoras de poder, do mesmo modo como se observou na historiografia tradicional a ascensão e decadência dos regimes. Enquanto a arqueologia do saber (semelhante nesse ponto à

destruição da história da metafísica) reconstrói a camada das regras constitutivas do discurso, a genealogia tenta explicar “a seqüência descontínua das ordens de signos, em si não fundamentadas, que forçam os homens a entrar no quadro semântico de uma determinada interpretação de mundo”²⁴ – ou seja, explica a proveniência das formações discursivas valendo-se das práticas de poder entrelaçadas em um “jogo de azar da dominação”.

Em suas últimas investigações, Foucault desenvolverá de modo explícito esse conceito abstrato de poder; virá a compreendê-lo como interação de facções em guerra, como rede descentrada de confrontações corporais face a face, enfim, como penetração produtiva e submissão subjetivante de um defrontante corpóreo. Mas o importante em nosso contexto é como Foucault *funde* esses significados tangíveis do poder e o sentido transcendental das operações sintéticas que Kant havia atribuído a um sujeito e que o estruturalismo compreende como um acontecer anônimo, isto é, como uma operação descentrada pura, regida por regras, com elementos ordenados de um sistema construído de maneira supra-subjetiva²⁵. Na genealogia de Foucault o “poder” é, antes de tudo, um sinônimo dessa *pura atividade estruturalista*; ocupa o mesmo lugar que a “*différance*” em Derrida. Mas esse poder constitutivo do discurso deve ser simultaneamente um poder transcendental de criação e um poder empírico de auto-afirmação. Tal como Heidegger, Foucault também efetua uma fusão de significados opostos. Sem dúvida, surge aí um amálgama que permite a Foucault, no encaixe de Ba-

taille, ligar-se ao Nietzsche da crítica da ideologia. Heidegger queria reter no conceito de Ser, como poder temporalizado da origem, o sentido da abertura transcendental do mundo que fundamenta a validade, mas eliminando simultaneamente os componentes semânticos idealistas contidos no conceito de transcendental, como aquilo que é invariável e que aponta para além de tudo que é histórico e meramente sucessivo. Foucault deve seu conceito histórico-transcendental de poder não somente a essa *única* operação paradoxal que reconduz as operações sintéticas *a priori* ao reino dos acontecimentos históricos; efetua três outras operações igualmente paradoxais.

Por um lado, Foucault tem de conservar, no conceito de um poder que se oculta ironicamente no discurso como vontade de verdade e que ao mesmo tempo sobressai, o sentido transcendental das condições de possibilidade da verdade. Por outro, não somente opõe ao idealismo do conceito kantiano uma temporalização do *a priori* – de modo que as novas formações discursivas, que substituem as antigas, possam emergir como *eventos* – mas, mais ainda, despoja o poder transcendental das conotações que Heidegger prudentemente reserva a uma história aurática do Ser. Foucault não apenas historiciza como, ao mesmo tempo, procede de maneira nominalista, materialista e empirista, ao pensar as práticas transcendentais de poder como o particular, resistente a todo universal, como o inferior, o sensível-corporal, o que escapa a todo inteligível, e, enfim, como o contingente que poderia ser de outra maneira, já que não se subordina a nenhuma ordem reguladora. Na última filosofia de Heidegger, não são fáceis de estabelecer as conseqüências paradoxais de um conceito fundamental contaminado de significações contrárias, visto que a recordação do ser imemorial foge ao juízo formulado com base em critérios verificáveis. Por sua parte, Foucault se expõe a vigorosas obje-

24. HONNETH, A. *Kritik der Macht (Crítica do poder)*. Frankfurt am Main, 1985, pp. 142-3.

25. FINK-EITEL, H. “Foucaults Analytik der Macht” (Análítica do poder de Foucault). In: KITTNER, F. A. (org.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*. Paderborn, 1980, p. 55.

ções porquanto sua historiografia, apesar do gesto anticientífico, pretende proceder ao mesmo tempo de maneira “erudita” e “positivista”. Por isso a historiografia genealógica dificilmente pode dissimular, como veremos, as conseqüências paradoxais de um conceito de poder tão contaminado. Há, portanto, a necessidade de explicar por que Foucault decide conduzir sua teoria da ciência, assentada em uma crítica da razão, pelo caminho da teoria do poder.

Do ponto de vista biográfico, puderam constituir-se em Foucault motivos diferentes dos de Bataille para a recepção da teoria nietzschiana do poder. É certo que ambos iniciaram o seu itinerário na política de esquerda e se afastaram cada vez mais da ortodoxia marxista. Mas apenas Foucault experimenta a *súbita* desilusão com o engajamento político. Suas entrevistas no início dos anos 70 revelam a veemência da ruptura com suas antigas convicções. Em todo caso, Foucault também reforça o coro dos maoístas desiludidos de 1968, aderindo àquelas tendências às quais é preciso recorrer caso se queira explicar o notável sucesso dos novos filósofos na França²⁶. No entanto seria subestimar a originali-

26. Em uma entusiasmada resenha sobre o livro *Mestres pensadores*, de A. Glucksmann, Foucault escreve, por exemplo, o seguinte: “Com o *Gulag* o que se viu não foram as conseqüências de um erro infeliz, mas os efeitos das teorias mais ‘verdadeiras’ na ordem da política. Aqueles que procuravam se salvar opondo a verdadeira barba de Marx ao falso nariz de Stalin, não se animaram” (FOUCAULT, M. *Dispositive der Macht (Dispositivos do poder)*. Berlim, 1978, p. 220). As teorias do poder próprias do pessimismo burguês, de Hobbes a Nietzsche, sempre serviram também de abrigo para transfugas desiludidos que vinham a saber, por meio da realização política dos seus ideais, como o conteúdo humanista do esclarecimento e do marxismo se transformava no seu contrário bárbaro. Embora 1968 assinalasse apenas uma revolta, e não uma revolução como 1789 ou 1917, as *síndromes dos renegados de esquerda* assemelham-se e talvez expliquem também a circunstância surpreendente de que os novos filósofos na França tratassem *topoi* similares àqueles que, no mesmo período, tratavam os discípulos neoconservadores de uma geração anterior

dade de Foucault se acreditássemos poder reduzir suas idéias centrais a esse contexto. Em todo caso, esses impulsos políticos vindos de fora não poderiam ter sido conduzidos ao âmago da teoria se a própria dinâmica teórica, muito antes das experiências com a revolta fracassada de 1968, não tivesse motivado a idéia de que nos mecanismos discursivos de exclusão não se refletem apenas estruturas discursivas auto-suficientes, mas também se impõem imperativos de intensificação do poder. Essa idéia surge em um contexto problemático com o qual Foucault se viu confrontado após a conclusão de sua obra sobre a arqueologia das ciências humanas.

Em *As palavras e as coisas* (1966), Foucault examina as formas modernas do saber (ou epistemes) que estabelecem para as ciências o horizonte intransponível de concei-

de comunistas desiludidos. Dos dois lados do Atlântico, encontram-se os mesmos *topoi* do contra-esclarecimento, da crítica às conseqüências aparentemente terroristas e inevitáveis das interpretações globais da história, da crítica ao papel do intelectual universal que fala em nome da razão humana e da crítica à conversão das pretensões teóricas das ciências humanas em uma práxis de técnica social ou terapêutica que despreza o indivíduo. A figura de pensamento é sempre a mesma: no universalismo do esclarecimento, no humanismo dos ideais de emancipação e mesmo na pretensão racional do pensamento sistemático está contida uma vontade de poder estreita que, tão logo a teoria se disponha em prática, lança fora sua máscara, atrás da qual se revela a vontade de poder dos filósofos mestre-pensadores, dos intelectuais, dos mediadores de sentido, em suma, da nova classe. Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os *agudiza* por meio de uma crítica da razão e os *generaliza* por meio de uma teoria do poder. Por trás da autocompreensão emancipatória dos discursos das ciências humanas espregueia a tática e a tecnologia de uma pura vontade de auto-afirmação, a qual o genealogista extrai do fundamento semântico exumado de discursos auto-impostores, assim como Soljenitsyne encontra o *Gulag* na retórica hipócrita do marxismo soviético. Cf. RIPPEL, Ph. & MÜNKLER, H. “Der Diskurs und die Macht” (O discurso e o poder). In: *Politische Vierteljahresschrift (Revista quadrimestral de política)*, nº 23, 1982, pp. 115 ss.; sobre a conversão dos intelectuais franceses: ROSSUM, W. v. “Triumph der Leere” (Triunfo do vazio). In: *Merkur*, Abril, 1985, pp. 275 ss.

tos fundamentais; poder-se-ia também dizer que estabelecem o *a priori* histórico da compreensão do Ser. Como na *História da loucura*, também aqui, na história do pensamento moderno, Foucault centra o seu interesse nos dois limiares históricos de transição do Renascimento para o Clássicismo e da época clássica para a modernidade. As razões internas da transição para uma teoria do poder se explicam pelas dificuldades oriundas desse estudo genial.

V

Enquanto o pensamento do Renascimento é ainda governado por uma imagem cosmológica do mundo na qual as coisas podem ser ordenadas, por assim dizer, fisiognomicamente segundo relações de semelhança, já que no grande livro da natureza cada sinal remete a outros sinais, o racionalismo do século XVII instaura uma ordem totalmente diferente entre as coisas. A lógica de *Port-Royal*, que projeta uma semiótica e uma combinatória universal, forja estruturas. Para Descartes, Hobbes e Leibniz a natureza se transforma na totalidade daquilo que pode ser “representado” no duplo sentido do termo, quer dizer, representado e, enquanto representação, exposto mediante signos convencionais. Foucault não toma como paradigma decisivo nem a matematização da natureza nem o mecanicismo, mas o sistema de signos ordenados. Este não está mais fundado em uma ordem *prévia* das próprias coisas, mas estabelece uma ordem taxonômica pela via da representação das coisas. Os signos combinados, ou a linguagem, constituem um *medium* perfeitamente transparente por intermédio do qual a representação pode ser associada ao representado. O significante passa a um segundo plano em face do significado designado; funciona como um instrumento cristalino de representação, sem

vida própria: “A vocação profunda da linguagem clássica sempre foi a de elaborar ‘quadros’: quer seja como discurso natural, coletânea de verdades, descrição de coisas, *corpus* de conhecimentos exatos ou dicionário enciclopédico. A linguagem clássica não existe, portanto, senão para ser transparente ... A possibilidade de conhecer as coisas e sua ordem passa, na experiência clássica, pela soberania das palavras: estas não são precisamente nem marcas a ser decifradas (como na época do Renascimento) nem ... instrumentos manipuláveis (como na época do positivismo); formam antes a malha incolor a partir da qual ... as representações se ordenam.”²⁷ Graças à sua autonomia, o signo serve à representação das coisas *a despeito de si mesmo*: nele se encontram a representação do sujeito e o objeto representado, formando uma ordem na corrente das representações.

A linguagem se desfaz em sua função de reproduzir a realidade, como diríamos hoje em dia, e restitui ao *mesmo* plano tudo o que é, em geral, representável – a natureza dos sujeitos representados não é diferente daquela dos objetos representados. Em seu “quadro”, a natureza dos homens não goza, portanto, de nenhum privilégio sobre a natureza das coisas. Natureza interior e exterior são classificadas, analisadas e combinadas da mesma maneira: as palavras da língua na gramática geral, a riqueza e as necessidades na economia política, assim como as espécies de plantas e animais no sistema de Lineu. É exatamente isso o que caracteriza ao mesmo tempo os limites da forma não reflexiva do saber da época clássica. O saber é completamente dependente da função representativa da linguagem sem poder abarcar o próprio processo da representação, a operação de síntese efetua-

27. FOUCAULT, M. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main, 1971, p. 376. Trad., *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes, 1987, p. 327.

da enquanto tal pelo sujeito da representação. Foucault destaca esse limite em sua surpreendente interpretação do famoso quadro *As meninas*, de Velásquez²⁸.

Esse quadro expõe o pintor diante de uma tela cujo motivo pintado não pode ser visto pelo espectador; o pintor, assim como as damas da corte postadas ao seu lado, olham manifestamente em direção aos dois modelos, o rei Filipe IV e sua esposa. Essas duas pessoas que servem de modelo encontram-se fora do espaço do quadro; só podem ser identificadas pelo espectador mediante um espelho colocado em segundo plano, que as reproduz. Para Velásquez, o que evidentemente importa é a circunstância perturbadora de que o espectador torna-se consciente por dedução: o espectador não pode evitar ocupar a posição e o campo de visão do casal real retratado, porém ausente, para o qual está olhando o pintor figurado na tela, como também não pode evitar ocupar a posição e o campo de visão do próprio Velásquez, isto é, o pintor que de fato produziu esse quadro. Para Foucault, por sua vez, o essencial reside em que o espaço clássico do quadro é demasiado limitado para permitir a representação do ato de exposição enquanto tal – é exatamente isso que Velásquez torna claro ao mostrar as lacunas que a falta de reflexão deixa sobre o próprio processo de exposição no espaço pictórico clássico²⁹. Nenhuma das pessoas que partici-

28. Cf. DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics (Michel Foucault: para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Chicago, 1983, pp. 21 ss.

29. Foucault constrói duas séries de ausências. Ao pintor representado na tela feita o seu modelo, o casal real posto fora da margem do quadro; a estes, por sua vez, está vedada a visão do quadro apanhado no momento do seu nascimento – eles vêm a tela apenas de trás; por fim, falta ao espectador o centro da cena, justamente o casal que serve de modelo, em direção ao qual os olhares do pintor e das damas de corte apenas o remetem. Mais reveladora ainda que a ausência dos objetos representados é a ausência dos sujeitos da

pa da cena clássica de uma representação pictórica do casal real (do homem na qualidade de soberano) aparece no quadro como sujeito soberano capaz de auto-representação, ou seja, simultaneamente como sujeito e objeto, ao mesmo tempo como representante e representado, como aquele que se expõe a si mesmo no processo de representação: “No pensamento clássico, aquele que representa a si mesmo, reconhecendo-se por imagem ou reflexo, ... nunca se encontra presente a si mesmo. ... Antes do fim do século XVIII o homem não existia. ... Certamente se poderá dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, em certo sentido, maneiras de reconhecer o homem ... Mas não havia consciência epistemológica do homem enquanto tal.”³⁰

Com Kant inaugura-se a época da modernidade. Desde o instante em que se rompe o selo metafísico que garantia a correspondência entre linguagem e mundo, a própria função de representação própria da linguagem torna-se um problema: o sujeito da representação deve se transformar em objeto para aclarar a si mesmo o processo problemático da representação. O conceito de auto-reflexão marcha à frente, e a relação do sujeito da representação consigo mesmo torna-se um fundamento único de certezas últimas. O fim da metafísica é o fim de uma coordenação objetiva das coisas

representação, nomeadamente, a triplice ausência do pintor, do modelo e do espectador que, postado diante do quadro, adota as perspectivas dos outros dois. É verdade que o pintor, ou seja, Velásquez, surge no espaço do quadro, mas não é apresentado no ato da pintura – pode-se vê-lo durante uma pausa e sabe-se que desaparecerá atrás da tela assim que retomar o seu trabalho. Embora os aspectos de ambos os modelos possam ser reconhecidos em uma imagem de espelho desfocada, durante o ato da representação não podem ser diretamente observados. Por fim, tampouco é representado o ato do espectador; o espectador figurado que aparece no fundo do espaço do quadro, à direita, não pode assumir essa função. (Cf. FOUCAULT, 1971, pp. 31-45, 372-7; trad., *As palavras e as coisas*, pp. 19-32, 323-7.)

30. FOUCAULT, M., 1971, p. 373; trad., *As palavras e as coisas*, pp. 324-5.

e das representações, executada por por assim dizer silenciosamente pela linguagem, e que, por isso, permanece não problemática. O homem que se tornou presente a si na auto-consciência deve assumir a tarefa sobre-humana de produzir uma ordem das coisas desde o instante em que se tornou consciente da sua existência como uma existência simultaneamente autônoma e finita. Por esse motivo, Foucault considera a forma moderna do saber caracterizada, desde o princípio, por uma aporia tal que o sujeito cognoscente se ergue dos escombros da metafísica para, consciente das suas forças finitas, resolver uma tarefa que exige forças infinitas. Kant converte imediatamente essa aporia no princípio de construção de sua teoria do conhecimento, ao reinterpretar os limites de uma faculdade finita do conhecimento como condições transcendentais de um conhecimento que progride ao infinito: "A modernidade começa com essa idéia inacreditável e em última análise inexplorável de um ser que é soberano precisamente por ser escravizado, um ser que, em virtude de sua verdadeira finitude, toma o lugar de Deus."³¹

Foucault desenvolve, em um amplo arco que vai de Kant e Fichte a Husserl e Heidegger, sua idéia fundamental de que a modernidade está marcada pela forma autocontraditória e antropocêntrica do saber, própria de um sujeito estruturalmente sobrecarregado, um sujeito finito que se transcende no infinito. A filosofia da consciência obedece às pressões de estratégia conceitual sob as quais deve desdobrar o sujeito e considerá-lo sob os dois aspectos, contrários e incompatíveis entre si. A necessidade de se desprender desse vai-e-vem instável entre aspectos tão inconciliáveis quanto inevitáveis da autotematização manifesta-se como vontade de saber incontrolável e de saber cada vez mais. Essa von-

tade extrapola de maneira pretensiosa tudo aquilo que o sujeito estruturalmente sobrecarregado e extenuado está em condições de realizar. Desse modo, a forma moderna do saber define-se pela dinâmica peculiar de uma *vontade de verdade* para a qual toda frustração é apenas um estímulo para renovar o saber. Para Foucault, essa vontade de verdade é agora a chave para o nexo interno de saber e poder. As ciências humanas ocupam o terreno aberto pela autotematização aporética do sujeito cognoscente. Com suas exigências pretensiosas e jamais cumpridas, elas constroem uma fachada do saber válido universalmente, atrás da qual se esconde a faticidade da pura vontade de auto-apoderamento pelo saber – uma vontade de intensificação do saber, desmesuradamente produtiva, em cujo sorvedouro se constituem antes de tudo a subjetividade e a consciência.

Foucault investiga a pressão que obriga ao desdobramento do sujeito auto-referencial com base em três oposições: a oposição entre o transcendental e o empírico, a oposição entre o ato reflexivo da tomada de consciência e o que é reflexivamente inacessível e imemorial, e, finalmente, a oposição entre o passado *a priori* de uma origem desde sempre existente e o futuro adventício de um retorno ainda pendente da origem. Foucault poderia ter exposto essas oposições referindo-se à doutrina da ciência de Fichte; trata-se especificamente daquelas pressões conceituais da filosofia da consciência, condensadas de maneira exemplar no estado de ação (*Tathandlung*) do eu absoluto. O eu só pode apoderar-se do seu si, "pôr-se" a si mesmo, ao pôr, em certo sentido inconscientemente, um não-eu e ao tentar retomá-lo como algo posto progressivamente pelo eu. Esse ato mediatizado de pôr-se-a-si-mesmo pode ser compreendido sob três aspectos: um processo de autoconhecimento, um processo de tornar-se consciente e um processo de formação. Em cada uma dessas dimensões, o pensamento europeu dos séculos XIX e XX osci-

31. DREYFUS, RABINOW, 1982, p. 30.

la entre abordagens teóricas que se excluem mutuamente – e a tentativa de escapar das alternativas duvidosas acaba sempre por enredar-se em um sujeito que se diviniza e se consome em atos de inútil autotranscendência.

Desde Kant, o eu assume simultaneamente a posição de um sujeito empírico que se encontra no mundo, como objeto em meio a outros objetos, e a posição de um sujeito transcendental diante do mundo em seu todo, que ele próprio constitui como a totalidade dos objetos da experiência possível. No entanto, devido a essa dupla posição³², o sujeito cognoscente se vê provocado a analisar as mesmas operações que ora são apreendidas reflexivamente como operações de uma síntese transcendental, ora empiricamente como um processo de leis naturais, não importando que nosso aparelho cognitivo seja explicado do ponto de vista da psicologia ou da antropologia cultural, da biologia ou da história. Naturalmente o pensamento não pode se contentar com essas alternativas inconciliáveis. De Hegel a Merleau-Ponty reiteraram-se as tentativas de superar esse dilema em uma disciplina que unifique os dois aspectos e de compreender a história concreta das formas *a priori* enquanto um processo de autocriação do espírito ou do gênero. Visto que essas empresas híbridas perseguem a todo custo a utopia do autoconhecimento completo, elas sempre reverterem necessariamente em positivismo³³.

Foucault descobre a mesma dialética na segunda dimensão do pôr-se-a-si-mesmo. Desde Fichte o eu, enquanto sujeito reflexionante, faz a dupla experiência de, por um lado,

32. HENRICH, Dieter. *Fluchtlinien (Linhas de fuga)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 125 ss.

33. A partir disso pode-se explicar também por que o materialismo sobrevive com tanto sucesso na filosofia analítica, baseado precisamente na problemática corpo/alma.

apresentar-se no mundo já sempre como algo opaco, que deveio contingente e, por outro, preparar-se, mediante essa reflexão precisamente, a tornar transparente aquele em-si e elevá-lo para-si à consciência. De Hegel a Husserl, passando por Freud, tentou-se levar adiante esse processo de tomar consciência de si desde aqueles dados prévios e encontrar uma ótica metodológica a partir da qual o que é recusado *prima facie* à consciência como uma obstinada extraterritorialidade – seja o corpo, a necessidade natural, o trabalho ou a linguagem – poderia ainda assim ser recuperado na reflexão, tornar-se familiar e ser transformado em algo transparente. Freud formula o imperativo segundo o qual o eu deve vir a ser a partir do *id*; Husserl estabelece para a fenomenologia pura a meta de esclarecer e conduzir a um controle consciente tudo o que é meramente implícito, antepredicativo, já sedimentado, não atual, em uma palavra, esclarecer o fundamento impensado e oculto da subjetividade operante. Estas tentativas híbridas de emancipar-se do obscuro e inconsciente são vítimas também da utopia de autotransparência completa e reverterem, por isso, em desespero nihilista e ceticismo radical.

O desejo de escapar do terceiro desdobramento do sujeito como um autor originalmente criador e, ao mesmo tempo, alienado dessa origem redonda, finalmente, nessa mesma dialética. O homem se reconhece como o produto longínquo de uma história que remonta ao arcaico e sobre a qual não tem domínio, embora esta remeta, por seu turno, à autoria do homem como produtor. Quanto mais energicamente o pensamento moderno persegue as origens, tanto mais elas recuam: “... ele se propõe paradoxalmente avançar na direção em que esse recuo se realiza e não cessa de se aprofundar”. A esse problema responde, por um lado, a filosofia da história, de Schelling a Lukács, passando por Marx, recorrendo à figura de pensamento de um regresso enrique-

cedor do estranho, à idéia de uma odisséia do espírito; e, por outro, o pensamento dionisíaco, de Hölderlin a Heidegger, passando por Nietzsche, recorrendo à idéia de um deus retirante, “que liberta a origem na medida mesma de seu retorno”³⁴. Mas essas representações híbridas da história não podem se tornar práticas senão na forma do terror, da auto-manipulação e da escravização, já que vivem de um falso impulso escatológico.

Foucault inclui também as ciências humanas nesse pensamento antropocêntrico posto em movimento por Kant, que se enreda com suas utopias de emancipação na práxis da escravização. Reserva com cautela um lugar especial às ciências experimentais da natureza; elas desprenderam-se claramente do plexo de práticas de que originaram (em primeira linha das práticas dos interrogatórios judiciais), podendo alcançar uma certa autonomia. O mesmo não ocorre com as ciências humanas. A virada antropológica abrange antes de tudo a gramática, a história natural e a economia, aquelas ciências que durante a época clássica nasceram como ciências taxonômicas. A gramática geral cede terreno à história das línguas nacionais, os quadros da história natural à evolução das espécies, e a análise das riquezas a uma teoria que atribui o valor de uso e o valor de troca ao dispêndio da força de trabalho. Desse modo, surge uma perspectiva a partir da qual o *homem* é percebido enquanto *ser vivo que trabalha e fala*. As ciências humanas tiram proveito dessa perspectiva; analisam o homem como o ser que se relaciona com aquelas objetivações engendradas por ele próprio, o ser vivo que fala e trabalha. Ao se envolverem nos domínios objetivos para os quais a subjetividade é constitutiva, no sentido da auto-referência do homem que vive, age e fala, a psicologia,

34. FOUCAULT, M., 1971, p. 403; trad., *As palavras e as coisas*, p. 350.

a sociologia e a politologia, mas também as ciências da cultura e do espírito, caem no sorvedouro da vontade de saber, entram na rota de fuga sem fim da produção intensiva de saber. Ficam expostas à dialética da emancipação e da escravização com menos defesas que a ciência da história, que ao menos dispõe do potencial cético da relativização histórica, mas sobretudo mais desprotegidas que a etnologia e a psicanálise, pois essas, em todo caso, movem-se (com Lévi-Strauss e Lacan) reflexivamente na selva da inconsciência tanto estrutural quanto individual.

Visto que as ciências humanas, sobretudo a psicologia e a sociologia, admitem, com modelos *emprestados* e ideais de objetividade *que lhes são estranhos*, um homem que, por meio da forma moderna do saber, é fixado pela primeira vez como objeto de investigações científicas, torna-se possível impor à sua revelia um impulso que não podem abonar sem colocar em perigo sua pretensão de verdade: precisamente aquele ímpeto incessante de saber, de auto-apoderamento e de auto-intensificação, com o qual o sujeito da época pós-clássica – metafisicamente isolado e estruturalmente sobrecarregado, abandonado por Deus e divinizador de si mesmo –, procurou escapar das aporias de suas autotematizações: “Acredita-se facilmente que o homem se livrou de si mesmo ao descobrir que não se encontrava nem no centro da criação, nem no centro do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim da vida; mas se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se não reina mais no meio do ser, as ciências humanas tornam-se perigosas intermediárias no espaço do saber.”³⁵ Meras intermediárias, pois não exigem de modo imediato, como as ciências reflexivas e a filosofia, aquela dinâmica autodestrutiva do sujeito que se põe a si mesmo,

35. FOUCAULT, M., 1971, p. 418; trad., *As palavras e as coisas*, p. 365.

mas são antes instrumentalizadas inconscientemente para essa dinâmica. As ciências humanas são e permanecerão pseudociências, uma vez que não revelam a pressão para o desdobramento aporético do sujeito auto-referencial e não reconhecem a vontade, estruturalmente produzida, de autocohecimento e auto-reificação; e, por isso, também não podem se desfazer do poder que as anima. Foucault já o havia demonstrado na *História da loucura*, com base no exemplo do positivismo psiquiátrico.

Quais são então os motivos que levam Foucault a reinterpretar essa específica vontade de saber e de verdade, constitutiva da forma moderna do saber em geral e das ciências humanas em particular, a reinterpretar *de modo generalizado* essa vontade de saber e de auto-apoderamento como uma vontade de poder *per se*, e postular que em *todos* os discursos, e de modo algum apenas nos modernos, pode ser comprovado um caráter dissimulado de poder e sua proveniência de práticas de poder? Essa premissa marca, com efeito, a guinada de uma arqueologia do saber para uma explicação genealógica do surgimento, ascensão e queda daquelas formações discursivas que preenchem, sem lacunas e sem sentido, o espaço da história.

CAPÍTULO X APORIAS DE UMA TEORIA DO PODER

I

Com a dinâmica do auto-apoderamento produtivo de saber, a arqueologia das ciências humanas não só fornece o ponto de partida para um cruzamento interno do saber com a vontade de saber; *As palavras e a as coisas* levanta também questões que, alguns anos mais tarde, Foucault responderá desenvolvendo a partir da vontade de saber aquele conceito fundamental de poder no qual se apóia sua historiografia genealógica. Permitam-me indicar três dificuldades:

a) Em primeiro lugar, Foucault deveria irritar-se com a visível afinidade existente entre sua arqueologia das ciências humanas e a crítica heideggeriana à metafísica da época moderna. As epistemes ou formas de saber do Renascimento, do classicismo e da modernidade assinalam cesuras de época e, simultaneamente, estágios na formação daquela compreensão do Ser centrada no sujeito que Heidegger analisara com conceitos análogos desde Descartes até Nietzsche, passando por Kant. Foucault não pode porém trilhar o caminho da superação da filosofia do sujeito nos moldes de uma

crítica da metafísica; ele havia demonstrado, com efeito, que o conceito de história do Ser tampouco rompe o círculo da terceira autotematização do sujeito auto-referencial, isto é, do seu esforço de apoderar-se de uma origem que recua cada vez mais. A última filosofia de Heidegger, essa era a tese, estava presa naquele jogo de trapaças que Foucault tratara sob o título *Distanciamento e retorno da origem*. Por essa razão, Foucault terá de renunciar definitivamente ao conceito de episteme.

b) Tão problemática quanto a proximidade com Heidegger é a com o estruturalismo. Em *As palavras e as coisas*, Foucault quisera tratar com uma gargalhada filosófica libertadora todos “aqueles que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmitificar” e, em geral, todos os advogados da “reflexão de esquerda e esquerdizante”¹. Com esse gesto que evoca o riso de Zaratustra, quer arrancar do sono antropológico todos aqueles “que não querem pensar sem pensar imediatamente que é o homem que pensa”. Eles devem esfregar os olhos e perguntar simplesmente se o homem, na verdade, existe². Evidentemente, nesse momento Foucault considerava que só o estruturalismo contemporâneo, a etnologia de Lévi-Strauss e a psicanálise de Lacan eram capazes de “pensar o vazio do homem desaparecido”. O subtítulo *Arqueologia do estruturalismo*, originalmente previsto para o livro, não tinha em absoluto uma intenção crítica. Mas foi preciso desfazer essa perspectiva assim que se tornou claro que o estruturalismo já havia oferecido secretamente o modelo do representacionalismo semiótico para a descrição da forma clássica do saber³. Uma

1. FOUCAULT, M., 1971, p. 412. Trad., *As palavras e as coisas*, p. 359.

2. FOUCAULT, M., 1971, p. 388. Trad., *As palavras e as coisas*, pp. 357 ss.

3. M. Frank aponta essa preferência de Foucault, não justificada sistematicamente, pelo modelo de representação: *Was heisst Neostukturalismus? (O que significa neo-estruturalismo?)*. Frankfurt am Main, 1984, lições 9 e 10.

superação estruturalista do pensamento antropocêntrico não significaria, então, uma suplantação da modernidade, mas apenas a renovação explícita da forma de saber proto-estruturalista da época clássica.

c) Por fim, uma outra dificuldade resultava do fato de Foucault ter desenvolvido seu estudo sobre o nascimento das ciências humanas sob a forma – e somente sob a forma – de uma arqueologia do saber. Como se poderia acrescentar a essa análise dos discursos científicos a investigação das práticas correspondentes, aberta pelos estudos anteriores, sem colocar em perigo a auto-suficiência das formas de saber convertidas em universos acabados? Foucault ocupa-se desse problema em suas considerações metodológicas sobre a *Arqueologia do saber* (1969). Não adota nessa obra uma posição totalmente inequívoca, mas inclina-se à prevalência dos discursos sobre as práticas que lhes são subjacentes. A exigência estruturalista de que toda formação discursiva tem de ser entendida rigorosamente a partir de si mesma parece poder ser cumprida somente se as regras constitutivas do discurso regerem elas mesmas, por assim dizer, sua base institucional. De acordo com essa idéia, o discurso associa primeiro as condições técnicas, econômicas, sociais e políticas à rede funcional de práticas, que servem, em seguida, à sua reprodução.

No entanto, esse discurso que se tornou completamente autônomo e se desprende das restrições de contexto e condições funcionais, ou seja, o discurso que *comanda* as práticas subjacentes, padece de uma dificuldade conceitual. As regras arqueologicamente acessíveis que possibilitam a respectiva práxis discursiva são consideradas fundamentais. Mas essas regras podem tornar compreensível um discurso somente no que diz respeito às condições de sua possibilidade; não bastam para explicar a práxis discursiva em seu funcionamento efetivo. Com efeito, não existem regras capa-

zes de regular sua própria aplicação. Um discurso guiado por regras não pode regular por si mesmo o contexto no qual está inserido: "Assim, embora os fatores não discursivos se imiscuem constantemente em sua análise sob a forma de práticas sociais, institucionais, pedagógicas, de modelos concretos (por exemplo, o panóptico de Bentham), ... Foucault deve reportar o princípio de produção, posto em evidência pelas práticas discursivas, à regularidade dessas mesmas práticas. O resultado é essa estranha noção de regularidades que se auto-regulam."⁴

Foucault contorna essa dificuldade abandonando a autonomia das formas do saber em favor de sua fusão em tecnologias de poder e *subordinando* a arqueologia do saber a uma genealogia que explica a formação do saber a partir das práticas de poder.

Essa teoria do poder convém também à solução dos outros dois problemas: Foucault pode, assim, deixar para trás a filosofia do sujeito sem recorrer ao modelo estruturalista ou ao modelo da história do Ser, que (segundo sua própria análise) ainda estão presos seja à forma clássica do saber, seja à sua forma moderna. A historiografia genealógica dizima tanto a autonomia do discurso que comanda a si mesmo quanto as seqüências, em épocas e direcionadas, das formas globais de saber. O perigo do antropocentrismo só estará erradicado, assim parece, se os discursos, sob o incorruptível olhar genealógico, nascerem do pântano dos processos anônimos de dominação e estourarem como balões cintilantes. Com a inversão enérgica das relações de dependência entre formas de saber e práticas de poder, Foucault abre uma problemática de ordem teórico-social a respeito da história

4. DREYFUS, RABINOW, 1982, p. 84; cf. também HONNETH, A., 1985, pp. 133 ss.

rigorosamente estruturalista dos sistemas de saber e uma problemática naturalista quanto à história da compreensão do Ser elaborada pela crítica da metafísica. Os discursos das ciências e, em geral, os discursos em que o saber é constituído e transmitido perdem sua posição privilegiada; constituem juntamente com outras práticas discursivas complexos de poder que apresentam um domínio de objetos *sui generis*. Trata-se agora de descobrir, por meio dos tipos de discurso e das formas de saber, as tecnologias da dominação em torno das quais um complexo dominante de poder se concentra, exerce seu domínio e, por fim, é substituído pelo próximo complexo de poder seguinte. A pesquisa histórica das tecnologias de poder, as quais instrumentalizam os sistemas de saber até nos seus critérios de validade, deve poder se mover sobre o terreno sólido de uma teoria social naturalista.

No entanto, Foucault só conquista esse terreno porque não pensa genealógicamente sua *própria* historiografia genealógica, tornando irreconhecível assim a proveniência do seu conceito histórico-transcendental de poder.

Como já mostramos, Foucault estudara nas ciências humanas a forma de um saber que se apresentava com a pretensão de purificar o inteligível de tudo que é empírico, contingente e particular e que, devido a essa pretendida separação de validade e gênese, presta-se particularmente bem a um *medium* de poder: visto que o saber moderno se absolutiza desse modo, pode dissimular a si e aos outros aquele impulso que estimula um sujeito, isolado metafisicamente e remetido reflexivamente a si próprio, a um auto-apoderamento incessante. Essa vontade de saber deveria interferir na constituição dos discursos científicos e explicar por que o saber do homem, cientificamente elaborado, se coagula de imediato em violência disciplinar sob forma de terapias, perícias, tecnologias sociais, planejamentos de ensino, testes,

relatos investigativos, banco de dados, propostas de reforma etc. A vontade de saber moderna define “o conjunto de regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e anexa ao verdadeiro efeitos específicos de poder”⁵. Porém, na transição para a teoria do poder, Foucault desliga essa vontade de saber do contexto da história da metafísica, reduzindo-a de modo geral à categoria de poder. Essa transformação deve-se a duas operações. Em primeiro lugar, Foucault postula uma vontade constitutiva da verdade para *todas as épocas* e *todas as sociedades*: “Cada sociedade tem seu próprio regime de verdade, sua ‘política geral’ da verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros.”⁶ Para além dessa generalização espaço-temporal, Foucault efetua uma neutralização objetiva: desdiferencia a vontade de saber de uma vontade de poder que deve ser inerente a *todos* os discursos – e não apenas àqueles especializados na verdade – de modo análogo àquele pelo qual é inerente às ciências humanas a vontade específica de autoapoderamento própria da subjetividade moderna. Só depois de eliminados os sinais dessa transformação, a vontade de saber pode reaparecer no subtítulo do primeiro volume da *História da sexualidade* (1976), mas rebaixada então a um caso especial – o “dispositivo da verdade” aparece agora como um entre muitos “dispositivos de poder”.

Assim *oculta*, a proveniência do conceito de poder do conceito de vontade de verdade e de saber, pertencente à crítica da metafísica, explica também a utilização sistematicamente ambígua da categoria “poder”. Por um lado, essa categoria preserva a inocência de um conceito descritivo, ser-

5. FOUCAULT, M., 1978, p. 53. Trad., “Verdade e poder”, in *Microfísica do poder*, ed. cit., p. 13.

6. FOUCAULT, M., 1978, p. 51. Trad., “Verdade e poder”, p. 12.

vindo para uma *análise empírica* das tecnologias de poder que praticamente não se distingue, sob o aspecto metodológico, de uma sociologia do saber de orientação histórica que procede à maneira funcionalista. Por outro, a categoria do poder conserva também da história oculta do seu nascimento o sentido de um conceito teórico-constitutivo fundamental, que confere à análise empírica das tecnologias de poder o seu significado de crítica da razão e assegura à historiografia genealógica seu efeito de desvelamento.

II

Essa ambigüidade sistemática explica, mas não justifica aquele vínculo paradoxal que caracteriza os trabalhos de Foucault desde os anos 70 entre uma atitude positivista e uma pretensão crítica. Em *Vigiar e punir* (1976), Foucault trata (apoiando-se sobretudo em dados franceses) as tecnologias de dominação que surgiram na época clássica (*grosso modo*, no tempo do absolutismo) e na modernidade (ou seja, a partir do fim do século XVIII). As formas correspondentes de execução penal servem de fio condutor a uma investigação em cujo centro encontra-se o “nascimento da prisão”. Aquele complexo de poder concentrado durante a época clássica em torno da soberania do Estado monopolizador da violência consolida-se nos jogos de linguagem jurídicos do direito natural moderno, que operam com os conceitos basilares de contrato e lei. No entanto, a verdadeira tarefa das teorias absolutistas do Estado consiste menos na justificação dos direitos humanos do que na fundamentação da concentração de toda violência nas mãos do soberano. Para este, o que importa é a construção de um aparelho administrativo público centralizado e a obtenção de um saber organizacional útil para a administração. Não é o cidadão com seus

direitos e deveres, mas o súdito com seu corpo e sua vida que é o objeto da nova necessidade de saber, a ser satisfeita com um conhecimento fiscal e estatístico sobre nascimento e morte, doença e criminalidade, trabalho e convivência, bem-estar e pobreza da população. Foucault vê nisso já o começo de uma biopolítica que se desenvolve gradativamente sob a proteção oficial de discursos juridicamente conduzidos e referidos à soberania do Estado. Com isso surge um outro poder disciplinar, desacoplado do jogo de linguagem normativo. Ele condensa-se em um novo complexo de poder, moderno precisamente, à medida que as ciências humanas tornam-se *medium* desse poder e permitem a penetração da forma panóptica de controle em todos os poros do corpo subjugado e da alma objetivada.

Foucault trata a substituição do suplício pela prisão enquanto método de castigo como processo exemplar, com o qual pretende provar que o pensamento antropocêntrico moderno provém de tecnologias de dominação modernas. Concebe as penas e torturas excessivas às quais estavam sujeitos os infratores da época clássica como uma teatralização do poder do soberano vingativo, vivenciada de maneira ambivalente pelo povo e encenada de forma grosseira. Na modernidade, a aplicação exemplar dos sofrimentos corporais é substituída pela pena de reclusão que, fechada ao exterior, priva a liberdade. Foucault interpreta a prisão panóptica como um instrumento que não apenas submete os prisioneiros, mas também os transforma. Passando pelo adestramento dos corpos, a influência penetrante e normalizadora de um poder disciplinar onipresente interfere no comportamento diário, produz uma nova atitude moral e, em todo caso, fomenta a motivação para o trabalho regado e para a vida ordenada. Essa tecnologia penal pôde alastrar-se rapidamente no final do século XVIII porque a prisão é apenas um elemento no rico conjunto das disciplinas corporais. Estas impõem-se ao

mesmo tempo nas manufaturas e nos alojamentos operários, nas casernas, escolas, hospitais e prisões. As ciências humanas são, então, as que prolongam de modo sutil o efeito normalizador dessas disciplinas corporais até o mais íntimo das pessoas e das populações, objetivadas cientificamente e simultaneamente impelidas para dentro de sua subjetividade⁷. As ciências humanas devem representar, *segundo sua forma*, um

7. "Essas ciências com as quais nossa 'humanidade' se encanta há mais de um século têm sua matriz e seu modelo técnicos na minúcia mesquinha e perversa das disciplinas e das suas investigações. Estas são para a psicologia, a psiquiatria, a pedagogia, a criminologia e a tantos outros conhecimentos estranhos o que o terrível poder inquiridor foi para o saber calmo dos animais, das plantas ou da terra. Outro poder, outro saber. No limiar da idade clássica, Bacon, o homem da lei e do Estado, tentou elaborar, para as ciências empíricas, a metodologia do inquirido. Que Grande Vigia fará a metodologia do exame para as ciências humanas? Mas talvez isso nem seja possível. Se é verdade que o inquirido, ao se tornar uma técnica para as ciências empíricas, se destacou do procedimento inquisitorial em que historicamente esteve enraizado, o exame, por sua vez, permaneceu mais próximo do poder disciplinar que o formou. É ainda, e sempre será, uma peça intrínseca das disciplinas. É certo que parece ter sofrido uma depuração especulativa ao se integrar em ciências como a psiquiatria e a psicologia. E na forma de testes, entrevistas, interrogatórios, consultas, parece retificar os mecanismos da disciplina: a psicologia escolar é encarregada de corrigir os rigores da escola, como a entrevista médica ou psiquiátrica é encarregada de retificar os efeitos da disciplina de trabalho. Mas não nos enganemos: essas técnicas não fazem mais do que remeter os indivíduos de uma instância disciplinar a outra e de uma forma concentrada ou formalizada, reproduzem o esquema de poder-saber próprio de toda disciplina. O grande inquirido que deu lugar às ciências da natureza se destacou de seu modelo político-jurídico; em contrapartida o exame continua preso à tecnologia disciplinar" (FOUCAULT, M., 1976, pp. 290-1; trad., *Vigiar e punir*, p. 186). Essa passagem é interessante em dois aspectos. Primeiro, com a comparação entre ciências naturais e ciências humanas, aprende-se que ambas se originaram de tecnologias de poder, mas que apenas as ciências naturais puderam se destacar do seu contexto de origem e desenvolver discursos sérios, capazes de cumprir a pretensão de objetividade e verdade. Em segundo lugar, Foucault é da opinião que as ciências humanas de modo algum puderam se desligar do seu contexto de origem, visto que no seu caso as práticas de poder não interferem na história de surgimento apenas de modo causal, mas assumem o papel transcendental de constituição do saber.

amalgama de poder e saber – *formação de saber e formação de poder constituem uma unidade indissolúvel*. No entanto, essa poderosa tese não pode ser fundamentada só com argumentos funcionalistas. Foucault mostra apenas como os resultados disciplinadores, semelhantes aos efeitos das tecnologias de poder, podem ser alcançados com a aplicação dos conhecimentos das ciências humanas na forma de terapias ou técnicas sociais. Mas, para atingir o objetivo de sua argumentação, precisaria demonstrar (no quadro de uma teoria do conhecimento pragmático-transcendental, por exemplo) que as estratégias específicas de poder se convertem em correspondentes estratégias científicas de objetivação de experiências lingüísticas cotidianas, prejudgando, com isso, o sentido do emprego de enunciados teóricos sobre domínios de objetos assim constituídos⁸. Foucault nunca mais retomou as suas antigas reflexões sobre o papel epistemológico do olhar clínico, que ao menos apontavam nessa direção. Senão dificilmente lhe teria escapado que, no campo das ciências humanas dos anos 70, as abordagens objetivistas estavam longe de ser predominantes, antes concorriam com as hermenêuticas e críticas, que, conforme sua forma de saber, estavam talhadas para outras possibilidades de emprego que a manipulação e automanipulação. Em *As palavras e as coisas*, Foucault reduzira as ciências humanas à força constitutiva de uma vontade de saber explicada em termos de história da metafísica. A teoria do poder, como mostramos, precisa ocultar essa relação. Em face disso, o lugar de discussões teóricas sobre a constituição do saber permanece doravante vazio. A “vontade de saber” retorna no título do primeiro volume da *História*

8. Cf. HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse (Conhecimento e interesse)*. Frankfurt am Main, 1968; recentemente APEL, K. O. *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse (A controvérsia explicar/entender)*. Frankfurt am Main, 1979.

da sexualidade (1976), mas em uma forma completamente alterada pela teoria do poder. Ela perde o sentido transcendental de uma vontade de auto-apoderamento pelo saber, estruturalmente engendrada, e assume a forma empírica de uma tecnologia especial de poder que, juntamente com outras tecnologias de poder, torna possíveis as ciências do homem.

Essa positivação palpável da vontade de verdade e de saber torna-se evidente em uma autocrítica apresentada por Foucault durante uma conferência em Berkeley, no ano de 1980. Admite, então, que a análise das tecnologias de dominação, efetuada em *Vigiar e punir*, resulta em uma visão unilateral: “Se se quer analisar a genealogia do sujeito nas sociedades ocidentais, deve-se levar em conta não somente as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu. Digamos que é preciso levar em consideração a interação entre esses dois tipos de técnicas, o ponto onde as tecnologias de dominação dos indivíduos sobre os outros recorrem a procedimentos por meio dos quais o indivíduo age sobre si mesmo.”⁹ Foucault remete essas tecnologias, que exortam os indivíduos a um exame consciencioso de si e ao descobrimento da verdade sobre si mesmo, às práticas de confissão e, de modo geral, ao exame cristão de consciência. Práticas estruturalmente análogas, que durante o século XVIII penetram todos os domínios da educação, instalam, em volta do centro da percepção das reações sexuais próprias e alheias, um arsenal de instrumentos de auto-observação e auto-interrogação. A psicanálise dá finalmente a essas tecnologias de verdade, que não tornam acessível o interior dos indivíduos, mas antes produzem a interioridade mediante um tecido cada

9. M. FOUCAULT, “Howison Lecture on Truth and Subjectivity”. 20 de outubro, 1980. Berkeley, manuscrito, p. 7.

vez mais denso de auto-relações, a forma de uma terapia cientificamente fundamentada¹⁰.

Em suma, a genealogia das ciências humanas de Foucault apresenta-se em um papel duplo desconcertante. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto funcional social da ciência do homem; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de nascimento e enquanto efeitos sociais do saber científico. Essa mesma genealogia desempenha, por outro lado, o *papel transcendental* de uma análise das tecnologias de poder, que devem explicar como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de constituição do saber científico. Ambos os papéis epistemológicos não estão mais divididos em abordagens concorrentes que simplesmente se referem ao mesmo objeto, ou seja, ao sujeito humano em suas manifestações vitais. Pelo contrário, a historiografia genealógica deve ser as duas coisas ao mesmo tempo: ciência social funcionalista e investigação histórica da constituição do saber.

Em seu conceito fundamental de poder, Foucault força a fusão da noção idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Por esse motivo, essa abordagem já não pode proporcionar uma via para sair da filosofia do sujeito, uma vez que o conceito de poder, que deve oferecer o denominador comum para os componentes de significação contrários, é tirado do repertório da própria fi-

losofia da consciência. Segundo essa filosofia, o sujeito pode contrair fundamentalmente duas – e apenas duas – relações com o mundo de objetos representáveis e manipuláveis: relações cognitivas, reguladas pela *verdade* dos juízos, e relações práticas, reguladas pelo *sucesso* das ações. Poder é aquilo com que o sujeito atua sobre objetos em ações bem-sucedidas. Nesse caso, o sucesso da ação depende da verdade dos juízos que entram no plano de ação; por meio do critério do sucesso da ação, o poder permanece dependente da verdade. Foucault inverte de pronto essa dependência do poder em relação à verdade em uma dependência da verdade em relação ao poder. Conseqüentemente, o poder fundante não precisa mais estar vinculado às competências dos sujeitos que agem e atuam: o poder torna-se sem sujeito. Contudo, ninguém escapa às pressões de estratégia conceitual da filosofia do sujeito recorrendo a operações de inversão em seus conceitos fundamentais. Foucault não pode fazer desaparecer todas aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito. Assim, não é de admirar que as mesmas aporias irrompam novamente em uma historiografia, declarada como anticientífica, que se apóia em um conceito básico tão paradoxal. Visto que Foucault não presta conta metodologicamente dessas incompatibilidades, permanece oculta a razão da unilateralidade de suas investigações empíricas.

Com a virada para a teoria do poder, Foucault tem a expectativa de conduzir suas investigações para fora daquele círculo em que as ciências humanas estão irremediavelmente presas. Enquanto o pensamento antropocêntrico, por conta da dinâmica do auto-apoderamento desmedido de um sujeito tornado reflexivo, for atraído para o redemoinho do objetivismo, isto é, da objetivação do homem, a genealogia do saber deve elevar-se à verdadeira objetividade do conhe-

10. Na *História da sexualidade*, Foucault examina os contextos de surgimento e aplicação nos quais a psicanálise se insere. Mais uma vez, os argumentos funcionalistas devem fundamentar aquilo que não podem fundamentar – nomeadamente, que as tecnologias de poder constituem o domínio objetual científico e que, portanto, também prejudicam os critérios de validade para aquilo que é tido como verdadeiro ou falso dentro dos discursos científicos.

cimento. Já vimos que a historiografia genealógica, fundada em uma teoria do poder, deve realizar três substituições: a explicação hermenêutica dos contextos de sentido é substituída pela análise de estruturas em si mesmas desprovidas de sentido; as pretensões de validade não interessam senão como funções de complexos de poder; os juízos de valor e, em geral, a problemática da justificação da crítica são eliminados em favor de explicações históricas isentas de valores. O nome de “anticiência” não se explica apenas pela oposição às ciências humanas dominantes; sinaliza, ao mesmo tempo, a tentativa ambiciosa de superar essas pseudociências, cujo lugar é ocupado por uma investigação genealógica que, sem perseguir falsos modelos das ciências naturais, poderá um dia competir em seu *status* científico com as ciências naturais. Creio que Paul Veyne capta a verdadeira intenção do seu amigo quando descreve Foucault como o “historiador em estado puro”, que não quer senão dizer estoicamente como as coisas se passaram: “Tudo é histórico ... e todos os ismos devem ser abandonados. Na história existem apenas constelações individuais ou absolutamente singulares, e cada uma delas é plenamente explicável a partir de sua própria situação.”¹¹

No entanto é difícil esclarecer a dramática história de recepção de Foucault e a sua reputação de iconoclasta, se a fria fachada desse historicismo radical não encobrisse as paixões do modernismo estético. A genealogia alcança um destino análogo àquele que Foucault lera na mão das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como a

11. VEYNE, 1981, p. 52.

pseudociência *presentista*, *relativista* e *cripto-normativa* que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um *objetivismo irremediável*, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento de uma extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um *subjetivismo irremediável*.

III

Foucault sente-se um “positivista feliz” porque propõe três reduções metodológicas plenas de conseqüências: a compreensão de sentido, própria ao intérprete implicado em discursos, é reduzida, a partir da perspectiva do observador etnológico, à explicação de discursos; as pretensões de validade são reduzidas, em termos funcionalistas, a efeitos de poder; e dever-ser é reduzido, de forma naturalista, ao Ser. Falo de reduções porque, de fato, os aspectos internos de *significado*, de *validade de verdade* e de *valores* não se esgotam por completo nos aspectos de práticas de poder exteriormente apreendidos. Os momentos ocultados e reprimidos retornam e afirmam seu direito próprio – sobretudo no nível metateórico. Foucault enreda-se em aporias tão logo deva explicar como deve ser entendido aquilo que o próprio historiador genealogista faz. A pretensa objetividade do conhecimento se vê, então, questionada (1) pelo *presentismo* involuntário de uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida; (2) pelo inevitável *relativismo* de uma análise referida ao presente e que só pode ser entendida como uma empresa prática dependente do contexto; e (3) pela *parcialidade* arbitrária de uma crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos. Foucault é íntegro o

suficiente para confessar essas inconseqüências – mas não tira delas nenhuma conseqüência.

1) Como mostramos, Foucault deseja eliminar a problemática hermenêutica e, dessa forma, aquela auto-referencialidade que se manifesta com o acesso ao domínio objetivo pela compreensão de sentido. O historiador genealogista não deve proceder como o hermeneuta, não deve tentar tornar compreensível o que os atores em cada caso fazem e pensam a partir de um contexto de tradição entretecido com a autocompreensão dos atores. Pelo contrário, deve explicar o horizonte dentro do qual tais manifestações podem em geral aparecer como dotadas de sentido, com base nas práticas *subjacentes*. Assim, por exemplo, atribuirá a proibição da luta de gladiadores na Roma tardia não à influência humanizadora do cristianismo, mas à substituição de uma formação de poder pela seguinte¹²: no horizonte do novo complexo de poder na Roma pós-constantiniana, é inteiramente natural, por exemplo, que o senhor não trate mais o povo como um rebanho de ovelhas que precisam ser vigiadas, mas como um bando de crianças carentes de educação – e não se deve mais admitir crianças em espetáculos sanguinários. Os discursos que justificaram a instituição ou a abolição de lutas de gladiadores são considerados apenas como o disfarce de uma práxis de dominação que lhes subjaz inconscientemente. Como fonte de todo sentido, tais práticas são elas mesmas sem sentido; o historiador deve abordá-las do exterior, a fim de apreendê-las em sua estrutura. Para tanto, não é preciso nenhuma pré-compreensão hermenêutica, mas somente o conceito da história como uma mudança de configuração, desprovida de sentido e caleidoscópica, de universos de discurso que nada têm em comum senão a determinação de ser protuberâncias de poder em geral.

12. Desse exemplo trata Veyne, 1981, pp. 6 ss.

De encontro a essa autocompreensão apegada à objetividade, o primeiro golpe de vista em qualquer um dos livros de Foucault ensina, entretanto, que mesmo o historiador radical só pode explicar tecnologias de poder e práticas de dominação comparando-as – e, de modo algum, explicando cada uma delas como uma totalidade a partir de si mesma. Desse modo, os pontos de vista a partir dos quais efetua comparações permanecem inevitavelmente ligados à própria situação hermenêutica inicial. Isso se mostra, em meio a outras coisas, no fato de Foucault não poder escapar à necessidade de efetuar uma divisão em épocas por meio de uma referência implícita ao presente. Quer se trate da história da loucura, da sexualidade ou da execução penal, as formações de poder da Idade Média, do Renascimento e do classicismo remetem sempre àquele poder disciplinar, àquela biopolítica considerada por Foucault como o destino de nosso presente. Na conclusão de *Arqueologia do saber*, faz a si mesmo essa objeção, mas, na verdade, apenas para desviar-se dela: “No momento, e sem que possa prever um termo, meu discurso – longe de determinar o lugar de onde *ele* fala – evita o solo em que poderia se apoiar.”¹³ Foucault está consciente, embora não dê uma resposta, da aporia de um procedimento que quer ser objetivista mas, simultaneamente, precisa permanecer como diagnóstico de época.

Foucault cede à melodia ensaiada de um irracionalismo *confesso* apenas no contexto de sua interpretação de Nietzsche. A auto-extinção ou o “sacrifício do sujeito do conhecimento”, que o historiador radical deve exigir de si mesmo em favor somente da objetividade da pura análise estrutural, experimenta aqui uma irônica reinterpretação contrária: “Aparentemente ou segundo sua máscara, a consciên-

13. FOUCAULT, M., 1973, p. 292. Trad. *A arqueologia do saber*, p. 249.

cia histórica é neutra, despojada de toda paixão e dedicada apenas à verdade. Mas se ela se interroga e se, *de uma maneira mais geral*, interroga toda consciência científica em sua história, descobre, então, as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade; descobre a violência da parcialidade. ... A análise histórica desse grande querer-saber da humanidade torna visível que não há nenhum conhecimento que não repouse sobre a injustiça (que não há pois no conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro).¹⁴

Assim, acaba por converter-se em seu contrário a tentativa de explicar, a partir de si mesmo, as formações de discurso e as de poder sob o olhar rigorosamente objetivante do analista que vem de longe e que, desprovido de compreensão, confronta-se com tudo que é nativo. O desmascaramento das ilusões objetivistas de *todo* querer-saber leva ao consentimento com uma historiografia narcisisticamente orientada ao posicionamento do historiador, que instrumentaliza a consideração do passado para as necessidades do presente: a "*wirkliche Historie*", isto é, a "historiografia real" cai "verticalmente ao lugar em que se encontra"¹⁵.

2) Como a esse presentismo extremo, tampouco a historiografia de Foucault pode escapar a um relativismo. Suas pesquisas enredam-se na auto-referencialidade que devia ser eliminada por meio de um tratamento naturalista da problemática da validade. A historiografia genealógica deve tornar as práticas do poder, precisamente em suas operações constitutivas de discurso, acessíveis a uma análise empírica.

14. FOUCAULT, M., 1974, p. 107. Trad., "Nietzsche, a genealogia e a história", p. 35.

15. FOUCAULT, M., 1974, p. 101.

Dessa perspectiva, as pretensões de verdade não se restringem apenas aos discursos no interior dos quais se apresentam. De modo geral, esgotam seu significado na contribuição funcional que trazem para a auto-afirmação de um universo *correspondente* de discurso. O sentido das pretensões de validade reside, portanto, nos efeitos de poder que possuem. Por outro lado, essa hipótese fundamental da teoria do poder é auto-referencial; se é correta, precisa destruir igualmente a base de validade das pesquisas por ela inspiradas. Mas se a pretensão de verdade que o próprio Foucault vincula à sua genealogia do saber fosse, de fato, ilusória e se esgotasse nos efeitos que essa teoria poderia desencadear no círculo de seus adeptos, então toda atividade de um desmascaramento crítico das ciências humanas perderia seu alcance. Mas Foucault exerce a historiografia genealógica com a intenção séria de realizar uma ciência superior às falidas ciências humanas. Ora, se sua superioridade não puder se expressar na substituição das pseudociências, persuadidas de sua falta, por algo mais convincente; se sua superioridade se manifestar unicamente no efeito da substituição *fatual* dos discursos científicos dominantes até o momento, então a teoria de Foucault se consumiria em política teórica, isto é, no objetivo político-teórico que sobrecarrega necessariamente as forças de um empreendimento levado por um só homem, por mais heróico que seja. Foucault está consciente dessa problemática. Por esse motivo, pretende distinguir a genealogia de todas as ciências humanas restantes, de um modo compatível com a hipótese fundamental de sua própria teoria. Com tal propósito, aplica a historiografia genealógica sobre si mesma; em sua própria história de surgimento deve ser provada a diferença que possa fundamentar a sua precedência sobre todas as demais ciências humanas.

... a genealogia do saber utiliza aqueles tipos de saber des-
... as ciências estabelecidas se diferen-

ciam; oferece o *medium* para a revolta dos “tipos de saber sujeitados”. Em primeira linha, Foucault não entende por essa expressão os sedimentos do saber erudito, ao mesmo tempo velados e presentes, mas as experiências jamais promovidas a saber oficial, jamais suficientemente articuladas de grupos sujeitados pelo poder. Trata-se do saber implícito daquela “gente” que constitui o sedimento de um sistema de poder e que são os primeiros, ora como sofrendores ora como executores da maquinaria de sofrimento, a experimentar no próprio corpo uma tecnologia do poder – por exemplo, o saber dos psiquiatrizados e dos enfermeiros, dos delinquentes e dos guardas, dos prisioneiros de campo de concentração e dos vigias, dos negros e dos homossexuais, das mulheres e das feiticeiras, dos vagabundos, das crianças e dos fantasistas. A genealogia realiza seu trabalho de escavação nos terrenos obscuros daquele saber local, marginal e alternativo, que “retira seu vigor apenas da rudeza com que resiste a tudo que o cerca”. Esses acervos de saber são normalmente “desqualificados como não competentes ou como insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade”¹⁶. Mas neles cochila “o saber histórico das lutas”. Ao elevar essas “memórias locais” em nível de “conhecimentos eruditos”, a genealogia luta, portanto, ao lado daqueles que resistem às respectivas práticas de poder. Valendo-se dessa posição de contrapoder, adquire uma perspectiva que deve estender-se para além das perspectivas dos detentores do poder. Dessa perspectiva, transcenderiam todas as pretensões de validade que se constituem dentro da jurisdição do poder. O vínculo com o saber desqualificado das pes-

16. FOUCAULT, M., 1978, pp. 60-1. Trad., “Genealogia e poder”, in *Microfísica do poder*, ed. cit., p. 170.

soas proporcionaria ao trabalho de reconstrução do genealogista a superioridade “que conferiu à crítica dos discursos exercida nos últimos quinze anos sua força essencial”¹⁷.

Isso lembra um argumento do jovem Lukács. Segundo ele, a teoria marxista deveria sua imparcialidade ideológica às possibilidades cognitivas privilegiadas de uma perspectiva de experiência constituída pela posição dos assalariados no processo de produção. Todavia, o argumento só era consistente no quadro de uma filosofia da história que, no interesse de classe do proletariado, pretendia descobrir o interesse universal, e na consciência de classe do proletariado, a autoconsciência da espécie. O conceito foucaultiano de poder não autoriza a noção de um contrapoder articulado em uma filosofia da história e baseado em privilégios cognitivos. *Todo* contrapoder move-se no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder. A genealogia tampouco pode romper esse ciclo ao ativar a revolta dos tipos desqualificados de saber e mobilizar o saber oprimido “contra a pressão do discurso teórico, unitário, formal e científico”¹⁸. Quem derrota as vanguardas teóricas de hoje e supera a hierarquização existente do saber representa ele mesmo a vanguarda teórica de amanhã e constrói uma nova hierarquia do saber. Em todo caso, não pode pretender para seu saber nenhuma superioridade segundo critérios de pretensões de verdade que transcendam as convenções locais.

Fracassa, desse modo, a tentativa de preservar a historiografia genealógica, com seus próprios meios, do autodesmentido relativista. Ao conscientizar-se de que provém da

17. FOUCAULT, M., 1978, p. 61. Trad., “Genealogia e poder”, p. 170.

18. FOUCAULT, M., 1978, p. 65. Trad., “Genealogia e poder”, p. 172.

aliança do saber erudito com o saber desqualificado, a genealogia confirma somente que as pretensões de validade dos contradiscursos não contam nem mais nem menos que os discursos detentores de poder – também elas não *são* outra coisa que os efeitos de poder que desencadeiam. Foucault percebe bem esse dilema, mas, mais uma vez, esquiva-se de uma resposta. E professa novamente um perspectivismo militante apenas no contexto de sua recepção de Nietzsche: “Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar tudo o que pode revelar em seu saber o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam, e o incontrolável de suas paixões. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, sabe que é perspectivo ... Ele olha de um determinado ângulo; ele está decidido a apreciar, a dizer sim e não, a seguir todos os traços do veneno, a encontrar o melhor antídoto.”¹⁹

3) Resta, enfim, examinar se Foucault consegue escapar àquele criptonormativismo do qual, segundo sua concepção, se tornam culpadas as ciências humanas que pretendem uma neutralidade axiológica. A historiografia genealógica deve, em atitude rigorosamente descritiva, remontar para trás dos universos discursivos no interior dos quais se discutem apenas normas e valores. Ela coloca entre parênteses as pretensões normativas de validade tanto como as pretensões sobre a verdade proposicional, abstendo-se de perguntar se algumas formações de discurso e de poder poderiam ser mais justificadas que outras. Foucault resiste ao convite de tomar partido; escarnece do “dogma esquerdista” que toma o poder pelo mal, o feio, o estéril e o morto – “e aquilo sobre o qual o poder se exerce, pelo bom, genuíno e

19. FOUCAULT, M., 1974, p. 101. Trad., “Nietzsche, a genealogia e a história”, p. 30.

rico”²⁰. Não há para ele nenhum “lado certo”. Atrás dessas afirmações oculta-se a convicção de que a política que desde 1789 estivera sob o signo da revolução chegou ao fim e que as teorias que refletiram a relação entre teoria e práxis estão ultrapassadas.

Mesmo *essa* fundação de uma neutralidade axiológica de segundo grau não é, naturalmente, isenta de valores. Foucault se entende como um dissidente que resiste ao pensamento moderno e ao poder disciplinar dissimulado pelo humanismo. O engajamento molda seus ensaios eruditos no estilo e na escolha das palavras; o gesto crítico domina tanto a teoria como a autodefinição de toda sua obra. Nesse sentido, Foucault distingue-se, de um lado, do positivismo engajado de um Max Weber, que intenta separar a base axiológica, abertamente declarada e resultante de uma escolha decisionista, das análises realizadas com neutralidade axiológica. A crítica de Foucault funda-se antes em uma retórica pós-moderna de exposição do que nas teses pós-modernas de sua teoria.

De outro lado, Foucault distingue-se também da crítica da ideologia de um Marx, que desmascara a autocompreensão humanista da modernidade ao cobrar o conteúdo normativo dos ideais burgueses. Foucault não tem a intenção de prolongar aquele contradiscurso que a modernidade levou consigo desde seus começos; não pretende, por exemplo, afinar o jogo de linguagem da teoria política moderna (com os conceitos fundamentais de autonomia e heteronomia, moralidade e legalidade, emancipação e repressão) nem voltar-se contra as patologias da modernidade – quer *confrontar* a modernidade e seus jogos de linguagem. Sua resistên-

20. FOUCAULT, M., 1978, p. 191. Trad., “Não ao sexo rei”, in *Microfísica do poder*, ed. cit., p. 238.

cia não deve ser justificada como uma imagem especular do poder existente: “Se isso fosse tudo”, responde Foucault a uma questão análoga de Bernard-Henri Lévy, “não haveria resistência. Pois é preciso que resistência seja como o poder: tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. É preciso que, como ele, se organize e se estabilize, que, como ele, venha de baixo e se distribua estrategicamente”²¹.

A dissidência extrai sua única justificação do fato de que põe armadilhas ao discurso humanista, sem se envolver nele; Foucault explica essa autocompreensão estratégica recorrendo às propriedades da própria formação moderna de poder. Aquele poder disciplinar, cujo caráter local, constante, produtivo, penetrante e capilar reiteradamente descreve, fixa-se antes nos corpos do que nas cabeças. Tem a forma de um biopoder que se apropria antes dos corpos do que dos espíritos, submetendo-os a uma pressão normalizadora rigorosa – sem necessitar para isso de um fundamento normativo. O poder disciplinar funciona sem ter de passar por uma consciência necessariamente falsa que teria se constituído nos discursos humanistas e que, por conseguinte, estaria exposta à crítica dos contradiscursos. Ao contrário, os discursos das ciências humanas fundem-se muito mais com as práticas de sua aplicação em um complexo opaco de poder no qual toda crítica da ideologia tem de ricochetear. A crítica humanista que, como aquela de Marx ou de Freud, se apóia na oposição ultrapassada entre poder legítimo e ilegítimo, motivos conscientes e inconscientes, e que parte para a luta contra instâncias de opressão, exploração, recalcamen- to etc., corre por sua vez o risco de reforçar o “humanismo” que foi puxado entrementes do céu para a terra e coagulado em violência normalizadora.

21. FOUCAULT, M., 1978, p. 195. Trad., “Não ao sexo rei”, p. 241.

Ora, esse argumento poderia ser suficiente para conceber a historiografia genealógica não mais como crítica, mas como tática, como meio de liderar a guerra contra uma formação de poder normativamente intocável. Porém, se se trata somente de mobilizar o contrapoder, as lutas e confrontações astuciosas, coloca-se a questão de saber por que deveríamos resistir, em princípio, ao poder onipresente que circula nas veias e artérias do corpo da sociedade moderna, em vez de nos juntarmos a ele. Os instrumentos de luta da genealogia do saber seriam, então, supérfluos. Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar?: “Por que a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e conhecimento, e por que devemos nos opor a ele.”²² Certa vez, durante uma entrevista, Foucault não pôde escapar à questão; nessa única passagem, dá uma vaga indicação sobre os critérios pós-modernos de justiça: “Para poder avançar, contra as disciplinas, na luta com o poder disciplinar, não se poderia tomar a direção do antigo direito de soberania, mas a direção de um novo direito, que não fosse liberado somente das disciplinas, mas, ao mesmo tempo, também do princípio de soberania.”²³

Abstraindo inteiramente o fato de que já foram desenvolvidas, partindo de Kant, concepções morais e jurídicas

22. FRASER, N. “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions” (Foucault sobre o poder moderno: considerações empíricas e confusões normativas). In: *Praxis International*, vol. I, 1981, p. 283.

23. FOUCAULT, M., 1978, p. 95. Trad. “Soberania e disciplina”, in *Mitteilungsorgan*, p. 190.

que não servem mais à tarefa de justificar meramente a soberania do Estado monopolizador da violência, Foucault cala-se sobre esse tema. Mas assim que se tenta obter, na acusação veemente contra o poder disciplinar, os critérios empregados de modo implícito, depara com determinações conhecidas do jogo de linguagem normativista explicitamente rejeitado. Também para Foucault é chocante a relação assimétrica entre os detentores do poder e os sujeitados, assim como o efeito reificante das tecnologias de poder que ferem a integridade moral e corporal dos sujeitos capazes de falar e agir. N. Fraser propôs uma interpretação que, embora não aponte uma saída para o dilema, explica de onde provém o criptonormativismo da historiografia que se declara axiologicamente neutra²⁴.

O conceito de vontade de poder de Nietzsche e o conceito de soberania de Bataille assumem, de forma mais ou menos aberta, o conteúdo de experiência normativo da modernidade estética. Em contrapartida, Foucault tomou emprestado seu conceito de poder da tradição empirista, privando-o daquele potencial de experiência de um fascínio ao mesmo tempo assustador e encantador, do qual se nutriu a vanguarda estética de Baudelaire até os surrealistas. Contudo, o "poder" mantém, nas mãos de Foucault, também uma referência estética literal com a percepção do corpo, com a experiência dolorosa do corpo escorchado. Esse momento é inclusive determinante para a formação moderna de poder, que deve o nome de "biopoder" por penetrar profundamente, pelas vias sutis da objetivação científica e de uma subjetividade produzida pelas tecnologias de verdade, no corpo reificado, apossando-se de todo o organismo. "Biopoder" sig-

24. Em um manuscrito intitulado: "Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhetoric" (A linguagem-corpo de Foucault: uma retórica política pós-humanista), 1982.

nifica aquela forma de socialização que elimina toda naturalidade e transforma em um substrato para o alastramento de relações de poder o corpo vivo em sua totalidade. A assimetria, plena de conteúdo normativo, que Foucault vê estabelecida nos complexos de poder, não subsiste propriamente entre a vontade detentora de poder e a submissão forçada, mas entre os processos de poder e os corpos que neles são triturados. É sempre o corpo que é escorchado na tortura e convertido em palco da vingança soberana; que é submetido ao treinamento, trinchado e manipulado no campo das forças mecânicas; que é objetivado e controlado pelas ciências humanas, ao mesmo tempo estimulado e despido de seus desejos. Se o conceito de poder de Foucault conserva um resto de conteúdo estético, então deve-o à versão da auto-experiência do corpo própria ao vitalismo e à filosofia da vida. A *História da sexualidade* termina com uma frase insólita: "Devemos sonhar que um dia, talvez, em uma outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira ... se poderia conseguir nos submeter à austera monarquia do sexo."²⁵ Essa *outra* economia dos corpos e dos prazeres, que por enquanto – com Bataille – só podemos sonhar, não seria mais uma economia do poder, mas uma teoria pós-moderna que prestaria conta também dos critérios da crítica sempre requeridos de forma implícita. Até lá, a resistência só pode extrair, se não sua justificação, ao menos seu motivo dos sinais da linguagem do corpo, daquela linguagem não verbalizada do corpo atormentado que se recusa à superação no discurso²⁶.

25. FOUCAULT, M., 1977, p. 190. Trad., *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 149.

26. O cínico P. Sloterdijk desenvolve essa alternativa no exemplo das formas mudas de protesto, expressas em linguagem corporal: *Kritik der zynischen Vernunft* (Crítica da razão cínica), 2 vols. Frankfurt am Main, 1982. No

No entanto Foucault não pode se apropriar dessa interpretação, que certamente encontra apoio em algumas de suas reações mais reveladoras. Senão deveria, como Bataille, conceder ao outro da razão o *status* que, com boas razões, lhe negou desde a *História da loucura*. Volta-se contra uma metafísica naturalista que mistifica o contrapoder como um referente pré-discursivo: "O que o senhor chama 'naturalismo'", responde ele a Bernard-Henri Lévy, em 1977, "designa a idéia de que sob o poder, suas violências e artifícios, reencontram-se as coisas mesmas em sua vivacidade original: atrás dos muros do asilo, a espontaneidade da loucura, através do sistema penal, a febre generosa da delinqüência, sob o interdito sexual, a pureza do desejo."²⁷ Visto que Foucault não pode aceitar essa idéia própria à filosofia da vida, abstém-se igualmente de responder à questão sobre os fundamentos normativos de sua crítica.

IV

Foucault não pode tratar de modo satisfatório os problemas recorrentes que se apresentam a respeito do acesso ao domínio objetual pela compreensão de sentido, da negação auto-referencial de pretensões universais de validade e da justificação normativa da crítica. As categorias de significado, validade e valor devem, porém, ser eliminadas não apenas no nível metateórico, mas também no empírico: a historiografia genealógica tem de lidar com um domínio de objetos do qual a teoria do poder anulou todos os traços de ações comunicativas inseridas em contextos do mundo da

entanto, as próprias investigações de Foucault tomaram uma outra direção. Cf. também o seu posfácio à segunda edição de DREYFUS, RABINOW, 1983, pp. 229 ss. 27. FOUCAULT, M., 1978, p. 191. Trad. "Não ao sexo rei", p. 238.

vida. Contudo essa remoção de conceitos fundamentais que poderiam levar em conta a pré-estruturação simbólica de sistemas de ação sobrecarrega as investigações empíricas com problemas que Foucault não trata dessa vez expressamente. A título de exemplo, vou escolher dois problemas que têm uma certa tradição na teoria social clássica: a questão de como a ordem social é possível em geral, e a de como indivíduo e sociedade se relacionam entre si.

Se se admite, como Foucault, apenas o modelo de processos de sujeição, de confrontações mediadas pelo corpo e de contextos de ações estratégicas mais ou menos conscientes; se se exclui uma estabilização de domínios de ação por meio de valores, normas e processos de entendimento recíproco e não se assinala para esses mecanismos de integração social nenhum equivalente conhecido proveniente das teorias do sistema ou da troca; então torna-se difícil explicar como as lutas locais permanentes poderiam consolidar-se em poder institucionalizado. Axel Honneth sublinhou energeticamente essa problemática: em suas descrições, Foucault recolhe disciplinas, práticas de poder e tecnologias de verdade e de dominação condensadas em instituições, mas não pode explicar "como pode ser deduzida da situação social de uma luta ininterrupta a unidade de uma estrutura de poder, por mais momentânea que seja"²⁸. Além disso, os fenômenos para os quais Durkheim introduziu o termo "individualismo institucionalizado" provocam dificuldades conceituais análogas às da estabilização temporária de formações de discursos e de poder.

Ao se admitir apenas o modelo do alastramento de relações de poder, a socialização das gerações seguintes também se apresentará no quadro de confrontações astuciosas.

28. HONNETH, A., 1985, 1982.

Nesse caso, a socialização dos sujeitos capazes de falar e agir não pode ser concebida ao mesmo tempo como individuação, mas unicamente como subsunção progressiva de corpos, de substratos vivos sob tecnologias de poder. Os processos de formação individualizadores cada vez mais intensos, que penetram camadas sociais cada vez mais amplas em sociedades com tradições tornadas reflexivas e com normas de ação altamente abstratas, necessitam de uma reinterpretação artificial que compense a pobreza categorial do modelo alastramento de relações de poder. Foucault, o teórico do poder, depara-se, nesse sentido, com o mesmo problema que Gehlen, o institucionalista²⁹; a ambas as teorias falta um mecanismo de integração social como a linguagem (com o cruzamento de atitudes performativas de falantes e ouvintes³⁰ que poderia explicar o efeito de individuação da socialização). Como Gehlen, Foucault compensa essa estreiteza conceitual ao purificar inteiramente o conceito de individualidade de conotações de autodeterminação e de auto-realização, reduzindo-o a um *mundo interior* produzido por estímulos exteriores e revestido com representações arbitrariamente manipuláveis.

Nesse caso, a dificuldade não resulta da falta de um equivalente para as conhecidas construções da relação entre indivíduo e sociedade; ao contrário, a questão é saber se o modelo de uma hipertrofia do psíquico, provocada por práticas de poder (ou pela decomposição das instituições), não obriga a recobrir o aumento de liberdade subjetiva com descrições que tornam irreconhecível a experiência da amplia-

29. GEHLEN, A. *Die Seele im technischen Zeitalter (A alma na época da técnica)*. Heidelberg, 1957.

30. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns (Teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1981, vol. II, pp. 92 ss.

ção de espaço para a auto-exposição expressiva e para a autonomia.

Na realidade, Foucault poderia rejeitar objeções desse tipo como uma petição de princípio. Não se baseiam elas em questionamentos tradicionais que – juntamente com as ciências humanas, de cujo horizonte provêm – há muito perderam seu objeto? Só poderíamos responder negativamente a essa questão se aquilo que, do nosso ponto de vista, se apresenta como um déficit conceitual repercutisse também sobre a disposição e a condução das investigações empíricas e se deixasse acusar pelas versões seletivas e cegueiras parciais. Vou assinalar pelo menos alguns pontos de vista a partir dos quais poderia ser exercida uma crítica empírica à história foucaultiana da origem do processo penal moderno e da sexualidade.

Vigiar e punir é concebido como uma genealogia do direito penal cientificamente racionalizado e da execução penal cientificamente humanizada. Aquelas tecnologias da dominação em que hoje se manifesta o poder disciplinar constituem a matriz *comum* tanto para “a humanização da pena assim como (para) o conhecimento do homem”³¹. A racionalização do direito penal e a humanização da execução das penas foram postas em andamento no final do século XVIII, sob o amparo retórico de um movimento reformista que se justificava normativamente com conceitos de direito e moral. Foucault quer mostrar que aí se oculta uma mudança brutal nas práticas de poder: o surgimento de um regime moderno de poder, “a adaptação e o afinamento dos instrumentos que abrangem e vigiam o comportamento cotidiano dos indivíduos, sua identidade, sua atividade, seus gestos aparentemente sem importância”³². Foucault ilustra essa tese

31. FOUCAULT, M., 1976, p. 34. Trad. *Vigiar e punir*, p. 24.

32. *Ibid.*, p. 99. Trad., p. 66.

com exemplos impressionantes; todavia, essa tese é falsa, quando generalizada. Afirmar então que o panoptismo legível na execução penal moderna é característico da estrutura da modernização social em seu conjunto. Foucault só pode levantar essa tese generalizada porque se move com os conceitos da teoria do poder, aos quais escapam as estruturas normativas do desenvolvimento jurídico. Processos de aprendizado prático-morais apresentam-se-lhe como uma intensificação dos processos de alastramento de relações de poder. Essa redução é efetuada em poucos passos.

Em primeiro lugar, Foucault analisa os jogos de linguagem normativos do direito natural racional, valendo-se das funções latentes que o discurso da dominação cumpre na época do classicismo para impor e exercer o poder absolutista do Estado. A soberania do Estado monopolizador da violência manifesta-se também nas formas exemplares da execução penal, que Foucault expõe concretamente evocando os procedimentos de tortura e de martírio. Dessa mesma perspectiva funcionalista, descreve *depois* os prosseguimentos do jogo de linguagem clássico na era das reformas do Iluminismo. Estes culminam, por um lado, na teoria kantiana da moral e do direito e, por outro, no utilitarismo. É interessante observar que Foucault não atente ao fato de que ambos servem, por sua vez, à imposição revolucionária de um poder público constitucionalizado, logo, de uma ordem política em que a soberania dos príncipes foi substituída ideologicamente pela soberania do povo. A esse tipo de regime correspondem aquelas formas normalizadoras da execução penal que constituem o verdadeiro tema de *Vigiar e punir*.

Visto que Foucault elimina os aspectos internos do desenvolvimento jurídico, pode dar imperceptivelmente o *terceiro* e decisivo passo. Enquanto o poder soberano da formação de poder clássica se constitui com conceitos de direito e lei, o jogo de linguagem normativo deve ser inapli-

cável ao poder disciplinar da modernidade; este só se submete aos conceitos empíricos, em todo caso não jurídicos, de controle e organização fáticas dos modos de comportamento e dos motivos de uma população que se torna mais e mais controlável cientificamente: “que os procedimentos de normalização colonizem cada vez mais os da lei permite explicar o funcionamento global daquilo que denomino sociedade da normalização.”³³ Como mostra a passagem das doutrinas do direito natural à da sociedade natural³⁴, cada vez menos é possível construir realmente o contexto de vida complexo das sociedades modernas em seu todo com categorias jusnaturalistas de relações de contrato. Mas, naturalmente, essa circunstância não justifica a decisão, plena de conseqüências no nível da estratégia teórica, de que o desenvolvimento de estruturas normativas em geral poderia ser negligenciado quanto à formação moderna do poder. Tão logo tome o fio do estabelecimento biopolítico do poder disciplinar, Foucault deixa cair o fio da organização jurídica do exercício da dominação e da legitimação de sua ordem. Surge, assim, a impressão infundada de que o Estado constitucional burguês seria um resíduo, desprovido de função, dos tempos do absolutismo.

Esse nivelamento não circunstanciado da cultura e da política sobre os substratos imediatos do exercício do poder explica as lacunas ostensivas da exposição. Que uma história da justiça penal moderna seja dissociada do desenvolvimento do Estado de direito talvez possa ainda justificar-se com referências à técnica da exposição. Mais problemática é a restrição teórica ao sistema de *execução* penal. À medi-

33. FOUCAULT, M., 1978, p. 94. Trad., “Soberania e disciplina”, p. 190.

34. HABERMAS, J. “Soziologie”. In: *Evangelisches Staatslexikon (Dicionário evangélico da política)*, 1966, pp. 2108 ss.

da que passa da época clássica para a modernidade, Foucault ignora tanto o *direito* penal quanto a *direito* do processo criminal. Caso contrário, teria de submeter a evidente conquista de liberalidade e de seguridade jurídica, a expansão das garantias do Estado de direito também nesse domínio, à uma precisa interpretação nos termos da teoria do poder. Mas a exposição é completamente desfigurada, uma vez que Foucault exclui também da própria história da execução penal todos os aspectos da juridificação (*Verrechtlichung*). Na prisão como nas clínicas, escolas e casernas, existem aquelas “relações particulares de poder”, que, de modo algum, permaneceram intocadas pelo avanço enérgico da implementação do Estado de direito – o próprio Foucault engajou-se politicamente em favor disso.

Essa seletividade não diminui em nada o peso do desmascaramento fascinante dos efeitos capilares do poder. Mas a generalização de uma versão seletiva no âmbito da teoria do poder impede Foucault de perceber o fenômeno que necessita realmente de uma explicação: nas democracias ocidentais dos Estados de bem-estar social, a estrutura dilemática da juridificação consiste em que os próprios meios jurídicos da garantia de liberdade são os que põem em perigo a liberdade dos supostos beneficiários. Sob as premissas de sua teoria do poder, Foucault nivelou a complexidade da modernização social a tal ponto que os paradoxos inquietantes desse processo não lhe chamam a atenção de modo algum.

A mesma tendência para o nivelamento de fenômenos ambíguos mostra-se na história foucaultiana da sexualidade moderna. Esta refere-se ao domínio central da natureza interior que se torna reflexiva, isto é, da subjetividade, na acepção dada pelo primeiro romantismo à interioridade capaz de expressar-se. Nivelou-se a estrutura dilemática de um longo processo de interiorização e individuação, acompanhado de técnicas de desvelamento e de estratégias de vigilância, que

criou novas zonas de exteriorização e normalização. Herbert Marcuse interpretou como “dessublimação repressiva” os fenômenos contemporâneos de uma libertação sexual controlada, socialmente dirigida, ao mesmo tempo comercializada e administrada. Essa análise mantém aberta a perspectiva de uma dessublimação libertadora. Foucault parte dos fenômenos análogos de uma sexualidade desqualificada, reduzida a um meio de controle e despida de erotismo; mas para ver aí precisamente o telos, o segredo desvelado da libertação sexual. Atrás da pseudo-emancipação entrincheira-se um poder que desdobra sua produtividade mediante o voyeurismo e a coação, astuciosamente induzida, para a confissão. Para Foucault, “sexualidade” é sinônimo de uma formação de discurso e de poder que faz valer a exigência inocente de veracidade em face das próprias emoções a que se tem um acesso privilegiado, dos desejos pulsionais e das vivências, e que empreende uma estimulação imperceptível do corpo, uma intensificação dos prazeres e uma formação das energias psíquicas. Desde o final do século XVIII tece-se uma rede de técnicas de verdade em torno da criança onanista, da mulher histérica, do adulto perverso, do casal procriador – figuras cercadas e reorganizadas pelo olhar inquisitorial dos pedagogos, médicos, psicólogos, juizes, agentes de planificação familiar etc.

Poder-se-ia mostrar em detalhes como Foucault simplifica o processo altamente complexo de uma progressiva problematização da natureza interior em uma história de curso linear. Em nosso contexto, interessa-nos sobretudo a peculiar exclusão de todos os aspectos que permitem apreender a erotização e a interiorização da natureza subjetiva como um saldo positivo em liberdade e possibilidade de expressão. C. Honegger adverte para a retroprojeção na história dos fenômenos atuais da dessublimação repressiva e para a remoção reiterada das repressões do passado: “a uma época

não demasiadamente distante, estavam em plena vigência o dever de castidade para as mulheres, a produção da frigidez feminina, a dupla moral dos homens, a estigmatização do comportamento sexual desviante, assim como todas aquelas humilhações da vida amorosa das quais Freud ouvia falar em seu gabinete de consulta”³⁵. As objeções de Foucault contra o modelo freudiano da repressão pulsional e da emancipação pelo tornar-se consciente têm uma manifesta plausibilidade; mas devem-na apenas ao fato de que a liberdade, como o princípio da modernidade, não se deixa apreender efetivamente com os conceitos fundamentais da filosofia do sujeito.

Em todas as tentativas de apreender com os meios da filosofia da consciência a autodeterminação e a auto-realização, ou seja, a liberdade no sentido moral e no estético, choca-se sempre com uma inversão irônica do que era propriamente visado. A repressão do si é o reverso da autonomia prensada nas relações sujeito-objeto; a perda – e a angústia narcisista ante a perda – do si é o reverso de uma expressividade submetida àqueles conceitos. Que o próprio sujeito moral deva tornar-se objeto, que o sujeito expressivo se abandone enquanto tal ou, a partir da angústia, deva exteriorizar-se nos objetos, fechar-se em si mesmo, não corresponde à intuição de liberdade e libertação – simplesmente traz à luz as pressões do pensamento da filosofia do sujeito. Mas Foucault lança ao mar, juntamente com sujeito e objeto, também aquela intuição que, com a “subjetividade”, precisava ser elevada ao conceito. Certamente, enquanto contarmos apenas com sujeitos que representam e manipulam objetos,

35. C. HONEGGER, *Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität* (Considerações a respeito do projeto de Michel Foucault sobre uma história da sexualidade). Frankfurt am Main, 1982, manuscrito, p. 20.

que se exteriorizam em objetos ou que podem referir-se a si mesmos enquanto objeto, não é possível conceber a socialização como individuação e escrever a história da sexualidade moderna *também* do ponto de vista de que a interiorização da natureza subjetiva possibilita a individuação. Com a filosofia da consciência Foucault também faz desaparecer os problemas em que esta fracassou. Substitui a socialização individualizadora, que permaneceu não conceituada, pelo conceito de um *alastramento parcelarizante de relações de poder*, que não é apto para os fenômenos ambíguos da modernidade. Dessa perspectiva, os indivíduos socializados podem apenas ser percebidos como exemplares, como produtos estandardizados de uma formação de discurso – como casos únicos padronizados. As reflexões de Gehlen, baseadas em motivos políticos opostos, mas de uma perspectiva teórica análoga, não fazem segredo disso: “Uma personalidade: eis uma instituição em um *único* caso.”³⁶

36. GEHLEN, A., 1957, p. 118.

1
2

CAPÍTULO XI
UMA OUTRA VIA PARA SAIR
DA FILOSOFIA DO SUJEITO –
RAZÃO COMUNICATIVA VS.
RAZÃO CENTRADA NO SUJEITO

I

As aporias da teoria do poder deixam seus vestígios nas versões seletivas da historiografia genealógica, quer se trate da execução penal, quer da sexualidade nos tempos modernos. Nos déficits empíricos espelham-se os problemas metodológicos não esclarecidos. Certamente, Foucault criticara de maneira luminosa os embaraços das ciências humanas, próprios à filosofia do sujeito: essas fogem da aporética das autotematizações contraditórias do sujeito que se conhece para, dessa maneira, apenas se envolverem mais a fundo no cientificismo auto-reificante. Mas Foucault não examinou as aporias de sua própria abordagem de modo tão preciso a ponto de descobrir como sua teoria do poder é atingida por um destino análogo. Sua teoria quer elevar-se acima daquelas pseudociências, alcançando uma objetividade mais rigorosa, mas, com isso, só enreda-se mais desesperadamente nas armadilhas de uma historiografia presentista, que se vê obrigada a um autodesmentido relativista incapaz de dar alguma informação sobre os fundamentos normativos de sua retórica.

Ao objetivismo do auto-apoderamento ali corresponde aqui um subjetivismo do auto-esquecimento. Presentismo, relativismo e criptonormativismo são conseqüências da tentativa de reter, no conceito fundamental de poder, o momento transcendental das operações de produção, expulsando-lhe toda subjetividade. Esse conceito de poder não livra o genealogista da pressão para a autotematização contraditória.

Assim, convém regressar mais uma vez ao local do desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão, mas dessa vez conscientes de um fato que os sucessores de Nietzsche ignoram obstinadamente. Eles não se dão conta que já aquele contradiscurso filosófico, imanente desde o início ao discurso filosófico da modernidade começado com Kant, apresenta a contraprova à subjetividade como princípio da modernidade¹. As aporias conceituais da filosofia da consciência, diagnosticadas com perspicácia por Foucault no capítulo final de *As palavras e as coisas*, já foram analisadas de forma análoga por Schiller, Fichte, Schelling e Hegel. Certamente, as soluções oferecidas diferem entre si. Mas se a teoria do poder tampouco mostra uma saída para essa situação aporética, é aconselhável percorrer o caminho do discurso filosófico da modernidade até o seu ponto de partida – para reexaminar mais uma vez em suas encruzilhadas a direção então adotada. Essa intenção esteve presente em nossas lições. Devem lembrar-se de que marquei as passagens em que o jovem Hegel, o jovem Marx, também o Heidegger de *Ser e tempo* e Derrida em sua discussão com Husserl encontraram-se ante alternativas que *não* escolheram.

1. Cf. todavia a curiosa conferência que Foucault, no começo de 1983, proferiu sobre o texto de Kant, "Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" ("Respondendo à questão: o que é o esclarecimento"). *Magazine Littéraire*, maio de 1983.

Em Hegel e Marx, não se trataria de recuperar novamente a intuição da totalidade ética no horizonte da auto-relação do sujeito cognoscente e agente, mas de explicitá-la segundo o modelo da formação não forçada da vontade em uma comunidade de comunicação sujeita pressões de cooperação. Em Heidegger e Derrida, não se trataria de atribuir os horizontes da interpretação do mundo, criadores de sentido, a um ser-aí que se projeta a si mesmo heroicamente ou a um acontecer que forma estruturas em segundo plano, mas aos mundos da vida estruturados comunicativamente que se reproduzem através do *medium* palpável da ação orientada ao entendimento. *Sugeri* naquelas passagens que o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir. Hegel e Marx não efetuaram a mudança de paradigma; por sua vez, Heidegger e Derrida, na tentativa de ignorar a metafísica da subjetividade, permaneceram presos à intenção da filosofia primeira. Também Foucault desviou-se, do ponto a partir do qual analisara de forma tríplice a pressão para a duplicação aporética do sujeito auto-referencial, em direção a uma teoria do poder que se revelaria um beco sem saída. Ele segue Heidegger e Derrida na negação abstrata do sujeito auto-referencial, ao declarar, em poucas palavras, que "o homem" não existe. Mas já não tenta mais, como aqueles, compensar por meio dos poderes originários temporalizados a ordem perdida das coisas, que o sujeito metafisicamente isolado e estruturalmente sobrecarregado quer renovar em vão, valendo-se de suas próprias forças. No entanto, o "poder" histórico-transcendental, a única constância no sobe-desce dos discursos sujeitadores e sujeitados, revela-se, enfim, apenas um equivalente para a "vida" das velhas filosofias da vida. Uma solução mais sólida delinea-se ao abandonarmos a pressuposição um tanto sentimentalista da perda do abrigo metafísico e entendermos o vaivém entre a consi-

deração transcendental e a empírica, entre a auto-reflexão radical e o imemorial inalcançável por meio da reflexão, entre a produtividade de uma espécie que se gera a si mesma e o originário que precede toda produção – se entendermos portanto o jogo enigmático dessas duplicações como aquilo que realmente é: um sintoma de esgotamento. O que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco.

Se pudermos pressupor por um momento o modelo da ação orientada ao entendimento, que desenvolvi em um outro estudo², deixa de ser *privilegiada* aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como a entidades no mundo. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. O ego ao realizar um ato de fala, e o álder ao tomar posição sobre este, contraem uma relação interpessoal. Esta é estruturada pelo sistema de perspectivas reciprocamente cruzadas de falantes, ouvintes e presentes não participantes no momento. A isto corresponde, no plano da gramática, o sistema de pronomes pessoais. Quem se instruiu nesse sistema aprendeu como se assumem, em atitude performativa, as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, e como elas se transformam entre si.

Ora, essa atitude dos participantes em uma interação mediada pela linguagem possibilita uma relação do sujeito

2. Sobre o conceito de ação comunicativa, cf. HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns (Estudos prévios e complementos para a teoria da ação comunicativa)*. Frankfurt am Main, 1984.

consigo mesmo *distinta* daquela mera atitude objetivante adotada por um observador em face das entidades no mundo. A duplicação empírico-transcendental da auto-referência só é inelutável enquanto não houver nenhuma alternativa a essa perspectiva do observador: só então o sujeito deve considerar-se como aquele que faz face ao mundo em seu todo, comandando-o – ou como uma entidade existente nele. Entre a posição extramundana do eu transcendental e a intramundana do eu empírico nenhuma mediação é possível. Essa alternativa é dispensada assim que a intersubjetividade produzida lingüisticamente passa a ter a precedência. Nesse caso, o ego encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do álder, referir-se a si mesmo como participante de uma interação. Mais precisamente, a reflexão efetuada desde a perspectiva do participante escapa ao tipo de objetivação inevitável desde a perspectiva do observador reflexivamente invertida. Sob o olhar da terceira pessoa, quer seja dirigido para o exterior, quer para o interior, tudo se congela em objeto. A primeira pessoa, dobrada sobre si mesma em atitude performativa a partir do ângulo de visão da segunda, pode entretanto *reconstituir* seus atos realizados irrefletidamente. Uma reconstrução reconstituente do saber desde sempre aplicado ocupa o lugar do saber objetivado reflexivamente, isto é, o lugar da consciência de si.

O que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado

nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico. Como se pode observar no estruturalismo genético de Jean Piaget, as hipóteses reconstrutivas e as empíricas podem articular-se em uma única e mesma teoria³. Desse modo, quebra-se o feitiço de um vaivém irresoluto entre os dois aspectos da autotematização, tão inevitáveis quanto incompatíveis. Assim, também não são mais necessárias teorias híbridas para fechar o fosso entre o transcendental e o empírico.

O mesmo aplica-se à duplicação da auto-referência na dimensão do tornar consciente o inconsciente. Segundo Foucault, o pensamento da filosofia do sujeito oscila aqui entre o esforço heróico de transformar reflexivamente o ser-em-si em ser-para-si e o reconhecimento de um pano de fundo opaco que escapa obstinadamente à transparência da consciência de si. Esses dois aspectos da autotematização também deixam de ser incompatíveis se passarmos ao paradigma do entendimento. Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunica-

3. HABERMAS, J. "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften". In: Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 29 ss. Trad., "Ciências sociais reconstrutivas versus ciências sociais compreensivas". In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, pp. 37 ss.

ção tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida.

Para podermos formular esse enunciado ou outros semelhantes, temos certamente de proceder a uma mudança de perspectiva: o mundo da vida só pode ser apreendido *a tergo*. Desde a perspectiva frontal dos próprios sujeitos agentes orientados ao entendimento, o mundo da vida, sempre "dado em conjunto", escapa à tematização. Como totalidade que possibilita as identidades e os projetos biográficos de grupos e indivíduos, o mundo da vida só está presente de maneira pré-reflexiva. Da perspectiva dos implicados, é possível, com efeito, reconstruir o saber de regras requerido na prática e sedimentado em manifestações, mas não o contexto fugidio e os recursos, que sempre permanecem às costas, do mundo da vida em seu todo. Torna-se necessária uma perspectiva *constituída teoricamente* para podermos considerar a ação comunicativa como *medium* através do qual o mundo da vida se reproduz em seu todo. No entanto, também desse ponto de vista só são possíveis enunciados pragmático-formais referentes às estruturas do mundo da vida em geral, mas não os referentes a determinados mundos da vida em sua manifestação histórica concreta. Sem dúvida, os participantes da interação já não aparecem mais como os autores que dominam as situações com a ajuda de ações imputáveis, mas como os *produtos* das tradições em que se encontram, dos grupos solidários aos quais pertencem e dos processos de socialização em que se desenvolvem. É que o mundo da vida se reproduz à medida que se cumprem estas três funções que ultrapassam a perspectiva do ator: o prosseguimento das tradições culturais, a integração de grupos por

meio de normas e valores e a socialização das gerações que se sucedem. Assim, o que salta à vista são, *em geral*, as propriedades dos mundos da vida comunicativamente estruturados.

Quem quiser presentificar a totalidade individual de uma biografia singular ou de uma forma de vida particular deve regressar à perspectiva dos implicados, abandonar a intenção da reconstrução racional e proceder de uma maneira simplesmente histórica. Em todo caso, os meios narrativos podem ser estilizados em uma autocrítica conduzida de forma dialógica, para a qual a conversação analítica entre médico e paciente oferece um modelo apropriado. Essa autocrítica, que aspira a uma superação da pseudonatureza, isto é, dos pseudo-*a priori* das barreiras da percepção e das pressões para agir motivadas de maneira inconsciente, refere-se à totalidade de um curso de vida ou de uma forma de vida presentificado por narrativas. A dissolução analítica de hipostasiações, da aparência objetiva autoproduzida é tributária de uma experiência reflexiva. A sua força libertadora dirige-se contra ilusões *isoladas*: ela não pode, por exemplo, tornar transparente o *todo* de um curso de vida individual ou de uma forma de vida coletiva.

As duas heranças da auto-reflexão que extrapolam os limites da filosofia da consciência têm metas e alcances distintos. A *reconstrução racional* inscreve-se no programa do tornar consciente, mas se dirige ao sistema anônimo de regras e não se refere a totalidades. Em contrapartida, a *autocrítica implementada metodicamente* refere-se a totalidades, mas com a consciência de que jamais poderá esclarecer o implícito, o pré-predicativo, o não-atual do pano de fundo próprio ao mundo da vida⁴. Como bem se mostra no exem-

4. Cf. HABERMAS, J., 1973, pp. 411 ss.; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft (Libido e sociedade)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 8 ss.

plo de uma psicanálise interpretada segundo a teoria da comunicação⁵, ambos os procedimentos, a reconstrução e a autocrítica, podem combinar-se no quadro de uma única e mesma teoria. Esses dois aspectos da autotematização do sujeito cognoscente tampouco são incompatíveis; nesse sentido, as teorias híbridas que dissolvem violentamente as contradições também são supérfluas.

Algo análogo vale para a terceira duplicação do sujeito como um ator originariamente criativo e, contudo, alienado de sua origem. Se o conceito de mundo da vida, desenvolvido no âmbito da pragmática formal, deve tornar-se frutífero para os fins da teoria social, tem de ser transformado em um conceito empiricamente aplicável e integrado, com o conceito de sistema auto-regulado, a um conceito de sociedade constituído em dois níveis. Além disso, é necessária uma separação cuidadosa entre problemas da lógica e da dinâmica evolutivas, para que no plano metódico a evolução social e a história possam ser discriminadas e referidas uma à outra. Por fim, a teoria social precisa permanecer consciente de seu próprio contexto de surgimento e de sua posição no contexto de nosso presente; também os fortes conceitos universalistas têm um núcleo temporal⁶. Mas se, com base nessas operações, consegue-se pilotar por entre a Cila do absolutismo e a Carídis do relativismo⁷, já não se coloca mais a alternativa entre a concepção da história universal como um processo da autoprodução (seja o do espírito ou da espécie) por um lado e, por outro, a concepção de um desti-

5. HABERMAS, J. "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" (A pretensão de universalidade da hermenêutica). In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften (Para a lógica das ciências sociais)*. Frankfurt am Main, 1982, pp. 331 ss.

6. Cf. HABERMAS, J., 1981, vol. II, pp. 589 ss.

7. BERNSTEIN, R. J. *Beyond Objectivism and Relativism (Além do objetivismo e do relativismo)*. Philadelphia, 1983.

no imemorial que, por meio da negatividade da privação e do carecimento, torna sensível o poder da origem perdida.

Não posso aqui adentrar nessas relações complexas. Quis apenas insinuar como uma mudança de paradigma pode tornar sem objeto aqueles dilemas aos quais Foucault recorre para explicar a dinâmica fatal de uma subjetividade aferrada ao saber e recaída em pseudociências. A mudança de paradigma da razão centrada no sujeito pela razão comunicativa também pode encorajar a retomar mais uma vez aquele contradiscurso imanente à modernidade desde o princípio. Uma vez que a crítica radical de Nietzsche à razão não pode ser cumprida consistentemente nem na linha da crítica da metafísica nem na linha da teoria do poder, somos remetidos a uma *outra* via para sair da filosofia do sujeito. Desse modo, talvez as razões para a autocrítica de uma modernidade em conflito consigo mesma possam ser levadas em conta sob outras premissas, de modo que possamos fazer justiça aos motivos, virulentos desde Nietzsche, de uma despedida apressada da modernidade. É preciso tornar claro que na razão comunicativa não ressurgem o purismo da razão pura.

II

Durante a última década, a crítica radical da razão por pouco não virou moda. Tanto no tema como na implementação, é exemplar uma investigação de Hartmut e Gernot Böhme que, mediante uma análise da obra e da biografia de Kant, retoma o tema foucaultiano da origem da forma moderna do saber. No estilo de uma historiografia da ciência ampliada com a história da cultura e da sociedade, os autores examinam o que se sucedeu, por assim dizer, às costas da crítica da razão pura e da razão prática. Eles procuram os

motivos reais da crítica da razão na controvérsia com o visionário Swedenborg, em quem Kant encontraria seu irmão gêmeo noturno, o repudiado reverso de si mesmo. Os autores perseguem esses motivos até chegar à vida pessoal, à conduta de certa forma abstrata – alheia a todo sexual, corporal e fantástico – de uma existência erudita hipocondríaca, extravagante e imóvel. Eles mostram os “custos da razão” em termos psico-históricos. Empreendem essa relação custo-benefício desembaraçadamente com argumentos psicanalíticos, justificando-os com datas históricas, sem poder, no entanto, indicar o lugar onde tais argumentos e datas poderiam reivindicar algum peso – se é que a tese de que se trata deva ser correta.

Kant realizara sua crítica da razão da perspectiva da própria razão, a saber, na forma de uma autolimitação rigorosamente discursiva da razão; se agora lhe devem ser exibidos os custos de produção da gênese dessa razão que se restringe a si mesma e exclui os elementos metafísicos, seria preciso um horizonte da razão que se estendesse para além dessas delimitações de fronteira, no qual pudesse se mover o discurso transcendente que faz esse cálculo. A crítica da razão mais uma vez radicalizada deveria postular uma razão de longo alcance, uma razão *compreensiva*. Mas os irmãos Böhme não querem exorcizar o diabo com a ajuda de Belzebu; pelo contrário, juntamente com Foucault vêem na passagem da razão exclusiva (de cunho kantiano) para uma razão compreensiva a mera “complementação do tipo de poder baseado na exclusão pelo tipo de poder fundado na penetração”⁸. Para serem conseqüentes, sua própria investigação deveria ocupar, no outro da razão, um posto absolu-

8. BÖHME, H. & BÖHME, G. *Das Andere der Vernunft (O outro da razão)*. Frankfurt am Main, 1983, p. 326.

tamente heterogêneo à razão. Mas de que valem conseqüências em um lugar que é *a priori* inacessível ao discurso racional? Nesse texto, os paradoxos continuamente repetidos desde Nietzsche não deixam nenhum vestígio reconhecível de inquietação. A hostilidade metodológica contra a razão pode ligar-se à ingenuidade histórica com que as investigações desse tipo se movem hoje na terra de ninguém, situada entre a argumentação, a narrativa e a ficção⁹. A nova crítica da razão recalca aquele contradiscurso de quase duzentos anos, imanente à própria modernidade, o qual pretendi lembrar com estas lições.

Esse contradiscurso tomou como ponto de partida a filosofia kantiana, enquanto expressão inconsciente da época moderna, e perseguiu a meta de esclarecer o esclarecimento sobre suas próprias limitações. A nova crítica da razão nega a continuidade desse contradiscurso, no qual, contudo, ela se encontra: "Não se trata mais de concluir o projeto da modernidade (Habermas); trata-se de revisá-lo. Assim, não que o esclarecimento tenha ficado inacabado, mas apenas não esclarecido."¹⁰ No entanto, foi a intenção de revisar o esclarecimento com os seus próprios meios que reuniu, desde a primeira hora, os críticos de Kant: Schiller e Schlegel, Fichte e os seminaristas de Tübingen. Continuemos a leitura: "A filosofia de Kant iniciou-se como um empreendimento de delimitação de fronteiras. Mas nada é dito sobre o fato de que traçar limites é um processo dinâmico, que a razão se retirou para um terreno sólido, abandonando precisamente seu outro, e que a delimitação de fronteiras significa excluir o outro." No início de nossas lições vimos como Hegel, juntamente com Schelling e Hölderlin, sentiu como provocações equivalentes

9. Cf. o excuroso ao capítulo VII.

10. BÖHME, H. & BÖHME, G., 1983, p. 11.

a tantas outras as operações de demarcação da filosofia da reflexão, as oposições entre *fê* e saber, entre infinito e finito, a separação entre espírito e natureza, entendimento e sensibilidade, dever e inclinação, e como eles perseguiram os vestígios dessa alienação de uma razão subjetivamente dilatada, desde a natureza interior e exterior até as "positividades" da eticidade destruída do cotidiano político e privado. No fato de que o poder de unificação desaparecera da vida dos homens, Hegel vira surgir justamente a necessidade objetiva da filosofia. Todavia não interpretou as delimitações de fronteira próprias à razão centrada no sujeito como exclusões, mas como cisões, e exigiu da filosofia o acesso a uma totalidade que *compreende em si* a razão subjetiva e seu outro. Contra isso dirige-se a desconfiança dos autores quando prosseguem: "Mas o que é a razão permanecerá vago, enquanto seu outro (em sua insuperabilidade) não for pensado conjuntamente. A razão pode, pois, iludir-se sobre si própria, tomar-se pelo todo (Hegel) ou arrogar-se de abranger o todo."

Foi exatamente essa a objeção que, na época, os jovens hegelianos fizeram valer contra seu mestre. Envidaram contra o espírito absoluto um processo em que o outro da razão, o seu antecessor, devia ser reabilitado em seu direito próprio. Desse processo de dessublimação resultou o conceito de uma *razão situada*, que não determina sua relação com a historicidade do tempo, com a faticidade da natureza exterior, com a subjetividade descentrada da natureza interior e com a materialidade da sociedade, nem pela inclusão nem pela exclusão, mas por uma práxis de imaginar e formar forças essenciais, efetuada sob condições finitas e "não escolhidas por si". A sociedade é representada como uma práxis em que se incorpora a razão. Essa práxis efetua-se na dimensão do tempo histórico; mediatiza a natureza subjetiva dos indivíduos em suas necessidades com uma natureza

objetivada no trabalho, dentro do horizonte de uma natureza cósmica circundante. Essa práxis social é o lugar em que a razão historicamente situada, corporalmente encarnada e confrontada com a natureza exterior faz a mediação concreta com seu outro. O sucesso dessa práxis mediadora depende de sua constituição interna, do grau de cisão e do potencial de reconciliação do contexto de vida socialmente institucionalizado. O que em Schiller e Hegel significa o sistema do egoísmo ou a totalidade ética cindida transforma-se, em Marx, em uma sociedade dividida em classes sociais. Tal como em Schiller e no jovem Hegel, a força de associar, de fundar comunidade, de solidarizar, própria à cooperação e ao convívio não alienados, é decisiva para que a razão incorporada na práxis social se reconcilie com a história e com a natureza. É a própria sociedade cindida que força ao recalamento da morte, ao nivelamento da consciência histórica e à sujeição tanto da natureza interior como exterior.

No contexto da história da razão, a filosofia da práxis do jovem Marx tem o significado de desligar o modelo hegeliano da cisão de um conceito de razão *inclusivo*, que anexa o outro da razão. No entanto, a razão da filosofia da práxis, que se concebe como finita, permanece sujeita – na forma de uma teoria crítica da sociedade – a uma razão *compreensiva*, na medida em que sabe que não poderia conhecer os limites históricos da razão centrada no sujeito – incorporada nas formas burguesas de relação social – sem ultrapassá-los. Quem se atém obstinadamente ao modelo da exclusão precisa fechar-se a essa idéia hegeliana, que, como se constata em Marx, não precisa de modo algum pagar apenas o preço da absolutização do espírito. Partindo de uma perspectiva tão limitada, o defeito hegeliano congênito da teoria pós-hegeliana também tem conseqüências ali “onde a razão é criticada já como instrumental, repressiva e obtusa: em Horkheimer e Adorno. Sua crítica apresenta-se sempre em

nome de uma razão superior, a saber, em nome da razão compreensiva, à qual é concedida a pretensão de totalidade que fora negada à razão real. Não há nenhuma razão compreensiva. Dever-se-ia ter aprendido com Freud, ou também com Nietzsche, que a razão não é sem seu outro e que – do ponto de vista funcional – torna-se necessária mediante esse outro”¹¹.

Com essa afirmação, os irmãos Böhme lembram o ponto onde Nietzsche, recorrendo à herança romântica, opusera ao programa de um esclarecimento em si dialético a crítica totalizante da razão. A dialética do esclarecimento só teria perdido se a razão fosse privada de toda força transcendental e, na ilusão de sua autonomia, permanecesse contudo impotentemente exilada dentro dos limites traçados por Kant ao entendimento e ao Estado do entendimento: “Que o sujeito racional não queira dever a ninguém e a nada além dele mesmo é, ao mesmo tempo, seu ideal e sua ilusão.”¹² Só quando a razão dá a conhecer sua verdadeira essência na figura narcisista de um poder que subjuga tudo ao seu redor como objeto, de um poder identitário, universal só em aparência e empenhado na auto-afirmação e na auto-intensificação particular, o outro da razão pode, por sua vez, ser pensado como uma potência espontânea, fundadora do ser, insubstituível, ao mesmo tempo vital e intransparente, não mais iluminada por qualquer centelha da razão. Só a razão reduzida à faculdade subjetiva do entendimento e à atividade com respeito a fins corresponde à imagem de uma razão *exclusiva* que, quanto mais se eleva triunfal, mais se desenraíza a si mesma, até por fim cair murcha ante a potência de sua origem heterogênea e oculta. A dinâmica da autodestruição

11. *Id.*, p. 18.

12. *Id.*, p. 19.

ção em que deve exprimir-se o segredo da dialética do esclarecimento somente pode funcionar se a razão não produzir nada além daquele poder reluzente, ao qual pretende apresentar propriamente a alternativa da coação não coercitiva do melhor argumento.

Essa estratégia esclarece aliás o drástico nivelamento que uma leitura de Kant inspirada por Nietzsche efetua sobre a arquitetônica kantiana da razão; ela precisa anular a relação da crítica da razão pura e da razão prática com a crítica do juízo, a fim de *reduzir* a primeira a uma teoria da natureza exterior alienada, e a segunda, a uma teoria da dominação sobre a natureza interior¹³.

Enquanto no *modelo da cisão* da razão a práxis social solidária representa o lugar de uma razão historicamente situada, onde convergem os fios da natureza exterior, da natureza interior e da sociedade, no *modelo da exclusão* esse espaço utopicamente aberto é ocupado por uma razão irreconciliável e reduzida ao simples poder. A práxis social serve aqui apenas como o palco sobre o qual o poder disciplinar ensaia encenações sempre novas. Nele, pratica seus abusos uma razão à qual se nega a capacidade de aceder sem coação àquilo que a precede. Em sua pretensa soberania, a ra-

13. Lá onde Schiller e Hegel aspiram à realização da idéia moral da autolegislação na sociedade esteticamente reconciliada ou da totalidade do contexto de vida ético, os irmãos Böhme só podem reconhecer a obra do poder disciplinar na autonomia moral: "Se se deve ilustrar por meio de modelos sociais o processo judicial interior que em nome da lei moral é conduzido com máximas, então é preciso voltar retroceder: ao exame de consciência protestante que transferiu o modelo da inquisição de bruxas para o interior do homem; ou, melhor ainda, avançar: às atuais salas de interrogatório, friamente higiênicas, e aos silenciosos e elegantes arsenais de computadores da polícia científicizada, cujo ideal é aquele do imperativo categórico – a averiguação e o controle sem falhas de tudo que é particular e resistente, mesmo no mais íntimo do homem" (*id.*, 1983, p. 349).

ção reduzida à subjetividade torna-se um juguete das forças da natureza excluída e convertida em objeto tanto interior como exteriormente, forças estas que agem sobre ela sem mediação e de forma mecânica.

O outro da subjetividade que se dilata já não é mais o todo cindido – isto é, aquilo que de início sobressai na violência vingativa das reciprocidades destruídas, na causalidade fatal dos contextos de comunicação desfigurados; e tampouco a natureza alienada, tanto interior como exterior, que sobressai pela dor da totalidade deformada da vida social. No modelo da exclusão, essa estrutura complexa de uma razão subjetiva socialmente partida e, com isso, arrancada da natureza, é peculiarmente desdiferenciada: "O outro da razão é a natureza, o corpo humano, a fantasia, o desejo, os sentimentos; ou melhor: é tudo isso na medida em que a razão não pôde se lhe apropriar."¹⁴ Agora são imediatamente as forças vitais de uma natureza subjetiva partida e oprimida; são os fenômenos do sonho, da fantasia, da loucura, da excitação orgiástica e do êxtase, redescobertos no romantismo; são as experiências estéticas, centradas no corpo, próprias a uma subjetividade descentrada que desempenham a função de lugar-tenente do outro da razão. Sem dúvida, o primeiro romantismo ainda quis fazer da arte, sob a forma de uma nova mitologia, uma instituição pública no âmago da vida social, quis elevar a excitação irradiada pela arte a equivalente do poder unificador da religião. Apenas Nietzsche transpôs esse potencial de excitação para além da sociedade moderna e da história em geral. A origem moderna das experiências estéticas agudizadas pelas vanguardas torna-se oculta.

O potencial de excitação estilizado e convertido no outro da razão torna-se, ao mesmo tempo, esotérico e pseudô-

14. *Id.*, p. 13.

nimo, apresentando-se sob outros nomes: o ser, o heterogêneo, o poder. A natureza cósmica da metafísica e o deus dos filósofos confundem-se na reminiscência evocativa, na lembrança emotiva do sujeito metafísico e religiosamente isolado. A ordem da qual este se emancipou, ou seja, a natureza interior e exterior em sua forma não alienada, apresenta-se somente no pretérito; em Heidegger, como origem arcaica da metafísica; em Foucault, como ponto de transformação na arqueologia das ciências humanas – ou ainda em uma acepção um pouco mais na moda, assim: “Separada do corpo, de cujas potências libidinosas imagens de felicidade poderiam ser tiradas; separada de uma natureza maternal que continha a imagem arcaica da totalidade simbiótica e da proteção nutritiva; separada do feminino, a fusão com o qual pertencia às proto-imagens da felicidade – a filosofia da razão privada de imagens somente produziu a consciência grandiosa de uma superioridade de princípio do inteligível sobre a natureza, sobre a vileza do corpo e da mulher ... A filosofia atribuiu à razão uma onipotência, uma infinitude e uma perfeição que se cumpriria no futuro, diante dos quais *a perdida relação filial com a natureza* não apareceu.”¹⁵

Em todo caso, essas lembranças da origem do sujeito moderno servem como ponto de partida para responder àquela questão à qual os mais conseqüentes entre os sucessores de Nietzsche não quiseram esquivar-se. Enquanto o outro da razão, ou seja lá o nome que se dá a esse outro, for nutrido por um discurso narrativo, enquanto esse outro heterogêneo ao pensamento discursivo continuar surgindo, sem maiores precauções, como um nome nas exposições da história da filosofia e da ciência, o ar inocente não pode com-

15. *Id.*, p. 23.

pensar o rebaixamento do nível da crítica da razão inaugurado por Kant. Em Heidegger e Foucault, a natureza subjetiva não é mais o lugar-tenente desse outro, já que esta não pode mais ser declarada como o outro da razão tão logo se submeta em geral, como o inconsciente individual ou coletivo nos conceitos de Freud ou C. G. Jung, de Lacan ou Lévi-Strauss, a um discurso científico *qualquer*. Heidegger e Foucault querem pôr em andamento, seja na forma da recordação ou da genealogia, um *discurso especial*, que pretende se suceder *fora* do horizonte da razão, sem ser, no entanto, absolutamente irracional. Mas, com isso, o paradoxo é simplesmente deslocado.

A razão deve se deixar criticar em suas figuras históricas a partir da perspectiva do outro excluído por ela; mas, então, torna-se indispensável um ato último de auto-reflexão que se suplante a si mesmo, mais exatamente, um ato de razão em que o lugar do genitivo subjetivo deveria ser ocupado pelo outro da razão. A subjetividade como auto-relação do sujeito cognoscente e agente apresenta-se na relação binária da auto-reflexão. A figura é mantida, e, no entanto, a subjetividade só pode aparecer na posição do objeto. Heidegger e Foucault elaboram esse paradoxo de maneira estruturalmente análoga, *produzindo* o heterogêneo à razão pela via de um auto-exílio da razão, de uma expulsão da razão de seu próprio território. Essa operação se compreende como inversão desmascaradora daquele endeusamento de si que a subjetividade exerce e, ao mesmo tempo, oculta ante si mesma. Contudo, ela se imputa atributos que toma emprestado aos conceitos destruídos da ordem religiosa e metafísica. Inversamente, o outro procurado, que é heterogêneo à razão e que, no entanto, permanece referido a ela como seu heterogêneo, resulta de uma finitização radical daquele absoluto falsamente substituído pela subjetividade. Como vimos, Heidegger elege o tempo como *dimensão* da finitização, con-

cebendo o outro da razão como poder originário anônimo e temporalmente fluidificado; Foucault elege a dimensão da centralização espacial na experiência do próprio corpo, concebendo o outro da razão como fonte anônima do alastramento das relações de poder nas interações ligadas ao corpo.

Vimos que essa elaboração do paradoxo de modo algum significa a sua solução; o paradoxo retrai-se no *status* especial dos discursos extraordinários. Tal como a recordação pertence ao Ser mistificado, assim também a genealogia pertence ao poder. A recordação deve abrir um acesso privilegiado à verdade soterrada pela metafísica, e a genealogia deve substituir as ciências humanas, ao que parece, deterioradas. Enquanto Heidegger guarda silêncio sobre a índole de seu privilégio, de modo que não se sabe ao certo com base em que critérios poder-se-ia julgar em geral o gênero de sua última filosofia, Foucault exerceu até o fim seus trabalhos sem pretensões, com a consciência de não poder evitar as aporias metodológicas.

III

A metáfora espacial da razão inclusiva e exclusiva revela que a crítica pretensamente radical da razão ainda permanece presa aos pressupostos da filosofia do sujeito, da qual, no entanto, queria se desvencilhar. Somente uma razão à qual atribuíssemos um poder-chave poderia incluir ou excluir. Por isso o dentro e o fora vinculam-se à dominação e à sujeição – e a superação da razão detentora do poder ao arrombamento das portas da prisão e à solução do problema em uma liberdade indeterminada. O poder da razão é a força que mantém a prisão e a solução do problema em uma liberdade indeterminada.

contrapoder, à violência do poder. Dos conceitos da razão centrada no sujeito e da ilustração marcante de sua topografia não poderá se livrar aquele que quer abandonar, junto com o paradigma da filosofia da consciência, todos os paradigmas em geral e refugiar-se na clareira da pós-modernidade.

Desde o primeiro romantismo, recorreu-se repetidas vezes às experiências-limites, tanto místicas quanto estéticas, com vista à transgressão exaltante do sujeito. O místico é ofuscado pela luz do absoluto e cerra os olhos; aquele que é esteticamente arrebatado se abandona no efeito entorpecente e vertiginoso do choque. Tanto ali como aqui a fonte da comoção escapa a toda determinação. Na ausência de determinação delinea-se somente a silhueta do paradigma combatido – o contorno do desconstruído. Nessa constelação, que vai de Nietzsche a Heidegger e Foucault, surge uma disposição de despertar privada de objeto, em cuja esteira formam-se subculturas que, por meio de ações culturais sem objetos de culto, ao mesmo tempo aplacam e mantêm viva sua inquietação em face de verdades futuras anunciadas indeterminadamente. O jogo grotesco com o êxtase de tom religioso e estético encontra seu público principalmente no círculo dos intelectuais dispostos a oferecer o *sacrificium intellectus* sobre o altar de suas necessidades de orientação.

Porém, também dessa vez um paradigma perde sua força somente quando é negado por um *outro* de modo *determinado*, isto é, quando é invalidado de modo *judicioso*; ele sempre resistirá à mera evocação da extinção do sujeito. O trabalho de desconstrução, por mais furioso que seja, possui consequências identificáveis somente quando o paradigma é substituído por um outro – pelo do *conhecimento de si*, da auto-relação de um sujeito que co-determina a sua existência. O conhecimento de si é substituído por um outro – pelo do *conhecimento do outro*, da relação intersubjetiva em que o sujeito se reconhece. O conhecimento de si é substituído por um outro – pelo do *conhecimento do outro*, da relação intersubjetiva em que o sujeito se reconhece. O conhecimento de si é substituído por um outro – pelo do *conhecimento do outro*, da relação intersubjetiva em que o sujeito se reconhece.

mento controlador da razão centrada no sujeito apresenta-se sob uma forma *determinada* – a saber, como uma crítica ao “logocentrismo” ocidental, que não diagnostica uma demasia, mas uma insuficiência de razão. Em vez de ultrapassar a modernidade, ela retoma o contradiscurso inerente à modernidade, retirando-o da linha de combate sem saída entre Hegel e Nietzsche. Essa crítica renuncia à originalidade efusiva de um recuo às origens arcaicas; desencadeia a força subversiva do próprio pensamento moderno contra o paradigma da filosofia da consciência, estabelecido de Descartes a Kant.

Seguindo Nietzsche, a crítica ao privilégio ocidental do logos procede de maneira destrutiva. Mostra que o sujeito, ligado ao corpo, falante e agente, não é senhor em sua própria casa; no entanto conclui daí que o sujeito que se põe a si mesmo no conhecimento depende, na verdade, de um acontecer prévio, anônimo e supra-subjetivo – seja este o destino do Ser, o acaso da formação de estrutura ou o poder de produção que possui uma formação discursiva. O logos do sujeito autocrático manifesta-se desse modo como o infortúnio de uma especialização deficiente, tão rica de consequências quanto equivocada. A esperança despertada por tais análises pós-nietzschianas possui sempre o mesmo caráter de indeterminidade plena de expectativas. Quando um dia a fortaleza da razão centrada no sujeito for demolida, também desabarará o logos, que sustentou por muito tempo a interioridade protegida pelo poder, oca por dentro e agressiva por fora. O logos terá, então, de render-se ao seu outro, seja este qual for.

Uma outra crítica ao privilégio ocidental do logos, menos dramática, mas verificável passo a passo, parte das abstrações do próprio logos isento de linguagem e sem corpo. Concebe o ente

logocentrismo do pensamento ocidental, agravado na filosofia da consciência, como uma *redução e distorção* sistemáticas de um potencial atuante desde sempre na práxis comunicativa cotidiana, mas explorado de modo seletivo. Enquanto a autocompreensão ocidental definir o homem, em sua relação com o mundo, como caracterizado pelo monopólio de confrontar o ente, de conhecer e manipular objetos, de produzir enunciados verdadeiros e de realizar intenções, a razão permanecerá restrita a apenas uma das suas dimensões, seja no plano da ontologia, da teoria do conhecimento ou da análise da linguagem. A relação do homem com o mundo é reduzida cognitivamente, isto é, ontologicamente, ao mundo dos entes em seu todo (como totalidade dos objetos representáveis e dos estados de coisas existentes); no plano epistemológico, à faculdade de conhecer estados de coisas existentes ou provocá-los conforme a racionalidade com respeito a fins; no plano semântico, ao discurso que constata fatos, no qual são empregadas proposições assertóricas – e não é admitida nenhuma outra pretensão de validade além da verdade proposicional, disponível no *foro interno*.

Na filosofia da linguagem – de Platão a Popper – esse logocentrismo restringiu-se à afirmação de que somente a função lingüística de expor estado de coisas é um monopólio do homem. Enquanto os homens partilham com os animais a chamada função apelativa e expressiva (Bühler), só a função representativa seria constitutiva para a razão¹⁶. Por outro lado, as evidências da etologia mais recente, em particular os experimentos com a aquisição da linguagem pelos chimpanzês, induzida artificialmente, ensinam que não é o

16. APPEL, K. O. *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die Theorie der Sprechaktttheorie (O privilégio do logos na teoria dos atos de fala)*. Manuscrito.

emprego de proposições *per se*, mas antes o *uso comunicativo* de uma linguagem estruturada em proposições que é peculiar a nossa forma de vida sociocultural e constitui o estágio da reprodução genuinamente social da vida. Do ponto de vista da filosofia da linguagem, a co-originalidade e a equivalência das três funções fundamentais da linguagem aparecem tão logo abandonemos o nível analítico do juízo ou das proposições e ampliemos a análise aos atos de fala, mais precisamente, ao emprego comunicativo das proposições. Os atos de fala elementares apresentam uma estrutura na qual se combinam três componentes: o elemento proposicional para expor (ou mencionar) estado de coisas, o elemento ilocucionário para contrair relações interpessoais e, finalmente, os componentes lingüísticos que expressam as intenções dos falantes. A clarificação, em termos de teoria dos atos de fala, das complexas funções lingüísticas de exposição, estabelecimento de relações interpessoais e de expressão das próprias vivências particulares, tem conseqüências de longo alcance (a) para o teoria do significado, (b) para os pressupostos ontológicos da teoria da comunicação e (c) para o próprio conceito de racionalidade. Quero limitar-me a assinalar aqui essas conseqüências apenas na medida em que (d) são imediatamente relevantes para uma *nova orientação* da crítica da razão instrumental.

a) A semântica da verdade, tal como foi desenvolvida de Frege a Dummett e Davidson, parte – assim como a teoria do significado de Husserl – da hipótese logocêntrica segundo a qual a referência à verdade da proposição assertórica (e a referência indireta à verdade da proposição intencional que remete à realização de intenções) constitui, de modo geral, o ponto de partida apropriado para explicar a operação lingüística de entendimento. Desse modo, essa teoria chega ao princípio de que entendemos uma proposição quando conhecemos as condições sob as quais é verdadeira. (De modo

análogo, para a compreensão das proposições intencionais e das imperativas, ela exige o conhecimento das “condições de êxito”.¹⁷) A teoria do significado ampliada no âmbito da pragmática supera essa fixação na função representativa da linguagem. Como a semântica da verdade, afirma uma relação interna entre sentido e validade, mas não reduz esta última à validade de verdade. Em correspondência às três funções fundamentais da linguagem, cada ato de fala elementar pode, em seu todo, ser contestado sob três diferentes aspectos de validade. O ouvinte pode negar *in toto* a manifestação de um falante, ao contestar quer a *verdade* do enunciado nela afirmado (ou das pressuposições de existência do conteúdo de seu enunciado), quer a *justeza* do ato de fala em relação ao contexto normativo da manifestação (ou a legitimidade do próprio contexto pressuposto), quer a *veracidade* da intenção manifesta do falante (isto é, a adequação entre o que deseja dizer e o que diz). Por conseguinte, a relação interna entre sentido e validade é pertinente para *todo o espectro* de significados lingüísticos, e não apenas para o significado de expressões que podem ser integradas em proposições assertóricas. Não apenas para os atos de fala constataativos, mas para quaisquer outros é válido o princípio de que entendemos o seu significado ao conhecermos as condições sob as quais eles podem ser aceitos como válidos.

b) Porém, se não apenas os atos de fala constataativos, mas também os regulativos e expressivos podem ser associados às pretensões de validade e ser aceitos como válidos ou rejeitados como inválidos, a conceitualidade ontológica fundamental da filosofia da consciência (a qual, excetuando-se Austin, continuou determinante inclusive para a filo-

17. TUGENDHAT, E. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Introdução à filosofia analítica da linguagem). Frankfurt am Main, 1976.

sófia analítica) revela-se demasiado estreita. O “mundo” ao qual o sujeito podia se referir com suas representações ou proposições fora até então concebido como a totalidade de objetos ou estado de coisas existentes. O mundo objetivo é considerado como o correlato de todas as proposições asser-tóricas verdadeiras. Mas se a justiça normativa e a veracidade subjetiva são agora introduzidas como pretensões de validade análogas à verdade, então é necessário postular-se “mundos” análogos ao dos fatos para as relações interpessoais reguladas de modo legítimo e para as vivências subjetivas imputáveis – um “mundo” não apenas para o “objetivo”, com que deparamos na atitude de terceira pessoa, mas também um mundo para o “normativo”, a que nos sentimos obrigados na atitude de destinatários, assim como um mundo para o “subjetivo”, que desvelamos ou ocultamos perante um público na atitude da primeira pessoa. Com cada ato de fala, o falante refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, em um mundo social comum e em seu mundo subjetivo. Todavia, a herança logocêntrica se faz notar ainda na dificuldade terminológica de se ampliar dessa maneira o conceito ontológico de mundo.

Carece de uma ampliação análoga o conceito fenomenológico, elaborado particularmente por Heidegger, de contexto remissivo do mundo da vida, que constitui, às costas dos participantes da interação, o contexto inquestionado do processo de compreensão. Os participantes extraem desse mundo da vida não apenas padrões consentidos de interpretação (o saber de fundo do qual se nutrem os conteúdos proposicionais), mas também padrões de relações normativamente confiáveis (as solidariedades tacitamente pressupostas sobre as quais se apóiam os atos ilocucionários) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do falante).

c) Por “racionalidade” entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência obrigarem a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo no mundo objetivo, a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justiça normativa, veracidade subjetiva e adequação estética¹⁸.

Portanto, o que é possível demonstrar na interdependência das diferentes formas de argumentação, ou seja, com os meios de uma lógica pragmática da argumentação, é um conceito procedural de racionalidade que, ao incluir a dimensão prático-moral assim como a estético-expressiva, é mais rico que o da racionalidade com respeito a fins, moldada

18. A. Wellmer mostrou que a adequação de uma obra de arte, a chamada verdade estética, de modo algum pode ser atribuída sem mais à autenticidade ou à veracidade. Cf. *id.*, “Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität” (Verdade, aparência, reconciliação: Adorno e a salvação estética da modernidade). In: FRIEDEBURG, L. v. & HABERMAS, J. (orgs.). *Adorno-Konferenz (Conferência-Adorno)*. Frankfurt am Main, 1983, pp. 138 ss.

para a dimensão cognitivo-instrumental. Esse conceito é a explicitação do potencial da razão ancorado na base de validade do discurso. Essa racionalidade comunicativa lembra as mais antigas representações do logos, na medida em que comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. A razão comunicativa manifesta-se em uma compreensão descentrada do mundo.

d) Dessa perspectiva, o controle cognitivo-instrumental sobre uma natureza (e sociedade) objetivada assim como a autonomia (no sentido da auto-afirmação racional com respeito a fins) dilatada de maneira narcisista são momentos *derivados*, que se tornaram independentes quanto às estruturas comunicativas do mundo da vida, isto é, quanto à intersubjetividade das relações de entendimento e das relações de reconhecimento recíproco. A razão centrada no sujeito é *produto de uma separação e usurpação*, ou seja, de um processo social em cujo curso um momento subordinado ocupou o lugar do todo, sem possuir a força para assimilar a estrutura do todo. Horkheimer e Adorno descreveram o processo da subjetividade que sobrecarrega e reifica a si mesma, de modo análogo a Foucault, como um processo da história universal. Porém ambas as partes desconhecem a ironia mais profunda desse processo, que consiste em que o potencial comunicativo da razão, contido nas formas dos mundos da vida modernos, tinha de ser primeiramente liberado, para que os imperativos desencadeados dos subsistemas econômicos e administrativos reagissem sobre a vulnerável práxis cotidiana, podendo desse modo proporcionar à dimensão cognitivo-instrumental o domínio sobre os momentos oprimidos da razão prática. No curso da modernização capita-

lista, o potencial comunicativo da razão é *simultaneamente desdobrado e deformado*.

A simultaneidade e a interdependência paradoxais de ambos os processos só podem ser apreendidas quando for superada a falsa alternativa levantada por Max Weber com a oposição entre racionalidade substancial e formal. Em sua base encontra-se a suposição de que o desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo priva a racionalidade, juntamente com os conteúdos tradicionais, de todas as conotações de conteúdo, tirando-lhe com isso também toda força para poder exercer, para além da organização racional dos meios com respeito a fins, uma influência formadora de estruturas sobre o mundo da vida. Em contraposição a isso, gostaria de insistir em que a razão comunicativa – apesar do seu caráter puramente procedural, desobrigado de todas as hipotecas religiosas e metafísicas – está imediatamente entrelaçada no processo social da vida porque os atos de entendimento recíproco assumem o papel de um mecanismo de coordenação da ação. O tecido das ações comunicativas nutre-se dos recursos do mundo da vida e, ao mesmo tempo, constitui o *medium* pelo qual as formas concretas de vida se reproduzem.

Em razão disso, a teoria da ação comunicativa pode reconstruir (independentemente das premissas da filosofia da consciência) o conceito hegeliano de contexto ético da vida. Ela desencanta a causalidade abissal de um destino que, por sua *imanência inflexível*, se distingue do destino do Ser. Diferentemente do “imemorial” do acontecer do Ser ou do poder, a dinâmica pseudonatural de contextos de vida comunicativos lesados mantém algo do caráter de um destino *auto-imputável* – ainda que só se possa falar de “culpa” em um sentido intersubjetivo, isto é, no sentido de produto involuntário de um entrecho em que os que agem de forma comunicativa, independentemente de sua imputabilidade

individual, têm de atribuir a uma responsabilidade coletiva. Não é por acaso que os suicídios provoquem naqueles que estão próximos uma espécie de consternação que, por um instante, deixa pressentir até nos mais impassíveis algo da *comunidade inevitável* de um tal destino.

IV

Na teoria da ação comunicativa o processo circular que entrelaça o mundo da vida e a práxis comunicativa do cotidiano ocupa o lugar de mediação que Marx e o marxismo ocidental reservaram à práxis social. Nesta práxis social, a razão historicamente situada, corporalmente encarnada e confrontada com a natureza deveria mediatizar-se com o seu outro. Se agora a ação comunicativa deve assumir as mesmas funções de mediação, a teoria da ação comunicativa atrai sobre si a suspeita de apresentar apenas uma *outra variante* da filosofia da práxis. De fato, ambas devem resolver a mesma tarefa: conceber a práxis racional como uma razão concretizada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem.

Perseguimos a maneira pela qual a filosofia da práxis substituiu a consciência de si pelo trabalho, enredando-se então nas correntes do paradigma da produção. A filosofia da práxis *renovada* no âmbito da fenomenologia e da antropologia, à qual estão à disposição os meios da análise husserliana do mundo da vida, aprendeu algo da crítica ao produtivismo marxista. Ao relativizar o valor específico do trabalho, adere às tentativas aporéticas de acomodar em *outras* relações sujeito-objeto a exteriorização do espírito subjetivo, a temporalização, a socialização e a corporificação de uma razão situada. Ao servir-se dos meios conceituais antropológicos e fenomenológicos, a filosofia da práxis renuncia à originalidade exatamente ali onde não se pode permitir

fazê-lo: na determinação da práxis como um processo de mediação racionalmente estruturado. Ela se submete novamente aos conceitos dicotomizantes da filosofia do sujeito: a *história* é projetada e feita por sujeitos, que se encontram por sua vez no processo histórico como lançados e feitos (Sartre); a *sociedade* aparece como uma rede objetiva de relações, que, como ordem normativa, ou cobre a cabeça dos sujeitos nela englobados em uma pré-compreensão transcendental (A. Schütz), ou, como ordens instrumentais, é produzida pelos próprios sujeitos na luta das objetivações recíprocas (Kojève); ou o sujeito encontra-se centrado no seu *corpo* (Merleau-Ponty) ou, enquanto corpo, comporta-se de forma excêntrica, em relação a este corpo, como se se tratasse de um objeto (Plessner). O pensamento ligado à filosofia do sujeito não pode conciliar essas dicotomias, mas, tal como Foucault diagnosticara com acuidade, apenas oscila desamparado de um pólo ao outro.

Nem mesmo a virada lingüística da filosofia da práxis conduz a uma mudança de paradigma. Os sujeitos falantes ou são senhores, ou são pastores do seu sistema lingüístico. Ou servem-se da linguagem de maneira criativa para que seu mundo se lhes abra de modo inovador, ou movem-se desde sempre dentro de um horizonte – que se transforma às suas costas – da abertura de mundo preparada para eles pela própria linguagem – a linguagem como *medium* de uma práxis criadora (Castoriadis) ou como evento diferencial (Heidegger, Derrida).

Com sua teoria da instituição imaginária e graças à abordagem da filosofia da linguagem, Castoriadis pode prosseguir a filosofia da práxis de maneira ousada. A fim de restituir ao conceito de práxis social sua força revolucionária e um conteúdo normativo, já não concebe mais a ação de modo expressivista, mas de maneira poético-demiúrgica – como criação, privada de origem, de formas absolutamente

novas e singulares, na qual cada uma delas abre um horizonte incomparável de sentido. A garantia do conteúdo racional da modernidade – da consciência de si, da auto-realização autêntica e da autodeterminação em solidariedade – é representada como uma força imaginária criadora de linguagem. No entanto, esta se aproxima perigosamente do Ser que opera sem fundamento. Por fim, entre a “instituição” voluntarista e a “destinação” fatalista resta apenas uma diferença retórica.

Segundo Castoriadis, a sociedade divide-se, tal como a subjetividade transcendental, em produtor e produto, instituinte e instituído, permitindo à corrente do imaginário instituidor de sentido desembocar nas mutáveis imagens lingüísticas do mundo. Essa criação ontológica de totalidades de sentido absolutamente novas, sempre distintas e singulares, acontece como um destino do Ser; não se pode ver como esse *pôr em obra demiúrgico* das verdades históricas poderia converter-se no *projeto revolucionário* da práxis de indivíduos autônomos que agem de modo consciente e que se realizam a si mesmos. Por fim, autonomia e heteronomia devem ser medidas segundo a autenticidade da autotransparência de uma sociedade que não encobre sua origem imaginária sob projeções extra-sociais e que se sabe explicitamente como sociedade auto-instituinte. Contudo – quem é o sujeito desse saber? Castoriadis não conhece outro fundamento para o revolucionamento da sociedade reificada que a decisão existencialista: “porque nós o queremos”; mas, então, é necessário interrogá-lo mais uma vez: quem pode ser esse “nós” da vontade radical, se mesmo os indivíduos socializados são simplesmente “instituídos” pelo imaginário social. Castoriadis termina como Simmel começou: na filosofia da vida¹⁹.

19. Cf. o excuro sobre Castoriadis.

Essa conseqüência resulta do conceito de linguagem que Castoriadis toma de empréstimo tanto da hermenêutica quanto do estruturalismo. Tal como Heidegger, Derrida e Foucault, e cada um a seu modo, também Castoriadis parte do princípio de que, entre a linguagem e as coisas das quais se fala, entre a compreensão constituinte do mundo e o intramundano constituído, existe uma diferença ontológica. Essa diferença significa que a linguagem abre o horizonte de sentido, no interior do qual os sujeitos cognoscentes e agentes interpretam estados de coisas, isto é, deparam com coisas e homens e, nesse relacionamento, realizam experiências. A função lingüística de abrir o mundo é pensada em analogia com as operações de produção da consciência transcendental, abstraindo-se contudo do seu caráter meramente formal e supratemporal. A imagem lingüística do mundo é um *a priori* concreto e histórico; estabelece, de modo irretroativo, perspectivas de interpretação variáveis e relativas ao conteúdo. A compreensão constitutiva do mundo transforma-se, em particular, independentemente daquilo que os sujeitos experienciam no mundo por meio das condições interpretadas à luz dessa pré-compreensão, daquilo que podem *aprender* do seu relacionamento prático com o intramundano. Pouco importa se essa mudança meta-histórica das imagens lingüísticas do mundo seja pensada como Ser, *différance*, poder ou imaginação, e seja dotada de conotações da experiência mística de salvação, do horror estético, do sofrimento das criaturas ou do arrebatamento criativo; todos esses conceitos têm em comum o *desacoplamento* entre a produtividade da linguagem, formadora do horizonte, e *as conseqüências de uma práxis intramundana*, totalmente prejulgada pelo sistema lingüístico. Fica excluída qualquer interação entre a linguagem que abre o mundo e os processos de aprendizado no mundo.

Nesse aspecto, a filosofia da práxis se distinguirá nitidamente de todas as variantes do historicismo lingüístico.

Com efeito, ela concebe a produção social como um processo de autoprodução da espécie e a transformação da natureza exterior, operada pelo trabalho, como um impulso à transformação da própria natureza dos indivíduos pela aprendizagem. O mundo das idéias, sob cuja luz os produtores socializados interpretam em cada momento a natureza historicamente formada e encontrada, altera-se, por sua vez, dependendo dos processos de aprendizado ligados à atividade transformadora. A *práxis intramundana* não deve de modo algum esses *efeitos formadores de mundo* a uma dependência mecânica da superestrutura em relação à base, mas a dois fatos muito simples: o mundo das idéias torna possíveis determinadas interpretações de uma natureza elaborada cooperativamente; mas ele, por sua vez, é afetado pelos processos de aprendizado que o trabalho social põe em marcha. Contrariamente ao historicismo lingüístico, que hipostasias a capacidade da linguagem de abrir o mundo, o materialismo histórico – assim como farão mais tarde o pragmatismo e o estruturalismo genético – leva em consideração, por um lado, a relação dialética entre as estruturas das imagens do mundo que possibilitam a *práxis intramundana* por meio de uma compreensão prévia de sentido, e, por outro, os processos de aprendizado que se sedimentam na transformação das estruturas da imagem do mundo.

Essa ação recíproca baseia-se em uma relação interna entre sentido e validade que, sem dúvida, não suprime a diferença entre ambos. O sentido não deve consumir a validade. Heidegger identificou, em uma espécie de curto-circuito conceitual, a abertura dos horizontes de sentido com a verdade das manifestações plenas de sentido; porém apenas as *condições* de validade das manifestações são as que se alteram com o horizonte de significado – a nova compreensão de sentido tem de ser *comprovada* na experiência e no rela-

cionamento com aquilo que pode se passar no interior do seu horizonte. Todavia, a filosofia da *práxis* não pode usufruir da superioridade que possui nesse aspecto, já que, como vimos, com o paradigma da produção apaga do espectro de validade da razão todas as dimensões, salvo aquelas da validade da verdade e da efetividade. Por conseguinte, aquilo que é aprendido na *práxis intramundana* só pode acumular-se no desdobramento das forças produtivas. Com essa estratégia conceitual produtivista, o conteúdo normativo da modernidade não pode mais ser recuperado; quando muito, reivindicado tacitamente a fim de isolar a racionalidade com respeito a fins, coagulada em totalidade, no exercício de uma dialética negativa denunciadora.

Essa consequência problemática também pode ter levado Castoriadis a confiar o conteúdo racional do socialismo, isto é, de uma forma de vida que possibilite a autonomia e a auto-realização em solidariedade, a um demiurgo criador de sentido, que se situa além da diferença entre sentido e validade e não se atende mais à comprovação profana de suas criações. Uma perspectiva totalmente diferente é a que resulta quando deslocamos o conceito de *práxis* do trabalho para a ação comunicativa. Reconhecemos, então, em toda a amplitude do espectro de validade, as interdependências entre os sistemas lingüísticos que abrem o mundo e os processos de aprendizado intramundanos; os processos de aprendizado não são mais canalizados apenas por processos de trabalho social, no fim das contas, pela relação cognitivo-instrumental com uma natureza objetivada. Tão logo abandonamos o paradigma da produção, podemos afirmar uma relação interna entre sentido e validade para toda riqueza do reservatório de significados – e não mais apenas para o segmento de significados próprio às expressões lingüísticas que entram nas proposições assertóricas e intencionais. Na ação

comunicativa, que provoca tomadas de posição de sim e de não a respeito das pretensões de justeza e veracidade não menos que reações às pretensões de verdade e eficiência, o saber de fundo, próprio ao mundo da vida, está exposto em toda sua amplitude a um teste permanente; nessa medida, o *a priori* concreto, constituído pelos sistemas lingüísticos que abrem o mundo, é submetido a uma revisão indireta (que atinge inclusive as pressuposições ontológicas mais ramificadas) à luz da relação com o intramundano.

Essa concepção não significa que a relação interna entre sentido e validade deva agora ser dissolvida no lado oposto. A potência criadora de sentido, que hoje em dia se retirou em grande parte para os âmbitos do estético, conserva a contingência das forças verdadeiramente inovadoras.

V

Mais sério é ponderar se com o conceito de ação comunicativa e de força transcendente das pretensões universalistas de validade não se produz novamente um idealismo incompatível com as concepções naturalistas do materialismo histórico. Um mundo da vida que deve reproduzir-se apenas através do *medium* da ação orientada para o entendimento recíproco não seria apartado dos seus processos materiais de vida? Naturalmente, um mundo da vida reproduz-se materialmente mediante os resultados e conseqüências das ações dirigidas a objetivos, com as quais os seus membros intervem no mundo. Porém essas ações instrumentais estão entrelaçadas com as comunicativas na medida em que apresentam a execução de planos que estão ligados aos planos de outros participantes da interação por meio de definições comuns da situação e processos de entendimento recíproco. Por essa via, as soluções de problemas alcançadas na esfera

do trabalho social também estão contidas no *medium* da ação orientada para o entendimento. Portanto, a teoria da ação comunicativa também leva em consideração que a reprodução simbólica do mundo da vida está retroativa e internamente acoplada com sua reprodução material.

Tarefa menos simples é enfrentar a suspeita de que com o conceito de uma ação orientada por pretensões de validade insinua-se novamente o idealismo da razão pura, não situada, e ressuscita-se, sob uma outra forma, a dicotomia entre os domínios do transcendental e do empírico. Já Hamann levantara contra Kant a censura do “purismo da razão”.

Não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens lingüísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida²⁰.

Na medida em que os planos e as ações de diferentes atores, mediante o uso da linguagem orientado ao entendimento, se entretecem no tempo histórico e através do espaço social, as tomadas de posição de afirmação ou negação, a respeito de pretensões de validade criticáveis ainda que implícitas adquirem uma função-chave para a *práxis cotidiana*. O acordo alcançado comunicativamente, medido segundo o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, possibilita o entretecimento de interações sociais e contextos do mundo da vida. No entanto, as pretensões de validade têm uma face de Janus: enquanto pretensões, transcendem todo contexto local; ao mesmo tempo, caso devam sustentar o acordo dentre os participantes da interação, capaz de ter efeitos coordenativos, têm de ser levantadas e reconhecidas facilmente aqui e agora. O momento transcen-

20. Agradeço as sugestões de Charles Taylor a esse respeito; cf. os seus *Philosophical Papers (Textos filosóficos)*, vols. I e II. Cambridge, 1985.

dente de validade *universal* rompe todo provincialismo; o momento da obrigatoriedade das pretensões de validade, aceitas aqui e agora, transforma-as em portadoras de uma práxis cotidiana *vinculada ao contexto*. Ao levantarem mutuamente pretensões de validade com seus atos de fala, aqueles que agem comunicativamente apóiam-se sempre em um potencial de razões suscetíveis de contestação. Com isso, insere-se um momento de *incondicionalidade* nos processos *fatuais* de entendimento – a validade pretendida distingue-se da validade social de uma práxis ajustada fatualmente e, não obstante, serve a essa como fundamento dos consensos efetivos. A validade pretendida para as proposições e as normas transcende espaços e tempos, “*anula*” o espaço e o tempo, mas a pretensão é levantada sempre *aqui e agora*, em contextos determinados, e será aceita ou recusada juntamente com as conseqüências *fatuais* da ação. De maneira expressiva, K. O. Apel fala do entrelaçamento da comunidade real com a comunidade ideal de comunicação²¹.

A práxis comunicativa cotidiana encontra-se, por assim dizer, refletida em si mesma. No entanto, essa “reflexão” não é mais uma tarefa do sujeito do conhecimento que se refere a si, objetivando-se. Essa reflexão pré-lingüística e solitária é substituída pela estratificação do discurso e da ação inserida na ação comunicativa. Com efeito, as pretensões de validade *fatualmente* levantadas remetem direta ou indiretamente a argumentações nas quais podem ser elaboradas e, se for o caso, cumpridas. Essa discussão argumentativa sobre pretensões de validade hipotéticas pode ser descrita como forma de reflexão da ação comunicativa – uma

21. APEL, K. O. *Transformation der Philosophie (Transformação da filosofia)* Frankfurt am Main, 1973, vol. II, pp. 358 ss. Cf. também minha resposta a M. Hesse. In: THOMPSON, J. & HELD, D. (orgs.), *Habermas – Critical Debates (Habermas, debates críticos)*. Londres, 1982, pp. 276-7.

auto-referencialidade que pode prescindir da coação para objetivar, inclusa nos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito. No plano reflexivo, a contraposição entre proponentes e oponentes reproduz aquela forma básica da relação intersubjetiva que já sempre mediatiza a auto-referência do falante por meio da relação performativa com um destinatário. A tensa relação entre real e ideal mostra-se também, e de um modo particularmente nítido, no próprio discurso. Ao entrarem em uma argumentação, os participantes não podem deixar de supor mutuamente o cumprimento adequado das condições de uma situação ideal de fala. E, no entanto, sabem que o discurso nunca está definitivamente “purificado” de motivos ocultos e de pressões sobre a ação. Mas quanto menos *supormos* um discurso purificado, tanto mais temos de nos contentar com o discurso “contaminado”.

No final da quinta lição chamei a atenção para o fato de que jamais se rompe inteiramente o vínculo interno entre contextos de fundamentação e contextos de descoberta, entre validade e gênese. A tarefa de fundamentar, isto é, a crítica das pretensões de validade levada a cabo da perspectiva dos participantes não pode se separar, em última instância, da consideração genética, que, em uma crítica da ideologia implementada da perspectiva da terceira pessoa, desemboca na confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade. Desde Platão e Demócrito, a história da filosofia é dominada por dois impulsos contrários. Uns destacam precipitadamente o poder transcendente da razão abstrativa e a incondicionalidade emancipadora do inteligível, enquanto outros procuram desmascarar materialisticamente o pretenso purismo da razão.

Em contrapartida, o pensamento dialético serviu-se da força subversiva do materialismo para esquivar-se da falsa alternativa. À expulsão de todo o empírico do reino das idéias, o materialismo não responde meramente com a redução sar-

cástica dos contextos de validade aos poderes que triunfam às suas costas. A teoria da ação comunicativa vê antes a dialética de saber e não-saber inserida na dialética de entendimento bem ou malsucedido.

A razão comunicativa sobressai na força vinculante do entendimento intersubjetivo e do reconhecimento recíproco; circunscreve, ao mesmo tempo, o universo de uma forma de vida coletiva. No interior desse universo, o irracional não pode ser separado do racional da mesma maneira como, segundo Parmênides, o não-saber se separa daquele saber que, na qualidade de puramente afirmativo, predomina sobre o negativo. Seguindo Jakob Böhme e Isaak Luria, Schelling insiste com razão que o erro, o crime e a ilusão não são irracionais, mas formas fenomênicas da razão *invertida*. A violação das pretensões de verdade, justiça e veracidade afeta o todo por intermédio do qual se estende o vínculo da razão. Não há nenhuma possibilidade de saída e nenhum exterior para os poucos que se encontram na verdade e que devem se afastar, como o dia da noite, dos muitos que permanecem na escuridão da cegueira. Uma violação das estruturas de convivência racional, reivindicadas por todos, concerne a todos igualmente. Era o que visava o jovem Hegel com a totalidade ética, que é destruída pelo ato do criminoso e só pode ser restituída pelo discernimento da *indivisibilidade* da dor causada pela alienação. A mesma idéia motiva Klaus Heinrich em sua confrontação de Parmênides com Jonas.

Na idéia de aliança estabelecida por Jeová com o povo de Israel está contido o germe da dialética da traição e do poder vingador: "Respeitar a aliança com Deus é o símbolo da fidelidade; romper essa aliança, o modelo da traição. Manter fidelidade a Deus significa manter a fidelidade, em si e nos outros – e em todos os domínios do Ser –, ao próprio Ser que dá a vida. Negá-la em qualquer domínio do Ser significa romper a aliança com Deus e trair o seu próprio fundamento...

Por isso a traição aos outros é, ao mesmo tempo, traição a si mesmo, e todo protesto contra a traição não é apenas um protesto em nome próprio, mas também em nome dos outros ... A idéia de que todo ente é potencialmente um 'aliado' na luta contra a traição, inclusive aquele que trai a mim e a si, é o único contrapeso à resignação estoica que Parmênides formula ao estabelecer um corte entre os que sabem e a multidão que ignora. O conceito de 'esclarecimento' que nos é familiar é impensável sem o conceito de uma aliança potencialmente universal contra a traição."²² Somente Peirce e Mead elevaram ao plano filosófico esse motivo religioso da aliança, sob as formas de uma teoria consensual da verdade e de uma teoria comunicativa da sociedade. A teoria da ação comunicativa liga-se a essa tradição pragmática; também deixa-se conduzir, como Hegel em seu antigo fragmento sobre o crime e o castigo, por uma intuição que, com conceitos do Antigo Testamento, pode ser expressa assim: na inquietação das condições reais de vida reflete-se uma ambivalência que se deve à dialética da traição e do poder vingador²³.

De fato, não podemos de modo algum cumprir sempre (nem mesmo de quando em quando) aqueles pressupostos pragmáticos inverossímeis, dos quais, todavia, partimos na práxis comunicativa cotidiana e *temos* de partir – isto é, no sentido de uma obrigação transcendental. Por isso, as formas socioculturais de vida se encontram sob as limitações estruturais de uma razão comunicativa *simultaneamente desmentida e reivindicada*.

22. HEINRICH, K. *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen (Ensaio sobre a dificuldade de dizer não)*. Frankfurt am Main, 1964, p. 20; cf. também, *id.*, *Parmenides und Jona (Parmênides e Jonas)*. Frankfurt am Main, 1966.

23. BRUNKHORST, H. "Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt" (Razão comunicativa e poder vingador). In: *Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau (Revista de Literatura e Ciência Social)*. Hamburgo, 8/9, 1983, pp. 7 ss.

A razão operante na ação comunicativa não se encontra apenas sob as limitações, por assim dizer, situacionais e exteriores; suas próprias condições de possibilidade obrigam-na a ramificar-se nas dimensões do tempo histórico, do espaço social e das experiências centradas no corpo. O potencial racional do discurso é entretecido com os *recursos* de um mundo da vida sempre particular. Na medida em que assume funções de recursos, o mundo da vida tem o caráter de um saber intuitivo, inabalavelmente certo e holista, que não pode ser problematizado ao bel-prazer – e, nesse sentido, não apresenta nenhum “saber” em sentido estrito. Esse amálgama de suposições de fundo, solidariedades e habilidades socializadas constitui o contrapeso conservador contra o risco de dissensão dos processos de entendimento que se desenvolvem por meio das pretensões de validade.

Como recurso com o qual os participantes na interação alimentam suas manifestações suscetíveis de consenso, o mundo da vida constitui um equivalente do que a filosofia do sujeito atribuiu à consciência em geral como operações de síntese. No entanto, as operações de produção não se referem aqui à forma, mas ao conteúdo do entendimento possível. Nessa medida, formas *concretas* de vida surgem no lugar da consciência transcendental fundadora de unidades. Por meio das evidências culturalmente adquiridas, das solidariedades de grupo intuitivamente presentes e das competências dos indivíduos socializados, consideradas como *know-how*, a razão que se manifesta na ação comunicativa se media-tiza com as tradições, com as práticas sociais e os complexos de experiências ligadas ao corpo, que sempre se fundem em uma totalidade *particular*. Por certo, as formas de vida particulares que somente se apresentam no plural não estão apenas unidas entre si pelo tecido das semelhanças de família; exibem também as estruturas comuns dos mundos da vida em geral. Mas essas estruturas universais só se exprimem nas for-

mas de vida particulares mediante o *medium* da ação orientada ao entendimento, por meio do qual elas devem se reproduzir. Isso explica por que o peso dessas estruturas universais pode se intensificar no decorrer de processos históricos de diferenciação. Essa é também a chave para a racionalização do mundo da vida e para a liberação sucessiva do potencial da razão, assentado na ação comunicativa. Essa tendência histórica pode explicar o conteúdo normativo de uma modernidade ameaçada ao mesmo tempo de autodestruição, sem recorrer às construções auxiliares da filosofia da história.

*Excurso sobre C. Castoriadis:
“a instituição imaginária”*

Que o pós-estruturalismo encontre seguidores, com sua rejeição indiscriminada das formas modernas de vida, certamente tem a ver com a falta de credibilidade dos esforços da filosofia da práxis em reformular o projeto da modernidade na linha do pensamento marxista. A primeira tentativa de uma renovação da filosofia da práxis, com base em Husserl e Heidegger, foi empreendida pelo jovem Herbert Marcuse; Sartre seguiu-o com sua *Crítica da razão dialética* e Castoriadis deu um novo impulso a essa tradição com sua peculiar virada lingüística. Sua obra ocupa uma posição central no círculo das abordagens da filosofia da práxis, desenvolvidas, desde meados dos anos 60, sobretudo no Leste europeu, em Praga, Budapeste, Zagreb e Belgrado, e que por uma década animaram as discussões dos cursos de verão da Universidade de Korçulu. Castoriadis empreendeu a mais original, ambiciosa e refletida tentativa de pensar, mais/uma vez como *práxis*, a mediação emancipadora da história, da sociedade e da natureza externa e interna.

Castoriadis parte igualmente da “contradição” entre trabalho morto e trabalho vivo. O capitalismo tem, simultanea-

mente, de “recorrer à atividade propriamente humana daqueles que submete ... e desumanizar essa atividade”²⁴. Nesse caso, é a cooperação da autogestão dos operários que serve de modelo para uma práxis não desumanizada. Mas Castoriadis não desenvolve essa atividade, em seu sentido enfático, tomando como fio condutor a elaboração e a produção técnica de objetos. Assim como a mera ação de reflexo, a ação instrumental representa um caso-limite de contraste, ao qual faltam as determinações essenciais da práxis como auto-atividade: em ambos os casos, a ação é reduzida a sucessões previsíveis de comportamentos. Castoriadis (como Aristóteles) identifica as determinações da práxis *irreduzível* nos exemplos da práxis política, artística, médica e pedagógica. Ela traz o seu fim em si mesma e não se deixa reduzir à organização racional dos meios em função dos fins. A práxis segue um projeto que não precede, como uma teoria, à aplicação, mas que, enquanto antecipação, pode ser corrigido e alargado, na própria realização prática. A práxis refere-se sempre a uma totalidade de realizações vitais, na qual está simultaneamente inserida – *enquanto* totalidade, escapa à uma apreensão objetivante. E, por fim, a práxis almeja promover a autonomia, da qual, ao mesmo tempo, ela própria se origina: “Existe uma relação interna entre o que é visado (o desenvolvimento da autonomia) e aquilo pelo qual é visado (o exercício dessa autonomia) ...; devendo levar em consideração a rede complexa de relações causais que percorrem seu domínio, a práxis jamais pode reduzir a escolha de sua maneira de operar a um simples cálculo – não porque fosse muito complicado, mas porque deixaria

24. CASTORIADIS, C. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main, 1984, p. 31. Os números das páginas mencionadas no texto referem-se a essa edição. Trad. bras., *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995, p. 27.

escapar, por definição, o fator decisivo: a autonomia” (p. 129; trad., p. 95).

No entanto, Castoriadis rompe o conceito aristotélico ao radicalizar a definição de que a práxis está constantemente dirigida ao outro como a um ser autônomo, no sentido de que ninguém poderia seriamente desejar a autonomia sem desejá-la *para todos* (p. 183; trad., p. 129). A consciência moderna do tempo deve-se também a definição de que a práxis está orientada para o futuro e produz o novo. Ao tomar a iniciativa, aquele que age transcende todas as determinações dadas e constrói um novo começo. A práxis é por essência criadora, produz o “radicalmente outro”. Mas criadora por excelência é, sobretudo, a práxis emancipadora, que Castoriadis gostaria de livrar dos mal-entendidos teoreticistas. Essa práxis visa à transformação “da sociedade atual em uma sociedade organizada e orientada com vistas à autonomia de todos, sendo que essa transformação é efetuada pela ação autônoma dos homens” (p. 134; trad., p. 98). O esclarecimento proporcionado pela teoria social também é conduzido por esse interesse. Embora o projeto revolucionário dirija as análises dos processos históricos, só podemos reconhecer a história na e a partir da própria história: “o ponto último de junção desses dois projetos – compreender e transformar – não pode ser encontrado senão no presente vivo da história, que não seria presente histórico se não se ultrapassasse no sentido de um futuro que está por ser feito por nós” (p. 281; trad., pp. 196-7).

Castoriadis renova, portanto, o conceito aristotélico de práxis com base em uma auto-interpretação hermenêutico-radical da consciência moderna do tempo, a fim de salientar, contra o dogmatismo marxista, o sentido originário de uma política emancipadora. Contudo, essa interpretação ativista da práxis dificilmente iria além daquela posição que Karl Korsch defendeu em sua época contra a ortodoxia da II

Internacional, se Castoriadis não desenvolvesse, a partir dessa abordagem, uma filosofia política e uma teoria da sociedade. O que lhe importa são os conceitos do político e do social que, de certo modo, generalizam o sentido específico da práxis revolucionária. Castoriadis volta seu olhar, aliás de modo muito semelhante a Hannah Arendt²⁵, àqueles raros instantes históricos em que a massa com que as instituições são modeladas ainda se encontra fluida, isto é, àqueles momentos produtivos de *fundação* de novas instituições: “Desse presente, o presente histórico-social nos fornece a ilustração ofuscante e paroxística todas as vezes em que ocorre a irrupção da sociedade instituinte na sociedade instituída, a autodestruição da sociedade como instituída pela sociedade como instituinte, isto é, a autocriação de uma *outra* sociedade instituída. ... Mesmo quando uma sociedade parece apenas dedicar-se à sua ‘conservação’, não pode subsistir sem alterar-se incessantemente” (pp. 342-3; trad., pp. 238-9).

Castoriadis desenvolve o caso normal do político tomando por base o caso-limite do ato de fundação de uma instituição; interpreta-o, por sua vez, valendo-se de um horizonte de experiência estética, entendido como instante extático que se desprende do *continuum* do tempo e instaura algo novo por excelência. Só assim crê poder extrair o núcleo essencialmente produtivo na reprodução da sociedade. O processo social é a produção de formas radicalmente diferentes, um pôr-se em obra demiúrgico, a criação contínua de novos tipos, que incessantemente ganham corpo de um modo exemplar e sempre diferente, em suma: um pôr-se a si mesmo e uma gênese ontológica de “mundos” sempre renovados. Essa con-

25. HABERMAS, J. “H. Arendts Begriff der Macht” (O conceito de poder de H. Arendt). In: *Philosophisch-Politische Profile (Perfis filosófico-políticos)*. Frankfurt am Main, 1981.

cepção associa, por meio de um vínculo marxista, o último Heidegger com o primeiro Fichte. O sujeito que se põe a si mesmo é substituído pela sociedade que se institui a si mesma, na qual o que é instituído representa uma compreensão criativa do mundo, um sentido inovador, enfim, um novo universo de significações. Castoriadis denomina esse sentido de abertura do mundo de “o imaginário central”, que, do interior do vulcão do tempo histórico, jorra como um magma de significações sobre as instituições sociais: “A história é impossível e inconcebível sem a imaginação produtiva e criadora ou ... o imaginário radical tal como se manifesta simultaneamente na unidade inseparável do fazer histórico e na constituição de um universo de significações” (p. 251; trad., p. 176). O imaginário define o estilo de vida de uma sociedade, o “*Volksgeist*” [o espírito de um povo] de uma época. Castoriadis fala de um “investimento inicial do mundo e de si mesmo pela sociedade, com um sentido que não é ‘ditado’ por fatores reais, visto que, ao contrário, é ele que confere a esses fatores tal importância e tal lugar no universo que constitui essa sociedade” (p. 220; trad., p. 156).

Em verdade, tudo o mais depende do modo como Castoriadis articula a sociedade, considerada como instituição de um mundo, com a práxis intramundana. O interesse de Castoriadis centra-se em uma conduta autônoma de vida consciente de si que possibilite a auto-realização autêntica e a liberdade em solidariedade. Tem de resolver o problema de conceber a função da linguagem de abrir o mundo de modo que corresponda a um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo. Minha tese é que Castoriadis fracassa na solução desse problema, visto que seu conceito fundamentalista de sociedade não deixa espaço para uma práxis inter-subjetiva *imputável* aos indivíduos socializados. A práxis social acaba por dissolver-se no turbilhão anônimo de uma

instituição criadora de mundos sempre novos, nutrida pelo imaginário.

Contra a redução produtivista do conceito de práxis, Castoriadis acentua, com razão, a co-originalidade do dizer e do agir, do falar e do fazer, do *legein* e do *teukein*. Nessas duas dimensões, o agir humano refere-se a algo no mundo, à materialidade, ao mesmo tempo resistente e maleável, que se encontra no mundo e que necessita ser interpretada. Contudo, para essa “camada primária”, na qual a sociedade tem de se “apoiar”, Castoriadis não dispõe senão do conceito de mundo objetivo; é a natureza ou a totalidade do ente que, em cada caso, oferece uma base de apoio ao mundo social instituído. Conseqüentemente, o “fazer” reduz-se ao intervir adequado no mundo de estado de coisas existentes, e o “dizer”, à semântica lógica do discurso que constata fatos, na medida em que este é constitutivo para a esfera funcional da ação instrumental. *Legein* e *teukein* são formas de expressão do pensamento identificante: “Assim como o *legein* encarna a dimensão identitária-conjuntiva da linguagem e da representação social, no *teukein* materializa-se a dimensão identitária-conjuntiva do fazer social” (p. 442; trad., p. 305). Desse modo, o substrato natural do que pode ser encontrado no mundo é instalado nas relações sujeito-objeto de um modo inteiramente convencional e concebido como algo que pode ser representado ou produzido. Todavia, a práxis social que Castoriadis tem em mente ultrapassa a encarnação de um pensamento identificante e da racionalidade com respeito a fins. Por conseguinte, o entendimento, que aqui se apresenta como faculdade da lógica da identidade e da conjunção, não deve operar à luz da razão, mas deve ser dominado pela riqueza de significações que extravasam o imaginário. O mundo dos objetos, tal como concebido pela filosofia do sujeito, é um alicerce que, nas dimensões do representar e do produzir, garante simplesmente o contato com o

substrato intramundano da natureza. Tudo o que encontramos mediatizados pelo *legein* e *teukein* nessa zona de contato já está descoberto no interior de um horizonte prévio de significações. E isso deve-se tão-somente ao imaginário.

Em face do poder desse magma de significados imaginários, a práxis intramundana não pode obter nenhuma autonomia, uma vez que o conceito de linguagem empregado por Castoriadis não permite uma diferença entre sentido e validade. Como em Heidegger, a “verdade” da abertura semântica do mundo funda também a verdade proposicional dos enunciados; prejulga a validade das manifestações linguísticas em geral. Assim, a práxis intramundana não pode desencadear nenhum processo de aprendizado. Em todo caso, não há nenhuma acumulação de saber que possa afetar a prévia compreensão do mundo e romper com uma totalidade de sentido dada – nem sequer nas dimensões do conhecimento das ciências naturais e das forças produtivas: “Embora o dado natural se oponha à sociedade sempre como algo resistente, mas também como maleável, *aquilo que* é resistente e maleável – e o modo como ele o é – depende do mundo social observado em cada caso. Que a fusão do hidrogênio seja possível é um enunciado que tem sentido para a sociedade contemporânea, mas para nenhuma outra” (p. 581; trad., p. 400). Por que uma sociedade institui um determinado horizonte de significados, é uma questão que Castoriadis tem de rejeitar como sem objeto. Não se pode perguntar sobre a procedência do imemorable (p. 589; trad., p. 405). A instituição daquele mundo é uma criação *ex nihilo* (p. 591; trad., p. 407).

Mas, se a relação entre o imaginário que abre o mundo, por um lado, e o trabalho e a interação, por outro, é estabelecida nesses termos, então a ação autônoma já não pode mais ser pensada como práxis intramundana; ao contrário, Castoriadis precisa assimilar esta à práxis dos demiurgos

sociais, criadora de linguagem, projetora e devoradora de mundos. Porém, com isso, a práxis perde os traços da atividade humana que, com razão, Castoriadis acentua: os traços de um empreendimento intersubjetivo, dependente de contextos, sob condições finitas. A finitude da práxis não se baseia apenas na resistência de uma natureza exterior maleável, mas também nas restrições de uma existência histórica, social e corporal. Uma práxis que coincide com a *creatio continua* de novas interpretações do mundo, com a gênese ontológica, projeta ela mesma os tempos históricos e os espaços sociais e instaura as dimensões das restrições possíveis. Todavia, Castoriadis acolhe as figuras de pensamento emprestadas da teogonia e da doutrina da ciência de Fichte para traçar um limite interno, na forma de uma sociedade instituída, à atualidade infinita de uma sociedade que se institucionaliza a si mesma. Tal como no modelo expressivista do espírito que se perde em suas próprias objetivações, também no modelo ontológico de sociedade inscreve-se um ponto de ruptura que é o da auto-alienação. Quando o fluxo de produção da gênese ontológica se detém, a sociedade instituída solidifica-se ante as suas próprias origens: “A alienação ou a heteronomia da sociedade é uma auto-alienação, na qual a sociedade oculta a si mesma seu próprio ser como auto-instituição e sua temporalidade essencial” (p. 608; trad., p. 417).

Essa concepção tem duas conseqüências problemáticas. Ao assimilar a práxis intramundana a uma abertura lingüística do mundo hipostasiada em história do Ser, Castoriadis já não pode mais *localizar* a luta política em torno de uma conduta autônoma da vida – precisamente aquela práxis emancipadora criativa e projetora que, em última instância, lhe importava. Com efeito, ou ele precisa, tal como Heidegger, retirar os atores de seu estado de perdidos, estado intramundano e focalizado no sujeito, e levá-los ao incon-

trolável, quer dizer, a uma heteronomia aurática contrária ao acontecer originário de uma sociedade que se auto-institui – e isso seria apenas a inversão irônica da filosofia da práxis em uma outra variante do pós-estruturalismo; ou Castoriadis precisa transferir a autonomia da práxis social, cuja salvação intramundana não é possível, para o próprio acontecer originário – mas, nesse caso, tem de colocar essa produtividade da linguagem que abre o mundo sob um sujeito absoluto e, de fato, regressar à filosofia especulativa da consciência. Com isso combinaria a personificação da sociedade como um demiurgo poético que extrai de si tipos de mundo sempre novos. Nesse caso, repetir-se-ia o problema da teodicéia em uma nova forma: a quem deveria ser atribuída a responsabilidade pela decadência da sociedade instituída em relação às origens de sua auto-instituição, senão ao próprio demiurgo criador de linguagem?

A segunda conseqüência, muito mais terrena, porém igualmente problemática, é o retorno de um problema no qual a filosofia da consciência, de Fichte a Husserl, trabalhara em vão: uma explicação da intersubjetividade da práxis social que tem de partir necessariamente das premissas de uma consciência solitária. Castoriadis postula um segundo fluxo do imaginário para o inconsciente individual que constitui o cerne monádico da subjetividade na primeira infância. Desse modo, mostra-se que o imaginário, a fantasia dirigida pelas pulsões e criadora de imagens, antecede até mesmo à linguagem como o *medium* formador de mundos, próprio ao imaginário social. Dessa produção pré-lingüística de fantasia que caracteriza a natureza interna, familiar ao psicanalista Castoriadis, origina-se um mundo sempre novo e singularmente privado, que colide, no curso do desenvolvimento infantil, com o mundo socialmente instituído, mas que, após a dissolução do conflito edipiano, é adaptado e subordinado a ele. Os fluxos psíquicos do imaginário nascem das fontes

da própria natureza subjetiva de cada um. Eles concorrem com o fluxo coletivo do imaginário que nasce da sociedade, de modo semelhante a como os mundos privados concorrem com os públicos. Os indivíduos socializados não contraem entre si nenhuma relação intersubjetiva em seu sentido genuíno. Na imagem do mundo socialmente instituída, como se tratasse da consciência transcendental, todos se harmonizam *a priori*; contra essa harmonia preestabelecida, os indivíduos desenvolvidos buscam afirmar, como mônadas, seus respectivos mundos privados. Castoriadis não pode oferecer uma figura para a mediação entre indivíduo e sociedade. A sociedade rompe a mônada da infância, modelando-a. O tipo do mundo socialmente instituído é impresso em cada indivíduo. Portanto, o processo de socialização é representado segundo o modelo da produção artesanal. O indivíduo socializado é produzido e permanece, como em Durkheim, partido em mônada e membro da sociedade. Essa separação edipiana que “se torna para o indivíduo a instauração sólida e bem distinta de um mundo privado e de um mundo público” (p. 498; trad., p. 344), Castoriadis denomina-a um enigma: “Se não se quer cerrar completamente os olhos para o que é a psique e o que é a sociedade, então não se pode ignorar que o indivíduo socializado não cresce como uma planta, mas é criado/fabricado pela sociedade. No entanto, para isso, necessita-se sempre de uma ruptura violenta com o estado inicial da psique e de suas exigências; de uma ruptura que só uma instituição social pode efetuar” (p. 514; trad., p. 354). Os conflitos intrapsíquicos não guardam uma relação interna com os sociais; antes, psique e sociedade estão em uma espécie de oposição metafísica uma com a outra.

A procurada mediação entre indivíduo e sociedade é menos “enigmática”, se, com G. H. Mead, se entende o próprio processo de socialização como individuação. Mas, então, necessita-se ampliar o conceito estruturalista de lingua-

gem restrito à dimensão lógico-semântica e conceber a linguagem como o *medium* que envolve cada participante da interação como integrante de uma comunidade de comunicação, submetendo-o simultaneamente a uma rigorosa pressão para a individuação. Aos pressupostos pragmáticos do emprego correto de orações gramaticais em atos de fala pertence a integração das perspectivas do falante, do ouvinte e do observador, assim como o entrelaçamento dessa estrutura com um sistema de perspectivas de mundo, que coordena o mundo objetivo com o mundo social e com o subjetivo²⁶.

Se com base nesse conceito de linguagem ampliado pela pragmática reformula-se o conceito de práxis no sentido da ação comunicativa, as características universais da práxis já não se limitam ao *legein* e ao *teukein*, isto é, às condições que necessitam de interpretação para o contato com uma natureza que se encontra no círculo de funções da ação instrumental. Antes, a práxis opera à luz de uma razão comunicativa que impõe aos participantes da interação uma orientação segundo pretensões de validade, possibilitando, assim, uma acumulação de saber capaz de *modificar* as imagens do mundo. Certamente, também na ação comunicativa os contextos particulares do mundo da vida são tributários da função de abertura do mundo, própria a uma linguagem que, em cada caso, é compartilhada pelos membros. E o sistema lingüístico fixa ainda as condições da validade das manifestações geradas com sua ajuda. Mas, desta vez, a relação interna entre sentido e validade é simétrica: o sentido de uma manifestação não prejudica se as condições de validade e as correspondentes pretensões de validade se realizam ou não na práxis intramundana de apropriação do mundo. A prá-

26. Cf. o ensaio que intitula o livro. In: HABERMAS, 1983, particularmente pp. 152 ss. Trad., *Consciência moral e agir comunicativo*, ed. cit., pp. 164 ss.

xis social é lingüisticamente constituída, mas mesmo a linguagem precisa se *comprovar*, por meio dessa práxis, naquilo que se encontra dentro do horizonte por ela aberto. Mas se a abertura do mundo e a práxis – que a põe à prova – se pressupõem reciprocamente, então as inovações criadoras de sentido estão de tal modo entrelaçadas com os processos de aprendizado, e ambos, por sua vez, de tal modo ancorados nas estruturas universais da ação orientada ao entendimento, que a reprodução de um mundo da vida sempre se efetua *também* graças à produtividade de seus membros.

CAPÍTULO XII O CONTEÚDO NORMATIVO DA MODERNIDADE

1

A crítica radical da razão paga um alto preço pela despedida da modernidade. Em primeiro lugar, esses discursos não podem nem querem prestar contas sobre o lugar que ocupam. Dialética negativa, genealogia e desconstrução esquivam-se de maneira análoga àquelas categorias segundo as quais o saber moderno, não por acaso, se diferenciou e que hoje constituem a base de nossa compreensão dos textos. Não podem ser classificados univocamente nem como filosofia ou ciência, nem como teoria moral e jurídica, nem como literatura e arte. Ao mesmo tempo, resistem a um retorno às formas do pensamento religioso, sejam dogmáticas ou heréticas. Assim, há também uma incongruência entre essas “teorias”, que levantam pretensões de validade apenas para desmentí-las, e o modo de sua institucionalização no domínio científico. Há uma assimetria entre o gesto retórico com o qual esses discursos exigem compreensão e o tratamento crítico a que institucionalmente estão sujeitos, por exemplo, no âmbito de um curso acadêmico. Pouco importa que Adorno,

de modo paradoxal, reclame validade de verdade, ou que Foucault se recuse a tirar conseqüências de contradições manifestas; pouco importa que Heidegger e Derrida escapem das obrigações de fundamentar, fugindo para o esotérico ou para a fusão do lógico com o retórico – em todos esses casos produz-se sempre uma simbiose de incompatibilidades, um amálgama que resiste, em seu núcleo, à análise científica “normal”. O obstáculo é apenas deslocado para um outro local, quando trocamos o sistema de referência e não tratamos mais aqueles discursos como ciência ou filosofia, mas como literatura. Como a crítica auto-referencial da razão se estabelece em discursos desprovidos de lugar, por assim dizer em toda parte e em parte alguma, ela torna-se quase imune às interpretações concorrentes. Tais discursos tornam inseguros os critérios institucionalizados do falibilismo; quando a argumentação já está perdida, permitem sempre recorrer a um último argumento: que o oponente entendeu mal o sentido do jogo de linguagem no seu todo, que em seu *modo* de responder cometeu um erro categorial.

Também em um outro aspecto são afins as variantes de uma crítica da razão que desconsidera seus próprios fundamentos. Elas se deixam guiar por intuições normativas que ultrapassam os limites daquilo que podem acomodar no “outro da razão”, indiretamente evocado. Ora, se a modernidade é descrita como um contexto de vida reificado e explorado, tecnicamente controlado ou totalitariamente dilatado, submetida a relações de poder, homogeneizado e encarcerado, as denúncias são sempre inspiradas por uma especial sensibilidade para ferimentos complexos e violações sutis. Nessa sensibilidade inscreve-se a imagem de uma intersubjetividade ileisa que, de início, o jovem Hegel tivera em mente como totalidade ética. Com os anticonceitos de Ser e soberania, poder, diferença e não-idêntico, introduzidos com fórmulas vazias, essa crítica remete certamente ao conteúdo

da experiência estética; mas os valores dele derivados e explicitamente requeridos, como graça e iluminação, encantamento extático, integridade corporal, satisfação dos desejos e intimidade protetora, não cobrem o papel moral que esses autores tacitamente também tiram de uma práxis de vida intacta – e não apenas reconciliadora com a natureza interior. Entre os fundamentos normativos declarados e os dissimulados subsiste uma desproporção que se explica na rejeição *não dialética* da subjetividade. Junto com esse princípio da modernidade, não são condenadas apenas as conseqüências mutiladoras de uma auto-referência objetivante, mas também as *outras* conotações que, como promessa não cumprida, a subjetividade outrora levava consigo: a perspectiva de uma práxis consciente de si em que a autodeterminação solidária poderia se vincular à auto-realização autêntica de cada um. Condena-se precisamente aquilo que uma modernidade que se certifica sobre si mesma intencionou com os conceitos de consciência de si, autodeterminação e auto-realização.

A recusa totalizante das formas modernas de vida explica uma outra fraqueza desses discursos: interessantes no fundamental, permanecem indiferenciados nos resultados. Os critérios segundo os quais Hegel e Marx, e ainda Max Weber e Lukács distinguiram na racionalização social os aspectos que favorecem a emancipação e a reconciliação daqueles que reprimem e cindem, tornaram-se embotados. Entretanto, a crítica apreendeu e decompôs também os conceitos que permitiam manter esses aspectos separados, de modo a tornar visível seu entrelaçamento paradoxal. Esclarecimento e manipulação, consciente e inconsciente, forças produtivas e forças destrutivas, auto-realização expressiva e dessublimação repressiva, efeitos que garantem a liberdade e efeitos que a suspendem, verdade e ideologia: todos esses momentos desembocam agora um no outro. Não estão ligados de forma relutante em relações funcionais catastróficas

– cúmplices involuntários em um processo contraditório que perpassa a luta dos adversários. As diferenças e oposições estão agora tão minadas, e mesmo desmoronadas, que a crítica, na paisagem plana e pálida de um mundo totalmente administrado, calculado e atravessado por relações de poder, não pode mais divisar contrastes, matizes e tonalidades ambivalentes. Por certo, a teoria do mundo administrado de Adorno e a teoria do poder de Foucault são mais ricas e simplesmente mais informativas que as explicações de Heidegger e Derrida sobre a técnica como armação (*Gestell*) ou sobre a essência totalitária do político. Mas todas mostram-se insensíveis ao conteúdo altamente *ambivalente* da modernidade cultural e social. Esse nivelamento manifesta-se também na comparação diacrônica de formas de vida modernas com as pré-modernas. Mal são notados os altos custos exigidos, em especial no passado, da massa da população (nas dimensões do trabalho corporal, das condições materiais de vida e das possibilidades individuais de escolha, da segurança jurídica e da execução penal, da participação política, da formação escolar etc.).

É digno de nota que não se preveja nas abordagens da crítica da razão um lugar sistemático para a práxis cotidiana. O pragmatismo, a fenomenologia e a filosofia hermenêutica elevaram as categorias da ação, da fala e da convivência cotidianas a um nível epistemológico. Marx destacara a práxis cotidiana até mesmo como o lugar onde o conteúdo racional da filosofia deveria verter-se em formas de vida de uma sociedade emancipada. Mas Nietzsche dirigiu o olhar de seus sucessores para os fenômenos do *extracotidiano* a tal ponto que este apenas desliza com desprezo sobre o cotidiano, tomando-o como algo derivado ou inautêntico. Como vimos¹, na ação comunicativa o momento criativo da cons-

1. Cf. a última seção do excuro ao capítulo VII.

tuição lingüística do mundo constitui *uma síndrome* com os momentos cognitivo-instrumental, prático-moral e expressivo das funções lingüísticas intramundanas de exposição, relação interpessoal e expressão subjetiva. Na modernidade, diferenciaram-se “esferas de valor” a partir de cada um desses momentos – a saber, a arte, a literatura e a crítica especializada em questões de gosto, sobre o eixo da *abertura do mundo*, por um lado, e os discursos ligados a soluções de problemas e especializados em questões de verdade e justiça, sobre o eixo de *processos de aprendizado intramundanos*, por outro. Esses sistemas de saber que são a arte e a crítica, a ciência e a filosofia, o direito e a moral separaram-se tanto mais da comunicação cotidiana quanto mais estrita e unilateralmente se envolveram com uma função da linguagem e em um aspecto de validade. Mas essa abstração não basta para considerá-los já *per se* como fenômenos sintomáticos de corrupção próprios a uma razão centrada no sujeito.

Para o nietzschianismo, a diferenciação entre ciência e moral apresenta-se como o processo formativo de uma razão que, simultaneamente, usurpa e sufoca a força poética que abre o mundo, característica à arte. A modernidade cultural manifesta-se como um reino de horror, marcado pelos traços totalitários de uma razão centrada no sujeito que estruturalmente se sobrecarrega a si mesma. Três fatos simples são excluídos dessa imagem. Em primeiro lugar, o fato de que aquelas experiências estéticas, à luz das quais deve desvelar-se a verdadeira natureza de uma razão exclusiva, são tributárias do mesmo processo de diferenciação, tal como a ciência e a moral. Segundo, o fato de que a modernidade cultural deve também à sua segmentação em discursos especializados sobre questões de gosto, de verdade e de justiça, um aumento de saber dificilmente contestável. E, por último, o fato de que só as modalidades do intercâmbio entre esses

sistemas de saber e a práxis cotidiana decidem se o ganho em abstração tem conseqüências destrutivas sobre o mundo da vida.

Do ponto de vista das esferas de valor culturais particulares, a síndrome do mundo cotidiano apresenta-se como "vida", como "práxis" ou como "eticidade", com as quais se confrontam a "arte", a "teoria" ou a "moral". Em outro contexto já falamos sobre as específicas funções de mediação pertinentes à crítica e à filosofia. Para uma, a relação entre "arte" e "vida" apresenta-se de um modo tão problemático quanto, para a outra, a relação entre "teoria" e "práxis", ou entre "moral" e "eticidade". A transposição *não mediada* do saber especializado nas esferas privada e pública do cotidiano pode colocar em risco, por um lado, a autonomia e a especificidade dos sistemas de saber e, por outro, ferir a integridade dos contextos dos mundos da vida. Um saber especializado em apenas uma única pretensão de validade, ao se chocar com a amplitude inteira do espectro de validade próprio à práxis cotidiana, sem especificar o contexto, desequilibra a infra-estrutura comunicativa do mundo da vida. Intervenções subcomplexas desse tipo levam à estetização, à cientifização ou à moralização de domínios particulares da vida, provocando efeitos dos quais a contracultura expressivista, as reformas impostas tecnocraticamente ou os movimentos fundamentalistas oferecem exemplos drásticos.

No entanto, com essa referência à relação complexa entre as *culturas* dos expertos e do cotidiano, ainda não foram abordados os profundos paradoxos da racionalização *social*. Nesse caso, trata-se de uma reificação da práxis cotidiana induzida sistemicamente, à qual voltarei mais adiante. Mas bastam os primeiros passos pela via das diferenciações, efetuadas na imagem do mundo da vida ambigualmente racionalizado das sociedades modernas, para conscientizar-nos do problema com que queríamos nos ocupar nesta última lição.

A uma crítica niveladora da razão só se pode exigir uma prestação de contas sobre suas desdiferenciações recorrendo a descrições guiadas, por sua vez, por intuições normativas. Caso não deva permanecer arbitrário, esse conteúdo normativo precisa ser obtido e justificado a partir do potencial racional imanente à práxis cotidiana. O conceito de razão comunicativa, introduzido de maneira provisória e que aponta para além da razão centrada no sujeito, deve conduzir para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica auto-referencial da razão; por outro lado, precisa afirmar-se contra a abordagem concorrente de uma teoria de sistemas que descarta a problemática da racionalidade em geral, afasta *todo* conceito de razão como um estorvo da velha Europa e, com agilidade, herda a filosofia do sujeito (e a teoria do poder de seu mais perspicaz rival). Essas duas frentes convertem a reabilitação do conceito de razão em um empreendimento duplamente arriscado. Esta tem de se proteger dos dois lados: enredar-se novamente nas armadilhas de um pensamento centrado no sujeito, que não conseguiu manter livre a coação não coercitiva da razão tanto dos traços *totalitários* de uma razão *instrumental* que converte em objeto tudo o que a rodeia e inclusive a si mesma, como também dos traços *totalizantes* de uma razão *inclusiva* que tudo anexa e que, no final, triunfa como unidade sobre todas as diferenças. A filosofia da práxis pretendeu derivar o conteúdo normativo da modernidade de uma razão incorporada no processo mediador da práxis social. Altera-se a perspectiva de totalidade, inserida nessa noção de práxis social, se o conceito fundamental de ação comunicativa substituir o de trabalho social?

II

Segundo Marx, a práxis social estende-se pelas dimensões do tempo histórico e do espaço social, mediatizando a *natureza subjetiva* dos indivíduos cooperantes com a *natureza exterior objetivada* pelas intervenções do corpo, no horizonte de uma circundante *natureza em si* que, em termos cósmicos, engloba também a história da espécie. Portanto, o processo mediador do trabalho refere-se à natureza sob três aspectos distintos: às necessidades naturais *vivenciadas* dos sujeitos, à natureza objetiva *apreendida e elaborada em atitude objetivante* e, finalmente, à natureza *pressuposta* no trabalho como horizonte e fundamento. Desse modo, como vimos na terceira lição, o trabalho é interpretado em termos de uma estética da produção e representado como um processo cíclico de exteriorização, objetivação e apropriação das forças essenciais. Por conseguinte, o processo de auto-mediação da natureza retoma em si a *auto-realização* dos *sujeitos* ativos que nele atuam. Ambos são processos de autoprodução; eles se produzem a partir de seus próprios produtos. Da mesma maneira, a sociedade resultante dessa práxis é concebida como produto das forças produtivas e das relações de produção criadas em e por meio dela. A figura de pensamento própria à filosofia da práxis obriga a absorver os momentos do trabalho e da natureza, inicialmente referidos como distintos um ao outro, na totalidade de um processo de reprodução auto-referencial. Por fim, é a própria natureza que se reproduz a si mesma mediante a reprodução do macro-sujeito constituído pela sociedade e dos sujeitos que nela agem. Mesmo Marx não escapou ao pensamento totalizante de Hegel. Essa perspectiva modifica-se quando a práxis social não é mais pensada como processo de trabalho.

Com os conceitos de ação comunicativa e de mundo da vida, complementares entre si, introduz-se uma diferença entre

determinações que – contrariamente ao que ocorre com a diferença entre trabalho e natureza – não são reabsorvidas como momentos em uma unidade superior. Certamente, a reprodução do mundo da vida nutre-se das contribuições da ação comunicativa, enquanto esta, por sua vez, depende dos recursos do mundo da vida². Mas não devemos representar este processo circular, segundo o modelo da autoprodução, como uma produção a partir dos próprios produtos e, muito menos, associá-lo à auto-realização. De outro modo, hipostasiaríamos o processo de entendimento como mediação – tal como na filosofia da práxis com o processo de trabalho – e inchariamos o mundo da vida – tal como na filosofia da reflexão com o espírito – convertendo-o na totalidade própria de um sujeito de grau superior. A diferença entre o mundo da vida e a ação comunicativa não é revogada em uma unidade: ela é até mesmo *aprofundada*, à medida que a reprodução do mundo da vida não é conduzida apenas *através do medium* da ação orientada ao entendimento, mas também *posta a cargo* das operações de interpretação dos próprios atores. À proporção que as decisões de afirmação e negação, sobre o quais repousam a práxis comunicativa do cotidiano, não resultem de um acordo normativo imputado, mas dos processos cooperativos de interpretação dos próprios participantes, as formas *concretas* de vida e as estruturas *universais* do mundo da vida *separam-se umas das outras*. Entre as totalidades de formas de vida que surgem no plural, subsistem certamente semelhanças de família; elas se imbricam e se entretecem, mas não são, por sua vez, englobadas em uma supertotalidade. Diversidade e dispersão desenvolvem-se no curso de um processo de abstração por meio do qual os *conteúdos* dos mundos da vida particulares

2. Cf. figura 23 em: HABERMAS, J., 1981, vol. II, p. 217.

se destacam sempre com mais força das *estruturas* universais do mundo da vida.

Considerado como *recurso* e segundo os componentes “fornecidos” dos atos de fala, isto é, seu elemento proposicional, ilocucionário e intencional, o mundo da vida divide-se em cultura, sociedade e personalidade. Denomino *cultura*³ o acervo de saber de que se suprem com interpretações suscetíveis de consenso aqueles que agem comunicativamente ao se entenderem sobre algo no mundo. Denomino *sociedade* (no sentido estrito de um componente do mundo da vida) as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertenças a grupos. *Personalidade* serve como termo técnico para designar competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, pondo-o em condições de participar de processos de entendimento em um contexto sempre dado, e de afirmar sua própria identidade em relações de interação mutáveis. Essa estratégia conceitual rompe com a concepção tradicional mantida também pela filosofia do sujeito e pela filosofia da práxis, segundo a qual as sociedades são compostas de coletividades e estas, por sua vez, de indivíduos. Os indivíduos e os grupos são “membros” de um mundo da vida apenas em sentido metafórico.

Todavia, a reprodução simbólica do mundo da vida efetua-se como um processo circular. Por sua parte, os núcleos estruturais do mundo da vida “tornam-se possíveis” mediante processos de reprodução correspondentes, e estes, por sua vez, mediante as contribuições da ação comunicativa. A *reprodução cultural* assegura a ligação das novas situações

3. No que se segue baseio-me nas minhas explicações em: HABERMAS, J., 1981, vol. II, p. 209.

apresentadas (na dimensão semântica) às condições existentes do mundo: garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de entendimento própria à práxis cotidiana. A *integração social* assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do espaço social) às condições existentes do mundo; cuida da coordenação de ações por meio de relações interpessoais reguladas legitimamente e confere continuidade à identidade de grupos. A *socialização* dos membros assegura, finalmente, a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do tempo histórico) às condições existentes do mundo; garante às gerações sucessivas a aquisição de capacidades de ação generalizadas e busca harmonizar as histórias de vida individuais e formas de vida coletivas. Nesses três processos de reprodução renovam-se, portanto, os esquemas de interpretação suscetíveis de consenso (ou “saber válido”), as relações interpessoais ordenadas legitimamente (ou “solidariedades”), assim como as capacidades de interação (ou “identidades pessoais”).

Se esse quadro for aceito como uma descrição teórica da reprodução simbólica equilibrada e não perturbada do mundo da vida, poderemos examinar, inicialmente como uma espécie de experimento mental, a seguinte questão: em qual direção as estruturas do mundo da vida deveriam variar, se a reprodução não perturbada ficasse cada vez menos garantida pelos acervos de uma forma de vida concreta, adquiridos, comprovados e consentidos pela tradição, e devesse ser sustentada cada vez mais por consensos obtidos com risco, isto é, por cooperações do próprios agentes da ação comunicativa?

É, sem dúvida, uma projeção idealizante, mas não de todo arbitrária. Sobre o pano de fundo dessa experiência mental delineiam-se linhas fatuais da evolução dos mundos da vida modernos: a abstração das estruturas *universais* do

mundo da vida em relação às configurações sempre particulares das totalidades de formas de vida, apresentadas somente no plural. No plano cultural, os núcleos da tradição que garantem a identidade se separam dos conteúdos concretos, com os quais outrora estavam estreitamente entrecidos nas imagens míticas do mundo. Reduzem-se a elementos abstratos como conceitos de mundo, pressupostos da comunicação, procedimentos argumentativos, valores fundamentais abstratos etc. No plano da sociedade, princípios universais se cristalizam, partindo dos contextos particulares aos quais estavam presos nas sociedades primitivas. Nas sociedades modernas, estabelecem-se princípios de ordem jurídica e moral, cada vez menos talhados às formas particulares de vida. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização separam-se cada vez mais dos conteúdos do saber cultural ao qual estavam inicialmente integradas no "pensamento concreto". Os objetos em que se exercem competências formais tornam-se cada vez mais variáveis. Se nessas tendências nos limitarmos a considerar apenas os graus de liberdade que os componentes estruturais do mundo da vida obtêm, resultam como pontos de fuga: para a cultura, um estado de revisão permanente de tradições fluidificadas, isto é, reflexivas; para a sociedade, um estado de dependência das ordens legítimas em relação a procedimentos formais, em última instância discursivos, de estabelecimento e fundamentação de normas; para a personalidade, um estado de auto-regulação arriscada de uma identidade do eu altamente abstrata. Surgem pressões estruturais para a dissolução crítica do saber garantido, para o estabelecimento de valores e normas generalizados e para a individuação auto-regulada (já que as identidades abstratas do eu remetem a uma auto-realização em projetos de vida autônomos).

Essa separação de forma e conteúdo lembra a distância as determinações, ricas de tradições, de uma "práxis racional": a consciência de si retorna na forma de uma cultura tornada reflexiva; a autodeterminação, em valores e normas generalizados, e a auto-realização, na individuação progressiva dos sujeitos socializados. Mas o aumento em reflexividade, em universalismo e em individuação que os núcleos estruturais do mundo da vida experimentam no curso de sua diferenciação não pode ser mais discreta como um crescimento nas dimensões da auto-relação de um sujeito. E somente do ponto de vista dessa descrição própria à filosofia do sujeito, a racionalização social, o desdobramento do potencial racional da práxis social, poderia ser representada como a *auto-reflexão* de um macrossujeito social. A teoria da comunicação prescinde dessa figura de pensamento. Efeituam-se agora a reflexivação da cultura, a generalização de valores e normas e a individuação aguda dos sujeitos socializados; intensificam-se a consciência crítica, a formação autônoma da vontade e a individualização; fortalecem-se, portanto, os momentos de racionalidade antes atribuídos à práxis de sujeitos, sob as condições de uma rede, cada vez mais extensa e fina, de intersubjetividade lingüisticamente gerada. Racionalização do mundo da vida significa, ao mesmo tempo, diferenciação e condensação: a condensação da textura flutuante de uma teia de fios intersubjetivos que une simultaneamente os componentes, cada vez mais diferenciados, da cultura, da sociedade e da personalidade. No entanto, o modo de reprodução do mundo da vida não se altera de maneira linear no sentido indicado pelos termos reflexividade, universalismo abstrato e individuação. O mundo da vida racionalizado assegura antes a continuidade de contextos de sentido com os meios descontínuos da crítica; preserva o contexto da integração social com os meios arriscados do universalismo que isola de modo individualista; e subli-

ma, com os meios de uma socialização extremamente individualizadora, o poder avassalador dos contextos genealógicos, transformando-o em uma universalidade frágil e vulnerável. Somente nesses *meios* se desdobra – quanto mais abstratamente as estruturas diferenciadas do mundo da vida operam nas formas de vida cada vez mais particularizadas – o potencial racional da ação orientada para o entendimento. Esse processo pode tornar-se claro com o seguinte experimento mental.

No campo semântico, as continuidades não precisariam ser rompidas mesmo que a reprodução cultural pudesse discorrer *somente* por meio da crítica. No mundo da vida estruturalmente diferenciado, o desdobramento do potencial de negação do entendimento lingüístico torna-se a condição *necessária* para que os textos possam se ligar entre si e dar prosseguimento às tradições – que agora vivem de sua força de convicção. No espaço social, tampouco a rede intersubjetiva ligada às relações de reconhecimento recíproco precisaria romper-se, ainda que a integração social pudesse discorrer *somente* através de um universalismo abstrato e, ao mesmo tempo, talhado individualisticamente. Os procedimentos da formação discursiva da vontade, estabelecidos no mundo da vida estruturalmente diferenciado, têm a função de assegurar o vínculo social de todos com todos, justamente pela consideração equitativa dos interesses de cada um. Como participante de discursos, o indivíduo, com seus sim e não insubstituíveis, somente é completamente autônomo sob a condição de permanecer integrado a uma comunidade universal mediante a busca cooperativa da verdade. Nem sequer a substância do universal na seqüência histórica das gerações precisaria reduzir-se a nada, ainda que os processos de socialização pudessem discorrer *somente* através do limiar da individuação extrema. No mundo da vida estruturalmente diferenciado somente um princípio, ativo desde o começo, é

reconhecido como tal: que a socialização se efetua como individuação na mesma proporção em que, inversamente, os indivíduos se constituem socialmente. Com o sistema dos pronomes pessoais, uma pressão rigorosa para a individuação é inserida no uso da linguagem, orientada para o entendimento, da interação socializadora; mas, ao mesmo tempo, através do mesmo *medium* lingüístico, entra em jogo a força da intersubjetividade socializante.

Portanto as figuras de pensamento próprias à teoria da intersubjetividade permitem entender por que o exame crítico e a consciência falibilista até mesmo fortalecem a continuidade de uma tradição desfeita de sua naturalidade; por que os procedimentos abstrato-universalistas da formação discursiva da vontade até mesmo firmam a solidariedade em contextos de vida não mais legitimados pela tradição; por que as margens ampliadas para a individuação e para a auto-realização até mesmo condensam e estabilizam um processo de socialização desligado de padrões fixos.

Se se recupera desse modo o conteúdo normativo da modernidade, que, com efeito, não escapa às intenções, mas sim aos conceitos da filosofia da práxis, separam-se certamente os três momentos que foram unidos na “dialética do esclarecimento”: a subjetividade, enquanto princípio da modernidade, deveria determinar também o seu conteúdo normativo; ao mesmo tempo, a razão centrada no sujeito levava a abstrações que cindiam a totalidade ética; e, contudo, unicamente a auto-reflexão, que se gera a partir da subjetividade e que aponta para além de suas limitações, deveria se confirmar como poder de reconciliação. A filosofia da práxis se apropriara, ao seu modo, desse programa. Para Marx, a análise do antagonismo de classes, a sua superação revolucionária e a liberação do conteúdo emancipatório das forças produtivas armazenadas constituíam três momentos conceitualmente imbricados. Nesse aspecto, o conceito de razão,

derivado das estruturas da intersubjetividade produzida linguisticamente e concretizado nos processos de racionalização do mundo da vida, não oferece nenhum equivalente para o conceito de uma práxis em si racional, empregado no âmbito de uma filosofia da história. Assim que abandonamos a compreensão da sociedade – no sentido da filosofia da práxis – como um macro-sujeito auto-referencial que engloba os sujeitos particulares, anulam-se as correspondentes representações modelares para o diagnóstico e a solução da crise: a ruptura e a revolução. Uma vez que a liberação progressiva do potencial racional assentado na ação comunicativa já não é mais pensado como auto-reflexão em grande escala, essa definição do conteúdo normativo da modernidade não pode prejudicar nem os meios conceituais do diagnóstico da crise, nem o tipo de solução das crises.

Com o grau de racionalização de um mundo da vida não aumentam, de modo algum, as probabilidades de que ocorram processos reprodutivos livres de conflito – simplesmente desloca-se o nível em que os conflitos podem surgir. Com a diferenciação das estruturas do mundo da vida, multiplicam-se apenas as formas das patologias sociais, dependendo do componente estrutural que é insuficientemente suprido e do aspecto em que isso acontece: perda de sentido, estados anônimos e psicopatologias são as classes de sintomas mais videntes, mas não os únicos⁴. Assim, as causas das patologias da sociedade, que no modelo da ruptura de um macrossujeito ainda podiam ser *vinculadas* ao antagonismo de classes, desagregam-se em contingências históricas amplamente disseminadas. Os traços patológicos das sociedades modernas só se articulam em configurações na medida em que se manifesta uma predominância das formas de ra-

4. Cf. a figura 22 in: HABERMAS, J., 1981, vol. II, p. 215.

cionalidade econômicas e burocráticas, e, de uma maneira geral, das cognitivo-instrumentais. O rígido perfil dos potenciais de racionalidade *assimetricamente explorados* expulsa da abordagem explicativa o processo circular paralisado da automediação de um macrossujeito *partido*⁵.

É óbvio que com tais considerações sequer tocamos a questão da qual partiu a filosofia da práxis. Enquanto deixarmos de estimar a reprodução material do mundo da vida, como ocorreu até aqui, sequer alcançaremos o antigo nível do problema. Marx escolhera o “trabalho” como conceito fundamental porque pôde observar como as estruturas da sociedade burguesa eram *cada vez mais fortemente* marcadas pelo trabalho abstrato, isto é, pelo tipo de um trabalho assalariado regulado pelo mercado, explorado capitalisticamente e organizado em forma de empresas. Entretanto, essa tendência enfraqueceu-se nitidamente nesse meio tempo⁶. Mas, com isso, o *tipo* de patologia social que Marx analisara nas abstrações reais do trabalho alienado não desapareceu.

5. As ideologias que encobrem os antagonismos reprimidos não podem mais ser atribuídas à falsa consciência dos grupos; são reconduzidas ao modelo de uma comunicação cotidiana sistematicamente desfigurada. Aqui, onde a organização externa do discurso exerce sobre a sua organização interna uma pressão que não pode mais ser dissimulada de uma outra maneira e que a distorce de tal modo que se dissolvem os laços internos entre significado e validade, significado e intenção, significado e execução da ação (cf. Habermas, J. “Überlegungen zur Kommunikationspathologie” (Considerações sobre patologias da comunicação). In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Estudos prévios e complementos para a teoria da ação comunicativa). Frankfurt am Main, 1984, pp. 266 ss.); ou seja, aqui, na comunicação *deturpada*, a totalidade ética cindida de Hegel e a práxis alienada de Marx se dão a conhecer como formas da intersubjetividade mutilada. Nesse plano, as análises foucaultianas do discurso também precisam ser recuperadas com os meios da pragmática formal.

6. OFFE, C. “Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?” (Trabalho como categoria-chave sociológica?). In: *id.*, *Arbeitsgesellschaft* (Sociedade do trabalho). Frankfurt am Main, 1984, pp. 13 ss.

III

A abordagem da teoria comunicativa parece só poder salvar o conteúdo normativo da modernidade ao preço de abstrações idealistas. Mais uma vez, levanta-se a suspeita contra o purismo da razão pura comunicativa – dessa vez contra uma descrição abstrata dos mundos da vida racionalizados que não leva em conta as pressões da reprodução material. A fim de dissipar essa suspeita, precisamos mostrar que a teoria da comunicação pode contribuir para explicar como na modernidade uma economia organizada sob a forma do mercado se entrelaça funcionalmente com o Estado que monopoliza a violência, se autonomiza em relação ao mundo da vida, tornando-se uma parte de sociabilidade isenta de normas, e opõe aos imperativos da razão os seus próprios imperativos, fundados na conservação do sistema. Marx foi o primeiro a analisar esse antagonismo entre imperativos do sistema e imperativos do mundo da vida, sob a forma de uma dialética entre trabalho morto e trabalho vivo, entre trabalho abstrato e trabalho concreto, ilustrando-a de maneira penetrante com o auxílio dos dados sócio-históricos sobre a irrupção do novo modo de produção em mundos da vida tradicionais. No entanto, o tipo de racionalidade sistêmica que se tornou evidente pela primeira vez na lógica específica da autovalorização do capital apoderou-se também, desde então, de outros âmbitos de ação.

Por mais que os mundos da vida possam se diferenciar estruturalmente e constituir sistemas parciais altamente especializados (partes de partes dos subsistemas) para os domínios funcionais da reprodução cultural, da integração social e da socialização – a complexidade de todo o mundo da vida é estreitamente limitada pela modesta capacidade do mecanismo de entendimento. À medida que o mundo da vida se racionaliza, aumenta o dispêndio de entendimento que é posto

a cargo dos que agem comunicativamente. Com isso, cresce ao mesmo tempo o risco de dissensão de uma comunicação que produz efeitos vinculantes apenas por meio da dupla negação das pretensões de validade. A linguagem normal é um mecanismo de coordenação da ação arriscado, ao mesmo tempo dispendioso, imóvel e limitado em sua capacidade de realização. O significado de cada ato de fala não pode ser desconectado do complexo horizonte de sentido do mundo da vida; ele permanece entrelaçado com o saber de fundo, intuitivamente presente, dos participantes da interação. A plenitude de conotações, a riqueza de funções e a capacidade de variações do uso da linguagem orientado para o entendimento é apenas o reverso de uma referência à totalidade que não admite qualquer ampliação arbitrária da capacidade de entendimento própria da práxis cotidiana.

Visto que os mundos da vida só podem permitir-se um dispêndio limitado de coordenação e entendimento, ao alcançar um determinado nível de complexidade, a linguagem corrente precisa ser exonerada daquele tipo de linguagens especializadas que Parsons investigou no exemplo do dinheiro. Esse efeito exonerativo ocorre quando o *medium* de coordenação da ação não precisa mais ser exigido simultaneamente para *todas* as funções da linguagem. Com a substituição parcial da linguagem corrente reduz-se também a ligação das ações conduzidas comunicativamente com os contextos do mundo da vida. Os processos sociais, assim liberados, são “desmundanizados”, isto é, são libertados daquelas referências à totalidade e daquelas estruturas da intersubjetividade pelas quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas. As funções de reprodução material prestam-se particularmente a tal exoneração, já que não precisam ser cumpridas *per se* mediante ações comunicativas. As alterações de estado no substrato material decorrem diretamente de resultados agregados e conseqüências de intervenções dirigi-

das ao mundo objetivo para a realização de um determinado fim. Por certo, essas ações teleológicas também necessitam de coordenação; precisam ser integradas socialmente. Mas a integração pode dar-se agora por meio de uma linguagem *empobrecida e padronizada* que coordene as ações especificamente funcionais, como a produção e a distribuição de bens e serviços, sem sobrecarregar a integração social com o dispêndio de processos de entendimento arriscados e não econômicos e sem reconectá-las aos processos da tradição cultural e da socialização através do *medium* da linguagem corrente. O *medium* dinheiro satisfaz evidentemente essas condições de uma linguagem de controle especialmente codificada. Ele separou-se da linguagem normal na qualidade de um código especial, talhado para situações *standard* (de troca), que, em razão de uma estrutura integrada de preferências (de oferta e procura), condiciona decisões sobre ações de uma maneira eficaz para a coordenação, sem ter de recorrer aos recursos do mundo da vida.

O dinheiro possibilita não apenas formas de interação especificamente desmundanizadas, mas também a formação de um sistema parcial, especificamente funcional, que efetua suas relações com o mundo circundante por meio do dinheiro. Do ponto de vista histórico, surge com o capitalismo um sistema econômico que, por meio de canais monetários, regula a circulação interna assim como o intercâmbio com seus entornos não econômicos (as atividades familiares privadas e o Estado). A institucionalização do trabalho assalariado, por um lado, e do Estado baseado em um sistema tributário, por outro, foi tão constitutiva para o novo modo de produção quanto a forma de organização da indústria capitalista no interior do sistema econômico. À medida que o processo de produção passa a ser reorganizado sobre o trabalho assalariado e o aparelho de Estado, reconectado à produção mediante o recolhimento de impostos da população

ativa, constituíram-se mundos circundantes complementares. Por um lado, o aparelho estatal tornou-se dependente de um sistema econômico controlado pelos *media*; isso levou, entre outras coisas, a que o poder ligado a cargos e a pessoas fosse assimilado à estrutura de um *medium* de controle, ou seja, o poder assimilado ao dinheiro. Por outro, as formas de trabalho e de vida tradicionais dissolveram-se sob a ação do trabalho assalariado organizado em empresas. A plebeização da população do campo e a proletarização do operariado, concentrado de múltiplas formas nas cidades, tornaram-se o primeiro caso exemplar de uma reificação da prática cotidiana sistemicamente induzida.

Com os processos de intercâmbio que funcionam por meio dos *media*, surge nas sociedades modernas um terceiro plano de relações funcionais que se tornaram autônomas – sobre o plano das interações simples como também acima do plano das formas de organização ainda ligadas ao mundo da vida. Os contextos de interação, autonomizados em subsistemas e que transcendem o horizonte do mundo da vida, coagulam-se em segunda natureza de uma sociabilidade isenta de normas. Esse desacoplamento entre sistema e mundo da vida é experimentado no interior dos mundos da vida modernos como uma *coisificação de formas de vida*. Hegel reagiu a essa experiência fundamental com o seu conceito de “positividade” e com a idéia de uma totalidade ética cindida; Marx concentrou-se mais especificamente no trabalho industrial alienado e no antagonismo de classes. No entanto, sob as premissas da filosofia do sujeito, ambos subestimaram a especificidade dos domínios de ação que, integrados de maneira sistêmica, se distanciam das estruturas intersubjetivas a tal ponto que não apresentam mais nenhuma analogia estrutural com os domínios de ação socialmente integrados e diferenciados *no interior* de um mundo da vida. Para Hegel e Marx o sistema de necessidades ou a sociedade

capitalista originou-se dos processos de abstração que ainda se remetiam à totalidade ética ou à práxis racional e permaneciam submetidos às suas estruturas. As abstrações constituem momentos não autônomos na auto-relação e no automovimento de um sujeito de ordem superior, nos quais voltam necessariamente a desembocar. Em Marx, essa superação assume a forma de uma práxis revolucionária que rompe a especificidade sistêmica da autovalorização do capital, recupera o processo econômico autonomizado no horizonte do mundo da vida e salva o reino da liberdade do ditame do reino da necessidade. A revolução sobre a propriedade privada dos meios de produção deve atingir, ao mesmo tempo, os fundamentos institucionais do *medium* por meio do qual a economia capitalista foi diferenciada. Ela deve devolver sua espontaneidade ao mundo da vida enrijecido sob a lei do valor. No mesmo instante, a aparência objetiva do capital reduzir-se-á a nada.

Como vimos, já na primeira geração dos hegelianos de direita, a fusão dos domínios de ação sistemicamente coisificados com a auto-referência espontânea do espírito ou da sociedade encontrou forte oposição. Contra a desdiferenciação de Estado e sociedade, insistiram na distinção objetiva entre sistema social e sujeito estatal. Já seus sucessores neo-conservadores dão à tese uma guinada afirmativa. Hans Freyer e Joachim Ritter vêem na dinâmica da coisificação da cultura e da sociedade apenas o reverso da constituição de um domínio desejável de liberdade subjetiva. Gehlen chega a criticar esse domínio como uma esfera da subjetividade vazia e liberada de todos os imperativos objetivos. Até mesmo aqueles que, seguindo Lukács, se atêm ao conceito de reificação, concordam cada vez mais com seus adversários na descrição que fazem; cada vez mais sentem-se impressionados com a impotência dos sujeitos em face dos processos

circulares, não influenciáveis, dos sistemas auto-referenciais. Já pouco importa se um acusa como totalidade negativa o que o outro festeja como cristalização, ou se um denuncia como coisificação o que o outro define tecnocraticamente como lei objetiva. Essa tendência do diagnóstico do tempo presente proposto pela teoria social conflui há décadas para um ponto que o funcionalismo sistêmico transforma em sua *pointe*: faz os próprios sujeitos se decompor em sistemas. O funcionalismo sistêmico sela tacitamente o “fim do indivíduo”, que Adorno ainda circunscrevera com uma dialética negativa e conjurara como um destino auto-infligido. N. Luhmann pressupõe simplesmente que as estruturas da intersubjetividade se desintegraram, que os indivíduos foram eliminados do seu mundo da vida – que o sistema social e o sistema pessoal constituem mundos circundantes um para o outro⁷. O estado de barbárie que Marx prognosticara no caso de fracasso da práxis revolucionária é caracterizado por uma completa subsunção do mundo da vida sob os imperativos de um processo de valorização desconectado dos valores de uso e do trabalho concreto. Impassível, o funcionalismo sistêmico parte do princípio de que esse estado já teria ocorrido, e não apenas no domínio imediato da economia capitalista, mas nos átrios de *todos* os sistemas funcionais. O mundo da vida marginalizado somente poderia sobreviver se, por sua parte, se transformasse em um subsistema controlado por *media* e abandonasse a práxis comunicativa cotidiana como uma cobra a sua pele.

Na versão de Luhmann, o funcionalismo sistêmico assume, por um lado, a herança da filosofia do sujeito: substitui o sujeito auto-referencial pelo sistema auto-referencial; por outro, radicaliza a crítica de Nietzsche à razão: junto com a

⁷ Cf. abaixo o excerto sobre Luhmann.

referência à totalidade do mundo da vida ele suprime todo tipo de pretensão racional⁸.

8. Pode-se compreender melhor por que também Luhmann, assim como os críticos da razão, se encontra na sucessão de Nietzsche se se reconstitui mais uma vez, do ponto de vista da filosofia do sujeito, a totalização da crítica simples da ideologia efetuada por Nietzsche. Para tanto, nos será útil uma reflexão de Dieter Henrich sobre ficção e verdade. O ponto de partida é o contexto de representações, constituído como necessário, válido segundo critérios próprios e em si mesmo conseqüente, de um sujeito cognoscente que opera de maneira auto-referencial. Esse contexto racional “para si” pode se revelar “para nós”, observadores externos, como um mundo fictício, caso este, em um contexto que lhe seja prévio e inacessível, “não possa ser descrito como conhecimento, mas apenas como instrumento de um modo de agir”. No entanto, o crítico desmascarador só pode se distanciar de um mundo fictício ao confirmá-lo como um contexto de sentido constituído coercivamente, não passível de crítica interna e, nessa medida, racional, apropriando-se, se não desses critérios, pelos menos dos critérios de racionalidade em geral: “A intenção crítica só pode prevalecer na medida em que a racionalidade for enfim imparcial em sua própria pretensão de direito. Por muito tempo a crítica das ficções pôde ser considerada como a via pela qual se traria finalmente à tona uma racionalidade livre de ficções. Porém, essa forma de crítica também pode se voltar contra todo o conteúdo de expectativas ligadas à racionalidade enquanto tal ... Ela transforma-se (então) em uma nova forma de fundamentação legitimadora do próprio ato de criação das ficções”. (HENRICH, D. “Versuch über Fiktion und Wahrheit” [Ensaio sobre ficção e verdade]. In: *Poetik und Hermeneutik [Poética e hermenêutica]*, vol. X, Munique, 1984, p. 513.)

O crítico total da ideologia, que dá esse passo sem reservas, já não pode considerar ingenuamente que sua própria empresa vise à verdade. Ele identifica agora a sua própria vida consciente com a produtividade e a liberdade de um poder vital subjacente e criador de ficções. Nesse ponto, contudo, os caminhos se bifurcam. Por um lado, a empresa da crítica se estende à totalidade de uma razão hostil à ficção e que oprime, exclui e proscreve com uma grande energia criminosa tudo o que poderia interromper o círculo fechado de sua subjetividade auto-referencial e distanciá-la de si mesma. Para essa crítica radical da razão a validade da verdade só pode se apresentar no domínio dos objetos – ela mesma proporciona sua autenticidade a partir do horizonte de forças vitais que produzem ficções, isto é, a partir do horizonte da experiência estética. Diante dessa estetização – inconfessa até Derrida – de uma crítica prolongada de maneira paradoxal há uma outra alternativa. É possível prosseguir o pensamento, no nível alcançado com o segundo estágio da crítica da ideologia, em uma outra direção, tão logo se abandone a intenção mesma da

O esgotamento do conteúdo de reflexão dessas duas tradições opostas e a reunião dos motivos conceituais de Kant e de Nietzsche no jogo de linguagem da cibernética caracterizam o nível em que Luhmann estabeleceu a teoria sistê-

crítica. O interesse pode se dirigir então, em particular, à maneira como os sujeitos se afirmam em sua produtividade e liberdade originárias por meio de ficções, úteis à vida, de um mundo constituído sempre de modo auto-referencial. Essa investigação utiliza-se, por assim dizer, frontalmente da “dimensão de um acontecer”, aberta pela segunda reflexão, “que em si não é mais que puramente fátual, mas que tem a propriedade de necessitar, para sua continuidade, da ilusão de discernimento” (HENRICH, D., 1984, p. 514). Não se trata mais da razão que nega as ficções, mas da *poiesis* da autoconservação, intensificadora da vida, de sujeitos que vivem com e de suas ficções – somente consentidas em virtude de suas funções.

Isso significa, ao mesmo tempo, uma afirmação *funcionalista* da validade da verdade, que é constitutiva para a reprodução da vida plena de sentido. É exatamente essa validade de verdade relativa à perspectiva cognitiva de cada sujeito que tem de reivindicar, nem mais nem menos, a própria teoria especializada em um semelhante conhecimento da reprodução da vida plena de sentido. A teoria tem de compreender-se a si mesma como produto do asseguramento auto-intensificador de um sujeito que só se reproduz graças a um mundo fictício válido *para si*. O perspectivismo perde uma parte do seu efeito terrífico se não pensarmos em um sujeito arbitrário, mas em um sujeito cognoscente altamente especializado e voltado para o conhecimento de si mesmo. Essa concepção corresponde mais ou menos à auto-aplicação da teoria dos sistemas, com a qual a teoria social se relativiza enquanto realização de um sistema parcial da sociedade encarregado de reduzir complexidades. Este passo é dado por Luhmann.

Luhmann utiliza os conceitos de cibernética, comprovados pela biologia, e da teoria geral dos sistemas para combinar, de uma maneira original, os pontos de vista de Kant e Nietzsche. As operações de constituir o mundo de um sujeito transcendental – que perdeu seu *status* de independência em relação ao mundo e foi rebaixado ao nível de um sujeito empírico – são reconceitualizadas enquanto operações de um sistema que opera significativamente de maneira auto-referencial e que é capaz de representar internamente seu mundo circundante. A produtividade criadora de ficções – própria à autoconservação de sujeitos e intensificadora da vida – para a qual a diferença entre verdade e ilusão perdeu todo o sentido, é reconceitualizada como sistema que domina a complexidade do seu mundo circundante, utilizando o asseguramento de um sentido que intensifica sua própria complexidade (cf. abaixo o excurso sobre Luhmann).

mica da sociedade. Luhmann transfere para os sistemas que processam o sentido e operam de modo auto-referencial as mesmas propriedades que Foucault, com o auxílio de um conceito histórico-transcendental de poder, atribuíra às formações discursivas⁹. Como ele abandona, junto com o conceito de razão, também a intenção da crítica da razão, pode dar uma forma descritiva a todos aqueles enunciados que Foucault ainda visara na forma de denúncia. Nesse sentido, Luhmann leva a afirmação neoconservadora da modernidade social às últimas conseqüências e também a um grau de reflexão no qual tudo o que os advogados da pós-modernidade podiam alegar está, de qualquer maneira, previamente pensado sem acusação e de maneira muito mais diferenciada. Além disso, o funcionalismo sistêmico não se expõe à objeção de que não possa prestar contas sobre seu *status* específico: coloca-se sem hesitação no sistema das ciências e, como teoria, apresenta-se com uma pretensão de “disciplina universal”. Tampouco se poderia reprovar-lhe uma tendência ao nivelamento. A teoria de Luhmann, hoje incomparável sob o aspecto de sua força de conceitualização, de sua imaginação teórica e de sua capacidade de elaboração, despertada, em todo caso, dúvidas na questão de saber se o preço de seu “ganho de abstração” não seria demasiado alto. O triturador incansável da reconceitualização elimina, como resíduo indigesto, o mundo da vida “subcomplexo” – ou seja, justamente o domínio de fenômenos que atrai o interesse de uma teoria social que ainda não demoliu todas as pontes com as experiências de crise pré-científicas.

No que concerne à economia capitalista, Marx não distinguira entre o novo nível de diferenciação sistêmica, que se desenvolve com um sistema econômico controlado pelos

media, e as formas de sua institucionalização, específicas às classes. Para ele a eliminação das estruturas de classes e a dissolução da especificidade sistêmica dos domínios de interação funcionalmente diferenciados e coisificados constituíam uma única síndrome. Luhmann comete um erro complementar. Em vista do novo nível de diferenciação sistêmica, ignora que os *media* de controle como o dinheiro e o poder, por meio dos quais os sistemas funcionais se destacam do mundo da vida, precisam, por sua vez, ser institucionalizados no mundo da vida. Por isso, sequer são percebidos os efeitos distributivos específicos às classes de um ancoramento dos *media* nas normas da propriedade e da constituição. A “inclusão”, no sentido do acesso paritário de cada um a todos os sistemas funcionais, aparece então como uma conseqüência sistemicamente necessária do processo de diferenciação¹⁰. Enquanto para Marx os contextos funcionais sistemicamente autonomizados serão reduzidos a nada após uma revolução bem-sucedida, para Luhmann o mundo da vida perdeu desde já todo o significado na sociedade moderna diferenciada funcionalmente. De ambas as perspectivas desaparece aquela interpenetração e oposição dos imperativos do sistema e do mundo da vida que explicam o caráter ambíguo da modernização social.

Os paradoxos da racionalização social, que desenvolvi em outro lugar¹¹, podem ser resumidos, de maneira bastante simplificada, do seguinte modo. A racionalização do mundo da vida precisou alcançar um certo grau de maturidade, antes que nela os *media* dinheiro e poder pudessem ser institucionalizados juridicamente. Os dois sistemas funcionais da economia de mercado e do Estado administrativo, que

10. LUHMANN, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (Teoria política no Estado do bem-estar). Munique, 1981, pp. 25 ss.

11. HABERMAS, J., 1981, vol. II, cap. 8.

9. Chamou-me à atenção para isso A. Honneth, 1985, pp. 214 ss.

ultrapassam o horizonte da ordem política global das sociedades estratificadas em classes, destroem primeiro as formas tradicionais de vida da antiga sociedade européia. Mas a dinâmica própria dos dois subsistemas, engrenados funcionalmente entre si, também reage sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam, à medida que os processos de monetarização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a ação orientada ao entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos colaterais. Nos sistemas políticos das sociedades capitalistas desenvolvidas delineiam-se as estruturas de compromisso que, do ponto de vista histórico, podem ser concebidas como reações do mundo da vida à especificidade sistêmica e ao crescimento da complexidade do processo da economia capitalista e do aparelho estatal monopolizador da violência. Essa gênese histórica deixa ainda seus vestígios nas opções que o compromisso de um Estado social, que entrou em crise, deixa hoje em aberto¹².

As opções obedecem à lógica de uma política alinhada aos imperativos sistêmicos econômicos e estatais. Os dois subsistemas controlados pelos *media*, que constituem mundos circundantes recíprocos um para o outro, devem, todavia, ajustar-se de maneira inteligente – e não apenas externalizar mutuamente seus custos, sobrecarregando um sistema inteiro incapaz de auto-reflexão. Dentro do espaço de manobra de uma tal política, o que se discute é apenas a distri-

12. Cf. as análises de C. Offe, "Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates" (Sobre algumas contradições do Estado social moderno). In: OFFE, 1983, pp. 323 ss.

buição corretamente dosada do encargo de problemas entre os subsistemas do Estado e da economia. Alguns vêem as causas da crise na dinâmica própria de uma economia desencadeada; outros, nas amarras burocráticas que lhe são impostas. As terapias correspondentes são ou a domesticação social do capitalismo ou a transferência dos problemas da administração planificadora para o mercado. Uns vêem a fonte dos distúrbios do cotidiano sistemicamente induzidos na monetarização da força de trabalho, os outros, na paralisia burocrática das iniciativas privadas. Porém, ambos os lados concordam em que os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção exercem um papel meramente passivo diante dos motores da modernização social, quer dizer, diante do Estado e da economia.

Entretanto, os legitimistas do Estado social por toda parte batem em retirada, enquanto os neoconservadores, despreocupados, empreendem a tentativa de cancelar o compromisso do Estado social – ou, ao menos, redefinir as suas condições. Os neoconservadores aceitam, em favor do aperfeiçoamento vigoroso das condições de valorização do capital, os custos que a curto prazo podem ser impingidos ao mundo da vida dos menos privilegiados e dos excluídos, mas também riscos que repercutem em toda a sociedade. Surgem as novas estruturas de classe de uma sociedade segmentada, cujas margens se tornam cada vez mais extensas. O crescimento econômico é mantido em movimento por impulsos inovadores que, pela primeira vez, estão ligados *intencionalmente* a uma espiral armamentista fora de controle. Simultaneamente, a especificidade normativa dos mundos da vida racionalizados já não encontram sua expressão, mesmo que seja seletivamente, apenas nas exigências clássicas por maior justiça distributiva, mas também no amplo espectro dos chamados valores pós-materiais, no interesse pela conservação dos fundamentos naturais e das estruturas comunicativas

internas próprias às formas de vida altamente diferenciadas. Assim, em novas superfícies de atrito entre os imperativos do sistema e do mundo da vida, acirram-se conflitos que não podem ser absorvidos pelas estruturas de compromisso atualmente existentes. Hoje coloca-se a questão de saber se é possível estabelecer um novo compromisso segundo as velhas regras da política orientada sistemicamente – ou se a administração das crises, adaptada às crises causadas sistemicamente e percebidas como sistêmicas, será solapada por movimentos sociais que não se orientem mais pela necessidade de controle do sistema, mas por *traçados de fronteira* entre sistema e mundo da vida.

IV

Com essa questão tocamos o outro momento: a possibilidade de superação das crises em grande formato, para a qual a filosofia da práxis oferecera outrora o meio da práxis revolucionária. Se a sociedade em seu todo não é mais representada como um sujeito de grau superior que se sabe, determina e realiza a si mesmo, faltam as vias da auto-relação que permitem aos revolucionários agir em favor do macrosujeito paralisado, com ele e sobre ele. Sem um macrosujeito auto-referencial, algo como um conhecimento auto-reflexivo da totalidade social é tão pouco *imaginável* quanto a atuação da sociedade sobre si mesma. Tão logo as intersubjetividades de grau superior dos processos públicos formadores da opinião e da vontade substituam o sujeito de grau superior da sociedade global, as auto-relações desse tipo perdem seu sentido. O que se pergunta é se, sob essas novas premissas, é pertinente falar de uma “atuação da sociedade sobre si mesma”.

Uma atuação sobre si mesma exige, por um lado, um centro reflexivo onde a sociedade desenvolve um saber de si mesma em um processo de autocompreensão; por outro, um sistema executivo que, como parte, possa agir e atuar para e sobre o todo. Podem as sociedades modernas satisfazer essas duas condições? A teoria dos sistemas projeta dessas sociedades uma imagem acêntrica, “sem órgãos centrais”¹³. De acordo com essa teoria, o mundo da vida desintegrou-se totalmente em sistemas parciais funcionalmente especificados, tais como a economia, o Estado, a educação, a ciência etc. Estas mônadas sistêmicas, que substituíram por nexos funcionais as relações intersubjetivas ressecadas, comportam-se de um modo simétrico entre si, sem que o seu precário equilíbrio pudesse ainda ser regulado pela sociedade global. Elas precisam balancear-se mutuamente, visto que nenhuma das funções sociais globais que as acompanham alcança um *primado* social global. Nenhum dos sistemas parciais poderia ocupar o ápice de uma hierarquia e representar o todo, como outrora, nas sociedades estratificadas, o imperador representava o seu império. As sociedades modernas já não dispõem de uma instância central de auto-reflexão e de controle.

Da perspectiva da teoria dos sistemas, somente os sistemas parciais desenvolvem algo como uma *consciência de si*, isto é, no que diz respeito à sua função *própria*. O todo reflete-se aí somente da perspectiva dos sistemas parciais enquanto respectivo *mundo circundante* social destes: “Desse modo, um consenso funcional para a sociedade inteira sobre aquilo que é e que vale torna-se difícil e, na realidade, impossível; o que é utilizado como consenso funciona na forma de um *provisorium* reconhecido como tal. A par disso,

13. LUHMANN, 1981, p. 22.

há as sínteses propriamente produtivas da realidade, específicas a cada função, nos níveis de complexidade que os sistemas funcionais singulares podem comportar por si mesmos, mas que não podem ser adicionados à perspectiva global de um mundo no sentido de *congregatio corporum*, de uma *universitas rerum*¹⁴. Em uma nota de rodapé, Luhmann elucida o *provisorium* do seguinte modo: “Foi uma decisão peculiar da fenomenologia husserliana, com efeitos consideráveis nas discussões sociológicas, conferir a esse *provisorium*, sob o título de *mundo da vida*, a posição de uma base de partida, válida em última instância, de um *a priori* concreto.” Seria sociologicamente insustentável postular para o mundo da vida uma espécie de “precedência ontológica”.

A herança do apriorismo husserliano pode significar um fardo para diversos gêneros de fenomenologia social¹⁵; porém, o conceito de mundo da vida postulado pela teoria comunicativa se desfez das hipotecas da filosofia transcendental. Dificilmente se poderá renunciar a tal conceito, caso se queira levar em consideração o fato fundamental da socialização *lingüística*. Os participantes da interação não podem realizar atos de fala aptos à coordenação sem supor para todos os implicados um mundo da vida partilhado de maneira intersubjetiva, convergente para a situação de fala e centralmente ancorado no corpo. Para aqueles que, orientados ao entendimento, agem na primeira pessoa do singular ou do plural, cada mundo da vida constitui uma totalidade de contextos de sentido e de remissão com um ponto zero nos sistemas de coordenadas do tempo histórico, do espaço social e do campo semântico. Além disso, os diferentes mundos

da vida, que se chocam entre si, não permanecem incompreensíveis *um ao lado do outro*. Enquanto totalidades, seguem a esteira de sua pretensão de universalidade, elaborando progressivamente suas diferenças mútuas até, como diz Gadamer, os horizontes de entendimento “fundirem-se” entre si. Por esse motivo, as sociedades modernas, amplamente descentralizadas, mantêm na ação comunicativa cotidiana um centro virtual de auto-entendimento, a partir do qual até mesmo os sistemas de ações funcionalmente especificados, na medida em que não ultrapassem o horizonte do mundo da vida, permanecem a um alcance intuitivo. Sem dúvida, esse centro é também uma projeção, mas eficaz. Os projetos policêntricos de totalidade, que se antecedem uns aos outros, se suplantam e se assimilam mutuamente, produzem pontos centrais concorrentes. As próprias identidades coletivas oscilam para lá e para cá no fluxo dançante de interpretações, ajustando-se melhor à imagem de uma malha frágil do que à de um centro estável de auto-reflexão.

Em todo caso, mesmo nas sociedades não estratificadas, que, portanto, não dispõem mais de um saber de si mesmas nas formas tradicionais de uma auto-exposição representativa, a práxis cotidiana oferece um lugar para os processos naturalmente espontâneos de auto-entendimento e de formação da identidade. Mesmo nas sociedades modernas forma-se uma consciência comum difusa baseada em projetos polifônicos e opacos de totalidade. Tal consciência pode concentrar-se e articular-se de maneira mais clara com o auxílio de temas específicos e de contribuições ordenadas; nos processos de comunicação de grau superior e condensados de uma esfera pública, ela chega à maior claridade. As tecnologias/de comunicação – de início, a tipografia e a imprensa, depois o rádio e a televisão – disponibilizam manifestações para quase qualquer contexto, possibilitando uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supra-

14. LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik (Estrutura social e semântica)*, vol. 1. Frankfurt am Main, 1980, p. 33.

15. MATHIESSEN, U. *Das Dickicht der Lebenswelt (A densidade do mundo da vida)*. Munique, 1984.

regionais, literárias, científicas e políticas, intrapartidárias e específicas a associações, dependentes dos *media* ou sub-culturais. Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especializados que possam ser, estão orientados para a difusão e à interpenetração. Os limites são permeáveis; cada esfera pública está aberta também às demais. Devem suas estruturas discursivas a uma tendência universalista dificilmente dissimulada. Todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade em seu todo desenvolve um saber de si mesma. O esclarecimento europeu elaborou essa experiência, incluindo-a em suas fórmulas programáticas.

O que Luhmann chama “consenso funcional para a sociedade inteira” é dependente de contextos, falível – e, de fato, provisório. Porém *existe* esse saber reflexivo da sociedade inteira. Deve-se unicamente à intersubjetividade de grau superior das esferas públicas e, por isso, não pode mais satisfazer os critérios rigorosos da auto-reflexão de um sujeito de grau superior. No entanto, um tal centro de auto-entendimento não é suficiente para a atuação da sociedade sobre si mesma; para tanto, é ainda necessária uma instância central de controle capaz de acolher e transformar o saber e os impulsos da esfera pública.

Segundo as idéias normativas da nossa tradição política, o aparelho do Estado democraticamente legitimado, fundado na soberania popular e não mais na dos príncipes, deveria ser capaz de realizar a opinião e a vontade do público de cidadãos. Os próprios cidadãos participam da formação coletiva da consciência, sem poder agir coletivamente. Mas e o Estado, pode? Uma “ação coletiva” significaria que o Estado traduziria em autodeterminação organizada da sociedade este conhecimento intersubjetivamente constituído que a sociedade possui sobre si mesma. Todavia, já devido às razões da teoria dos sistemas, deve-se duvidar dessa possibili-

lidade. A política tornou-se hoje, efetivamente, assunto de um sistema parcial, funcionalmente diferenciado; diante dos sistemas parciais restantes, esse sistema não pode dispor do grau de autonomia que seria exigível para um controle central, isto é, para uma atuação sobre si mesma que parta da sociedade enquanto totalidade e retorne a esta.

Evidentemente, nas sociedades modernas existe uma assimetria entre as (fracas) capacidades de auto-entendimento intersubjetivo e as capacidades (ausentes) de auto-organização da sociedade como um todo. Sob as novas premissas, não há nenhum equivalente nem ao modelo de uma atuação sobre si mesmo em geral, como aquele da filosofia do sujeito, nem à compreensão hegeliano-marxista da ação revolucionária em particular.

Essa visão impôs-se de maneira bastante eficaz sob o efeito de uma experiência específica que sobretudo os partidos operários e os sindicatos puderam fazer com a realização do projeto do Estado social desde o final da Segunda Guerra. Não me refiro aos problemas econômicos resultantes de uma legislação bem-sucedida do Estado social durante o período da reconstrução, nem aos limites do poder e à capacidade de intervenção das administrações planificadoras, nem, de maneira geral, aos problemas de *controle*. Penso antes em uma transformação característica na percepção do poder estatal democraticamente legitimado que teve de ser iniciado com o objetivo de “domesticar socialmente” o sistema econômico capitalista espontâneo e, particularmente, com o objetivo de neutralizar os efeitos colaterais destrutivos que um crescimento sujeito a crises produz sobre a existência e o mundo da vida dos trabalhadores dependentes¹⁶. Os

16. Cf. HABERMAS, J. *Die Neue Unübersichtlichkeit (A nova intransparência)*. Frankfurt am Main, 1985. No que se segue apóio-me no ensaio que dá o título à coletânea.

administradores do Estado social não consideraram como problemático que o Estado ativo interferisse não apenas no ciclo econômico, mas também no ciclo vital de seus cidadãos – o objetivo era justamente reformar as condições de vida dos cidadãos mediante a reforma das relações de trabalho e de emprego. A isso subjazia a idéia da tradição democrática de que a sociedade seria capaz de atuar sobre si mesma com os instrumentos neutros do poder político-administrativo. Exatamente essa expectativa foi frustrada.

Entrementes, uma rede cada vez mais densa de normas jurídicas, de burocracias estatais e paraestatais recobre o cotidiano dos clientes potenciais e efetivos. Extensas discussões sobre a juridificação e a burocratização em geral, sobre os efeitos contraproducentes da política do Estado social em particular e sobre a profissionalização e cientificação dos serviços sociais chamaram a atenção para fatos que tornam evidente uma coisa: os instrumentos jurídico-administrativos para implementar programas do Estado social não representam nenhum *medium* passivo e, por assim dizer, desprovido de qualidades. Pelo contrário, eles estão ligados a uma prática de isolamento dos fatos, de normalização e de vigilância, cujo poder reificante e subjetivante Foucault perseguiu até nas mais finas ramificações capilares da comunicação cotidiana. As deformações de um mundo da vida regulamentado, desmembrado, controlado e assistido são certamente mais sutis do que as formas manifestas de exploração e depauperização materiais; mas os conflitos sociais impingidos à psique e ao corpo e interiorizados não são, por isso, menos destrutivos.

A contradição inerente ao projeto do Estado social enquanto tal é hoje visível. Seu objetivo substancial era a liberação de formas de vida igualmente estruturadas que, ao mesmo tempo, deveriam abrir espaços de ação para a auto-realização individual e para a espontaneidade; mas com

a criação de novas formas de vida o *medium* poder tornou-se sobrecarregado. Depois que o Estado se diferenciou como um dos muitos sistemas funcionais controlados pelos *media*, não pode mais ser considerado como a instância central de controle, na qual a sociedade concentraria suas capacidades de auto-organização. Com os processos de formação de opinião e de vontade próprios a uma esfera pública universal, difusos porém ainda focalizados para a sociedade inteira, defronta-se com um sistema funcional que, ultrapassando o horizonte do mundo da vida e tornando-se independente, fecha-se às perspectivas da sociedade inteira e é incapaz de percebê-la senão da perspectiva de um sistema parcial.

Da desilusão histórica com um projeto de Estado social coagulado burocraticamente, surge uma visão nova sobre o “político”, por assim dizer, estereoscopicamente aguçada. Ao lado da especificidade sistêmica de um *medium* de poder aplicável aparentemente apenas de acordo com a racionalidade com respeito a fins, torna-se visível uma dimensão mais ampla. A esfera pública política, na qual as sociedades complexas podem distanciar-se normativamente de si mesmas e elaborar coletivamente as experiências de crise, torna do sistema político uma distância análoga àquela tomada em relação ao sistema econômico. Aquele assumiu um caráter problemático semelhante ou, no mínimo, tão ambíguo quanto este. Agora o próprio sistema político é percebido como fonte dos problemas de controle e não apenas como um meio de solução de problemas. Com isso, torna-se clara a *diferença entre problemas de controle e de entendimento recíproco*. Torna-se visível a diferença entre desequilíbrios sistêmicos e patologias do mundo da vida, isto é, entre perturbações da reprodução material e deficiências na reprodução simbólica do mundo da vida. Torna-se perceptível a diferença entre os déficits que as estruturas inflexíveis do mundo da vida podem provocar (pela subtração de motivações ou de legitima-

ção) na sustentação do sistema de ocupação e de dominação e os fenômenos de uma colonização do mundo da vida pelos imperativos dos sistemas funcionais que externalizam seus custos. Em tais fenômenos mostra-se, por sua vez, que as operações de controle e entendimento recíproco apresentam recursos que não podem ser substituídos um pelo outro em uma proporção qualquer. O dinheiro e o poder não podem comprar nem obter pela força solidariedade e sentido. Em suma, o resultado do processo de desilusão é uma nova consciência na qual o projeto de Estado social torna-se de certo modo reflexivo e se volta à domesticação não apenas da economia capitalista, mas também do próprio Estado.

Porém, se se trata de “domesticar socialmente” não apenas o capitalismo, mas também o próprio Estado intervencionista, é preciso redefinir essa tarefa. O projeto de Estado social havia confiado à capacidade de planejamento das administrações públicas exercer uma influência estimulante sobre o mecanismo de autocontrole de um *outro* subsistema. Se essa “regulação”, exercida de forma extremamente indireta, deve estender-se agora às próprias operações de organização estatal, o *modus* de influência não deve, mais uma vez, ser determinado como controle indireto; um novo potencial de *controle* só poderia ser disponibilizado por um subsistema *mais amplo*. Supondo-se que um sistema assim disposto pudesse ser encontrado, após um reiterado surto de frustração e distanciamento, resultaria outra vez o problema de que *as percepções de crise relativas ao mundo da vida* não podem traduzir-se integralmente em *problemas de controle relativos a sistemas*.

Em vez disso, trata-se de construir barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida e de instalar sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema. Em todo caso, problemas de fronteira desse tipo colocam-se assim que um mundo da vida amplamente racionalizado deva ser

protegido contra os imperativos insustentáveis do sistema de ocupações ou contra as penetrantes seqüelas de uma precaução administrativa com a existência. O encanto sistêmico que o mercado capitalista de trabalho exerce sobre a biografia da população ativa, que a rede de autoridades executivas, reguladoras e supervisoras exerce sobre a forma de vida dos clientes, que a corrida armamentista nuclear, que se tornou autônoma, exerce sobre a expectativa de vida dos povos, não pode ser rompido pelo fato de os sistemas aprenderem a funcionar melhor. Pelo contrário, é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais¹⁷. No entanto, isso exige uma nova relação entre as esferas públicas autônomas e auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação controlados por meio do dinheiro e do poder, de outro; em outras palavras: uma nova divisão dos poderes na dimensão da integração social. A força de integração social da solidariedade deveria poder afirmar-se contra os *media* controladores de integração sistêmica que são o dinheiro e o poder.

Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas e sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação. Os centros de comunicação condensada que nascem espontaneamente dos microdomínios da prática cotidiana só podem desdobrar-se em esferas públicas autônomas e fixar-se como intersubjetividades de ordem superior auto-sustentáveis, à medida que o potencial do mundo da vida for utilizado para a auto-organização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação. As formas de

17. As reflexões sobre uma “teoria do controle societal” de H. Wilke, *Enzäuberung des Staates (Desencantamento do Estado)*, Königstein, 1983, pp. 129 ss., são sobretudo interessantes porque o autor procede de uma maneira suficientemente inconseqüente ao analisar, segundo o modelo do entendimento intersubjetivo, a influência recíproca dos sistemas autopoieticos.

auto-organização reforçam a capacidade de ação coletiva. No entanto, as organizações próximas da base não devem exceder os limiares da organização formal e autonomizada em sistema. De outro modo, pagam o ganho incontestável de complexidade com a circunstância de que os objetivos organizacionais se desligam das orientações e atitudes dos membros, tornando-se dependentes de imperativos da conservação e ampliação do alcance da organização. A assimetria entre as capacidades de auto-reflexão e auto-organização que atribuímos às sociedades modernas em seu todo repete-se no plano da auto-organização dos processos de formação da opinião e da vontade.

Isso não deveria representar um obstáculo se se considera que a influência indireta exercida sobre os mecanismos individuais de autocontrole dos sistemas parciais, funcionalmente diferenciados, significa algo completamente diferente da atuação, orientada para fins, da sociedade sobre si mesma. A coesão auto-referencial imuniza os sistemas funcionais político e econômico contra a tentativa de intervenção, no sentido de uma interferência *direta*. Contudo, essa mesma qualidade torna os sistemas novamente sensíveis aos estímulos que visam a um incremento de sua faculdade de auto-reflexão, quer dizer, sua sensibilidade para as reações que o mundo circundante responde às suas próprias atividades. As esferas públicas auto-organizadas teriam de desenvolver a combinação prudente de poder e autolimitação inteligente, necessária para sensibilizar os mecanismos de autocontrole do Estado e da economia a respeito dos resultados, orientados para fins, da formação democrático-radical da vontade. Desse modo, o modelo da atuação da sociedade sobre si mesma é substituído pelo modelo de um conflito de fronteiras, controlado pelo mundo da vida, entre ele e os dois subsistemas, que lhe são superiores em complexidade, só influenciáveis

de modo muito indireto, e de cujas operações, contudo, ele depende.

As esferas públicas autônomas somente podem extrair suas forças dos recursos dos mundos da vida extensamente racionalizados. Isso vale sobretudo para a cultura, isto é, para o potencial de interpretação do mundo e de si mesmas que possuem a ciência e a filosofia, para o potencial de esclarecimento de idéias jurídicas e morais estritamente universalistas e, não por último, para os conteúdos de experiências radicais da modernidade estética. Não é casualidade que hoje os movimentos sociais apresentem traços de uma revolução cultural. Nota-se aqui, entretanto, uma debilidade estrutural inerente a todos os mundos da vida modernos. Os movimentos sociais devem sua força de arranque da ameaça às identidades coletivas bem delineadas. Embora tais identidades permaneçam sempre presas ao particularismo de uma forma de vida peculiar, elas têm de assimilar o conteúdo normativo da modernidade: aquele falibilismo, universalismo e subjetivismo que mina a força e a figura concreta de cada caso particular. O Estado-nação democrático e constitucional proveniente da Revolução Francesa foi, até o momento, a única formação de identidade bem-sucedida na história universal que conseguiu unificar sem coação os momentos do universal e do particular. O partido comunista foi incapaz de substituir a identidade do Estado-nação. Se já não mais na nação, em que outro solo poderiam se enraizar as orientações axiológicas universalistas?¹⁸ A comunidade atlântica de valores, cristalizada em torno da OTAN, dificilmen-

18. Cf. HABERMAS, J. "Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?" (As sociedades complexas podem formar uma identidade racional de si mesmas?). In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, 1976, pp. 92 ss. Trad., *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 111 ss.

te é algo mais que uma fórmula publicitária à disposição de ministros da Defesa. A Europa de Adenauer e de Charles de Gaulle oferece apenas uma superestrutura para a base de uma união comercial. Como contra-imagem dessa Europa do Mercado Comum, intelectuais de esquerda esboçaram, em tempos recentes, um desenho totalmente distinto.

O sonho dessa identidade européia totalmente distinta, que retoma decididamente a herança do racionalismo ocidental, forma-se em um momento em que os Estados Unidos, sob a bandeira de uma “segunda Revolução Americana”, preparam-se para recair nas ilusões do primeiro modernismo. Nas utopias dos velhos romances políticos, as formas de vida racionais entraram em uma falsa simbiose com a dominação técnica da natureza e com uma mobilização brutal da força de trabalho social. Essa equiparação de felicidade e emancipação com poder e produção irritou desde o princípio a autocompreensão da modernidade – suscitando duzentos anos de crítica à modernidade.

Mas esse mesmo gesto de dominação, utópico no mau sentido, sobrevive agora em uma caricatura que mobiliza as massas. A *science fiction* da guerra nas estrelas é bastante adequada para os planejadores da ideologia desencadear, com a visão macabra de um cosmos militarizado, o impulso inovador que colocará em pé o colosso do capitalismo mundial para o próximo *round* tecnológico. A velha Europa só encontrará uma nova identidade se a esse curto-circuito de crescimento econômico, corrida armamentista e “valores antigos” contrapuser a visão de uma ruptura com as coações sistêmicas auto-impostas, se puser um fim à confusão de que os conteúdos normativos da modernidade, armazenados nos mundos da vida racionalizados, só poderiam vir à luz unicamente em sistemas cada vez mais complexos. Que a capacidade internacional de concorrência – nos mercados ou no espaço – seja imprescindível para a pura sobre-

vivência é uma das certezas cotidianas em que se condensam as coações sistêmicas. Cada um justifica a expansão e a intensificação das suas próprias forças com a expansão e a intensificação das forças do outro, como se não fossem as regras do darwinismo social que estivessem na base do jogo das forças. A Europa moderna criou os pressupostos intelectuais e os fundamentos materiais de um mundo no qual essa mentalidade ocupou o lugar da razão – este é o núcleo verdadeiro da crítica da razão exercida desde Nietzsche. Quem, senão a Europa, poderia extrair de suas *próprias* tradições o discernimento, a energia e a coragem de visão – tudo o que seria necessário para tirar a força formadora de mentalidade das premissas, há muito não mais metafísicas, mas metabiológicas, de uma coação cega para conservar e potencializar o sistema?

*Excursão sobre a apropriação
da herança da filosofia do sujeito pela
teoria dos sistemas de Luhmann*

N. Luhmann apresentou as “linhas básicas” de uma teoria geral da sociedade¹⁹. Por meio dessas, faz o balanço provisório de uma expansão teórica que, durante décadas, vem ganhando terreno ininterruptamente, de modo que o projeto se torna visível em seu todo. Pelo menos acredita-se compreender melhor o que sucede em sua obra. A empresa de Luhmann procura vincular-se menos com a tradição especializada da teoria da sociedade, de Comte a Parsons, do que com a história dos problemas da filosofia da consciência que vai de Kant a Husserl. Essa teoria dos sistemas não conduz a sociologia ao caminho seguro da ciência; pelo contrário, apresenta-se como a sucessora de uma filosofia dispensada. Pretende herdar os conceitos fundamentais e os questionamentos da filosofia do sujeito e, ao mesmo tempo, suplantá-los pela sua capacidade de resolver problemas. Para tanto, efetua uma mudança de perspectiva que torna inútil a auto-crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma. Apli-

19. LUHMANN, N. *Soziale Systeme (Sistema social)*. Frankfurt am Main, 1984.

cada sobre si mesma, a teoria sistêmica da sociedade não pode senão adotar uma atitude afirmativa com respeito à crescente complexidade das sociedades modernas. Interessa-me agora saber se, com essa reorientação da herança da filosofia do sujeito, efetuada com certo distanciamento, os problemas, igualmente herdados, também passam para a teoria dos sistemas, e que, desde a morte de Hegel, provocam as dúvidas já examinadas sobre a razão centrada no sujeito como princípio da modernidade²⁰.

I

Se se pretende substituir o conceito de sujeito do conhecimento desenvolvido de Descartes a Kant pelo conceito de sistema desenvolvido em contextos cibernéticos e biológicos, sem perder o nível conceitual, é preciso cumprir algumas modificações. A relação interior-exterior entre o sujeito cognoscente e o mundo – como a totalidade dos objetos cognoscíveis – deve ser substituída pela relação sistema-mundo circundante. O conhecimento do mundo e de si mesmo constituiu o problema referencial a que se atêm as operações da consciência do sujeito. Agora esse problema está subordinado ao da conservação e ampliação das aquisições do sistema. A auto-referencialidade do sistema é imitada daquela do sujeito. Os sistemas não podem se referir a um outro sem referir-se a si mesmos e sem assegurar-se reflexivamente de si mesmos. O “si” do sistema distingue-se, contudo, do si do sujeito, visto que não se condensa no “eu” do

20. Como alguém habituado a ser vítima de tais operações, sei naturalmente que não se faz justiça à riqueza de uma teoria, quando se a aborda rigorosamente sob um único aspecto – porém é somente sob esse aspecto que ela nos interessa no presente contexto.

“eu penso” aperceptivo que, segundo a formulação kantiana, tem de poder acompanhar todas as minhas representações. A teoria dos sistemas precisa manter afastadas do “si” da auto-referência todas as conotações de uma identidade da consciência de si produzida por meio das operações sintéticas. A auto-referencialidade caracteriza cada operação sistêmica em seu *modus operandi*; porém das auto-relações pontuais não decorre nenhum centro no qual o sistema como um todo se faria presente para si mesmo e saberia de si na forma de uma consciência de si. Dessa maneira, o conceito de reflexividade é dissociado do conceito de consciência. No entanto, é necessário, nesse caso, encontrar um equivalente para o substrato de consciência daquela auto-referencialidade, por meio da qual se distingue o estágio da vida sociocultural. A título de aquisição, correspondente à consciência, Luhmann introduz um conceito peculiar de “sentido”. Para tanto, serve-se das descrições fenomenológicas de Husserl, nas quais o significado de uma expressão simbólica remete a uma intenção subjacente; a “intenção” é, em relação ao “significado”, um conceito mais primordial. De modo análogo, Luhmann define o “sentido”, no plano pré-lingüístico, como um contexto remissivo de possibilidades atualizáveis, referido à intencionalidade de vivências e ações. Os sujeitos capazes de consciência de si dão lugar aos sistemas que elaboram ou utilizam o sentido.

Dessa substituição de conceitos, que conserva figuras de pensamento da filosofia da consciência na forma de analogias estruturais, resultam conseqüências reveladoras, tendo em vista o pano de fundo do movimento conceitual que vai de Kant a Marx, passando por Hegel. A primeira concerne à reviravolta empirista da abordagem desenvolvida pela filosofia transcendental. Sem dúvida, a relação sistema-mundo circundante é inteiramente pensada segundo o modelo de um mundo constituído pela consciência transcendental. Ao apar-

tar-se de seu mundo circundante, o sistema o *constitui* como um horizonte de sentido para si universal. Mas os sistemas que elaboram o sentido se apresentam apenas no plural; surgem e conservam-se sob condições marginais e contingentes de um mundo circundante supercomplexo e não estão previamente harmonizados, como os sujeitos empíricos, na forma unitária de uma consciência transcendental. No lugar do mundo único, fundado transcendentalmente, aparecem os múltiplos mundos circundantes relativos ao sistema²¹. O teórico dos sistemas encontra uma diversidade de relações sistema-mundo circundante em seu domínio objetual. Nesse sentido, a distinção entre o transcendental e o empírico perde, para ele, o seu significado.

Em *segundo lugar*, a teoria de sistemas ultrapassa, com essa decisão, os limites do idealismo subjetivo, de modo análogo ao de Hegel em seu tempo. Ele não proporcionara apenas o acesso à dimensão temporal da história de surgimento do sujeito transcendental; considerara também que a estrutura fundamental da consciência estava corporificada, para além do sujeito cognoscente, no domínio do espírito objetivo (e absoluto). Não apenas o espírito subjetivo, mas também o objetivo (e o absoluto) é caracterizado pelos traços da subjetividade. Assim como Hegel com o seu conceito de espírito, Luhmann obtém, com seu conceito de sistema elaborador de sentido, liberdade de movimento para submeter a sociedade, enquanto sistema social, a uma investigação análoga à da consciência enquanto sistema psíquico. Sistemas elaboradores de sentido coincidem tão pouco com os sistemas dependentes de consciência quanto o espírito com es-

21. "Um sistema auto-referencial não tem um mundo circundante em si, mas apenas contato com o mundo circundante que ele mesmo torna possível" (LUHMANN, 1984, p. 146).

pírito subjetivo. Por outro lado, as premissas empiristas exigem uma clara linha de separação entre eventos internos ao sistema e aqueles que se passam no seu mundo circundante. Por esse motivo, todos os sistemas constituem mundos circundantes uns para os outros e reforçam mutuamente a complexidade do mundo circundante, a qual precisam sempre dominar. Não podem se unir, como os sujeitos, em agregados de sistemas mais elevados; nem estão inseridos, de antemão, como momentos em uma tal totalidade. Nesse aspecto, a teoria de sistemas não retomou, portanto, o passo do idealismo subjetivo para o objetivo.

Mas, em *terceiro lugar*, resulta um paralelo com Marx, que substituiu a "consciência de si" pela "práxis" e dera ao processo de formação do espírito uma guinada naturalista. O trabalho social mediaria o metabolismo entre o "gênero" e a natureza exterior, objetivada no mundo circundante. Assim, o processo circular, partindo do dispêndio da força de trabalho e retornando por meio da produção e do consumo dos bens produzidos à regeneração da força de trabalho, é representado como autoprodução reprodutiva realizada pelo gênero. A teoria dos sistemas trata esse processo como um caso especial de *autopoiesis*. O que, segundo Marx, era válido para a reprodução material da sociedade vale para os sistemas auto-referenciais em geral; todo elemento empregado no sistema tem de ser produzido por esse mesmo sistema e não pode ser recebido de seu mundo circundante como "pronto para o uso". A auto-referencialidade das operações dos sistemas elaboradores de sentido tem, antes de tudo, o sentido prático da *autoprodução* e não o sentido teórico da autopresentificação.

Sob essa premissa, a teoria dos sistemas também partilha com a teoria social marxista a reflexão sobre o contexto de seu surgimento e de sua aplicação. O esforço de conhecimento da teoria dos sistemas reflete-se como elemento e função

dos processos sociais, aos quais, ao mesmo tempo, se dirige como seu objeto. Contudo, a teoria marxista atém-se a um conceito de razão que lhe permite estabelecer um nexos interno de auto-reflexão e validade de verdade com uma emancipação das forças da natureza externa e interna²². A teoria dos sistemas reduz os atos de conhecimento, incluindo os próprios, à operação sistêmica de sobrepujar a complexidade, privando o conhecimento de qualquer aspecto de incondicionalidade. A teoria dos sistemas entende-se como análise funcional e, graças ao problema referencial escolhido por esse método, sabe-se inserida sem solução de continuidade nos contextos funcionais da auto-afirmação sistêmica – sem ter o propósito ou a força de transcender de algum modo esses contextos²³.

A passagem filosoficamente refletida ao paradigma do sistema tem como consequência, *em quarto lugar*, uma ampla revisão dos conceitos da tradição ocidental fixados sobre o Ser, o pensamento e a verdade. O quadro de referência não-ontológico torna-se nítido quando se esclarece que a pesquisa da teoria dos sistemas é concebida como um subsistema (dos sistemas da ciência e da sociedade) com seu próprio mundo circundante. Neste, as relações sistema-mundo circundante dadas constituem a complexidade que a teoria de sistemas tem de apreender e reelaborar. Desse modo, são invalidadas, com um único golpe, tanto as premissas ontológicas de um mundo auto-sustentável dos entes racionalmente ordenados, quanto as premissas epistemológicas de um mundo de objetos representáveis referido aos sujeitos cognoscentes, ou as premissas semânticas de um mundo de estados de coisas

22. HABERMAS, J. *Erkenntnis und Interesse (Conhecimento e interesse)*. Frankfurt am Main, 1968, pp. 59 ss.

23. Nesse aspecto Luhmann segue Nietzsche e não a filosofia do sujeito. Cf. acima p. 490, nota 8.

existentes referido a proposições assertóricas. Todas as premissas que, na metafísica, na teoria do conhecimento ou na análise da linguagem, postulam o caráter não elidível de uma ordem cósmica, da relação sujeito-objeto ou da relação entre proposições e estados de coisas são afastadas sem discussão. A teoria de sistemas de Luhmann efetua um movimento de pensamento que vai da metafísica à metabiologia. Por mais fortuita que seja a origem do termo “metafísica”, é possível anexar-lhe o significado de um pensamento que parte do “para-nós” dos fenômenos físicos e se informa sobre o que está atrás deles. Podemos, então, denominar “metabiológico” um pensamento que parte do “para-si” da vida orgânica e retorna ao que está atrás dela; penso nos fenômenos básicos, descritos de forma cibernética, da auto-afirmação de sistemas auto-referenciais diante de um mundo circundante supercomplexo.

A diferença em relação ao mundo circundante, mantida pelo próprio sistema, é avaliada como não elidível. A auto-conservação do sistema, que sempre se aperfeiçoa, substitui a razão determinada em relação ao Ser, ao pensamento ou aos enunciados. Com essa abordagem, Luhmann também recupera uma crítica da razão que pretende desmascarar o poder da auto-afirmação enquanto essência latente de uma razão centrada no sujeito. Sob o nome de racionalidade sistêmica, a razão, liquidada como irracional, *reconhece-se* exatamente nesta função: ela é o conjunto das condições de possibilidade da conservação do sistema. A razão funcionalista expressa-se no autodesmentido irônico de uma razão restrita à redução de complexidade. Trata-se de uma razão restrita, visto que o quadro de referência metabiológico – ao contrário do que ocorre com a teoria da comunicação com seu conceito de razão comunicativa, desenvolvido a partir das funções da linguagem e das pretensões de validade – não suplanta a limitação logocêntrica da metafísica, da filosofia

transcendental e da semântica, antes a ilude. A razão torna-se mais uma vez a superestrutura da vida. Nesse caso, nada se altera com a promoção da “vida” no nível de organização do “sentido”. Como veremos, com o conceito de sentido apreendido de maneira funcionalista, a relação interna entre significado e validade é dissolvida. Como ocorre em Foucault: quanto à verdade (e à validade em geral) interessam apenas os efeitos do tomar-por-verdadeiro.

Por fim, a passagem do sujeito ao sistema apresenta ainda uma quinta conseqüência, relevante em nosso contexto. Com o conceito de sujeito, atribui-se a toda auto-relação possível um “si”, constituído no saber-se a si mesmo. Também na autodeterminação e na auto-realização é imanente aquela força centrípeta que faz culminar e repousar todos os movimentos do espírito exclusivamente na consciência de si. Entretanto, assim que o sistema assume a posição do “si” na auto-relação, anula-se a possibilidade de uma síntese do todo centrada no saber-se a si mesmo; a estrutura da auto-relação atém-se somente a um único elemento. Assegura a coesão do sistema, simultaneamente aberto ao mundo circundante, não por meio de um centro, mas por meio de conexões com a periferia: “O si da auto-referência jamais é a totalidade de um sistema fechado, jamais é o próprio referir” – a aut mediação elevada por Hegel a absoluto – “Trata-se somente de momentos dos contextos constitutivos de sistemas abertos, portadores de sua *autopoiesis*. ... A legitimidade, para falar aqui de auto-referência (parcial ou concomitante), se segue do fato de tratar-se das condições de possibilidade da autoprodução autopoietica” (p. 630).

Essa carência do “si” dos sistemas auto-referenciais reflete-se no caráter acêntrico das sociedades que se adaptaram *em seu todo* à diferenciação funcional: “Isso tem como conseqüência o fato de que já não é mais possível fixar um ponto de vista do qual se possa observar, de uma maneira

correta, o todo, seja o Estado ou a sociedade” (*ibid.*). Das perspectivas dos seus sistemas parciais, a unidade das sociedades modernas apresenta-se sempre de modo diferente. Já por razões analíticas, não pode mais se dar algo como a perspectiva central de uma consciência de si sistêmica relativa à sociedade inteira. Porém, se as sociedades modernas não têm nenhuma possibilidade de desenvolver uma identidade racional, desaparece todo ponto de referência para uma crítica à modernidade. Mesmo que se queira ater-se, *sem uma precisa orientação*, a essa crítica, ela fracassaria necessariamente ante a realidade de um processo social de diferenciação que há muito ultrapassou o conceito de razão desenvolvido na velha Europa. Sem dúvida, no *pathos* de Luhmann, nesse senso de realidade ligado a racionalidades parciais institucionalizadas, encontra-se uma herança muito alemã, transmitida desde os hegelianos de direita, transformados em céticos, até Gehlen. Lançemos mais uma vez o olhar para trás.

Visto que a auto-relação pensada em termos da filosofia do sujeito pressupõe, como ponto de referência supremo, a identidade do sujeito que se sabe a si, o movimento de pensamento que vai de Kant a Hegel pode reportar-se a uma lógica interna: a diferença entre a síntese fundadora de unidade e a diversidade apreendida por ela acaba exigindo também uma identidade última que compreenda a identidade e a não-identidade. Esse era o tema do *Differenzschrift*, de Hegel. Dessa mesma perspectiva conceitual, Hegel elaborara a experiência fundamental da modernidade cultural e da modernidade social, ou seja, tanto a exigência excessiva de capacidade de integração social dos mundos da vida da velha Europa mediante a crítica iluminista à religião, quanto a penetração das relações sociais sistemicamente coisificadas na economia capitalista e no Estado burocrático. O motivo básico da filosofia da reconciliação – de que a razão deveria

substituir o papel de integração social da religião – surgiu, *ao mesmo tempo*, de uma experiência contemporânea de crise e daquela tendência presente no pensamento da filosofia do sujeito. O diagnóstico de época devia sua particular apreensão dos problemas a uma dialética da objetivação, contida no conceito de consciência de si da filosofia do sujeito e elaborada pela primeira vez por Fichte. Uma vez que a auto-reflexão tem de transformar em objeto algo que, enquanto fonte espontânea de toda subjetividade, escapa à forma de objeto em geral, a razão reconciliadora não pode ser concebida segundo o modelo da auto-relação objetivante do sujeito cognoscente, ou seja, como “filosofia da reflexão”. Caso contrário, uma faculdade finita seria posta de modo absoluto e o lugar da razão usurpado pelo entendimento divinizado. De acordo com esse modelo, Hegel concebeu as abstrações da vida espiritual e social como algo “positivo”. Essas abstrações deveriam ser superadas apenas pela via da auto-reflexão radicalizada – por um movimento que exercesse seu *télos* no saber absoluto, no saber-se a si do todo.

Como a passagem do sujeito ao sistema anula o “si” da auto-relação, a teoria dos sistemas não dispõe de nenhuma figura de pensamento que corresponda ao ato violador e opressor da reificação. A reificação da subjetividade é um risco estruturalmente inerente ao conceito de auto-relação da filosofia do sujeito. Um erro categorial *comparável* poderia consistir em que um sistema se compreendesse a si mesmo, equivocadamente, como mundo circundante; mas essa possibilidade está excluída por definição. Mesmo os processos de demarcação, ligados a toda formação sistêmica, são incompatíveis com as conotações de “exclusão” ou de “proscrição”. É um processo absolutamente normal que um sistema, ao formar-se, distancie algo como seu mundo circundante. Considerados historicamente, a imposição do *status* do trabalhador assalariado, o surgimento de um proletariado

industrial e a subordinação da população às administrações centralizadas não foram de modo algum executadas sem dor. Porém, mesmo se pudesse formular os problemas desses processos, a teoria dos sistemas teria de contestar às sociedades modernas a possibilidade de uma percepção das crises que não fosse reduzida à perspectiva de um sistema parcial especial.

Se as sociedades funcionalmente diferenciadas não dispõem de nenhuma identidade, tampouco podem desenvolver uma identidade racional: “A racionalidade social exigiria que os problemas relativos ao mundo circundante, desencadeados pela sociedade, à medida que voltassem a afetá-la, fossem representados no sistema social, isto é, exigiria que fossem introduzidos no processo social de comunicação. Dentro de certos limites, isso pode ocorrer *nos* sistemas funcionais particulares – por exemplo, quando os médicos têm de enfrentar doenças que eles próprios provocaram. É mais típico, todavia, que um sistema funcional sobrecarregue outros sistemas funcionais por meio do mundo circundante. Mas falta, antes de tudo, um subsistema social para a percepção das interdependências de mundos circundantes. Tal subsistema não pode existir em uma diferenciação funcional, pois significaria que a própria sociedade pode apresentar-se mais uma vez dentro da sociedade. O princípio da diferenciação torna a questão da racionalidade mais aguda e, ao mesmo tempo, mais insolúvel” (p. 645). Não sem ironia, Luhmann rejeita as correspondentes tentativas de solução empreendidas pela filosofia do sujeito: “As almas singelas querem aqui contra-atacar com a ética. O Estado de Hegel não é muito melhor. E muito menos a esperança marxista na revolução” (p. 599).

Discutimos acima (na lição XII) os motivos que desaconselham a construção, nos termos da filosofia do sujeito, de uma consciência da sociedade inteira. Se os indivíduos

são ordenados e subordinados, enquanto partes, ao macro-sujeito da sociedade como um todo, surge um jogo de resultado nulo no qual os fenômenos modernos, como os crescentes espaços de ação e níveis de liberdade dos indivíduos, não podem ser corretamente acomodados. Também apresenta dificuldades uma consciência da sociedade inteira, representada como auto-reflexão de um macrosujeito. Nas sociedades diferenciadas, um conhecimento exigente dirigido à totalidade da sociedade pode ter êxito, talvez, em sistemas especializados de saber, mas não no centro da sociedade enquanto um saber da sociedade inteira sobre si mesma. Contudo, conhecemos uma estratégia conceitual alternativa que nos preserva de ter de abandonar o conceito de auto-representação da sociedade em geral. As esferas públicas podem ser concebidas como intersubjetividades de grau superior. Nelas podem articular-se auto-atribuições coletivas que constituem identidades. E, na esfera pública agregada em graus superiores, pode articular-se uma consciência da sociedade inteira. Essa consciência já não precisa mais, nesse caso, satisfazer as exigências de precisão que a filosofia do sujeito impõe à consciência de si. O saber da sociedade sobre si mesma não se concentra nem na filosofia nem na teoria social.

Por meio dessa consciência comum, por mais difusa e em si controversa que seja, a sociedade inteira pode distanciar-se normativamente de si mesma e reagir às percepções de crises, ou seja, cumprir exatamente aquilo que Luhmann lhe contestou como possibilidade razoável: "O que significaria se a sociedade moderna se questionasse sobre sua racionalidade" é algo que para Luhmann está claro; cada passo reflexivo tornaria "a questão da racionalidade mais aguda e insolúvel". Por isso, sequer deveria ser levantada: "O esboço do problema da racionalidade não significa que a sociedade deva resolver problemas dessa envergadura para assegurar a sua sobrevivência. Para sobreviver, é suficiente a evolução" (p. 654).

Os processos de formação da opinião e da vontade altamente agregados, condensados em esferas públicas, mas próximos do mundo da vida, revelam o íntimo entrelaçamento entre socialização e individuação, entre identidade do eu e identidades de grupo. Luhmann, que não dispõe do conceito da intersubjetividade lingüisticamente gerada, não pode representar tal entrosamento interno senão segundo o modelo da inclusão das partes contidas no todo. Considera essa figura de pensamento como "humanista"²⁴ e afasta-se dela. Como mostra o exemplo de Parsons, justamente a proximidade com a filosofia do sujeito, no plano da técnica conceitual, recomenda a simples imitação do modelo clássico e a determinação do sistema social (em Parsons, o sistema de ação) como o todo que contém os sistemas psíquicos enquanto sistemas parciais. Mas, desse modo, as deficiências censuradas com razão na filosofia do sujeito transfeririam-se à teoria dos sistemas. Assim, Luhmann decide-se por uma solução cujo alcance para a estratégia teórica lhe é claro: "Se se considera o homem como parte do mundo circundante da sociedade (e não uma parte da própria sociedade), então se alteram as premissas de todos os questionamentos da tradição e, portanto, também as premissas do humanismo clássico" (p. 288). E inversamente: "Quem se atém a essa(s) premissa(s), com a(s) qual(is) procura defender a causa da humanidade, apresenta-se necessariamente como um adversário da pretensão de universalidade da teoria dos sistemas" (p. 92).

²⁴ Luhmann acentua que "para a tradição humanista, o homem encontrava-se no interior e não no exterior da ordem social. Ele era considerado como componente da ordem social, como elemento da própria sociedade. Caso fosse denominado indivíduo, isso devia-se ao fato de que para a sociedade ele era um elemento último, indissolúvel" (LUHMANN, 1984, p. 286).

Na realidade, esse anti-humanismo²⁵ metodológico não se opõe a uma figura de pensamento que falha ao incluir as partes concretas no todo, mas à uma “preocupação pela causa da humanidade” que também poderia prescindir do concretismo do todo e suas partes; refiro-me à “preocupação” de conceitualizar a sociedade moderna de tal modo que, para ela, a possibilidade de se distanciar normativamente de si mesma e de reelaborar as percepções de crises nos processos comunicativos de grau superior da esfera pública não seja prejudicada negativamente já devido à escolha dos conceitos. Naturalmente, o construto de uma esfera pública capaz de cumprir essa função já não pode encontrar mais nenhum lugar, assim que a ação comunicativa e o mundo da vida intersubjetivamente partilhado resvalarem por entre tipos de sistema que, como o psíquico e o social, constituam mundos circundantes um para o outro, não mantendo entre si mais que relações externas.

II

O trânsito de processos entre repartições ministeriais, bem como a consciência de um Robinson, encapsulada como uma mônada, proporcionam os modelos para um desacomplamento conceitual entre o sistema social e o psíquico, em que um deve basear-se somente na comunicação e o outro somente na consciência²⁶.

25. Em Luhmann, são praticamente inexistentes as afecções típicas de um anti-humanismo normativo, como as que marcaram a obra de Gehlen.

26. LUHMANN, 1984, p. 142: “O sentido pode se inserir em uma seqüência, vinculada ao sentimento corporal da vida, aparecendo então como consciência. Mas o sentido pode também se inserir em uma seqüência que envolve a compreensão de outros, surgindo então como comunicação.”

Nessa separação abstrata entre sistema psíquico e sistema social, impõe-se igualmente uma herança da filosofia do sujeito: nem a relação sujeito-objeto nem a relação sistema-mundo circundante oferecem ligações conceituais com a intersubjetividade lingüística genuína do consenso e do sentido comunicativamente compartilhado. Todavia Luhmann oscila, por um lado, entre a construção da intersubjetividade com base no cruzamento de perspectivas particulares presas à noção de sujeito – uma adaptação, em termos de teoria evolutiva, das soluções da filosofia do sujeito implementadas desde Fichte até Husserl – e, por outro, a co-originariedade evolutiva da consciência individual e de um sistema de perspectivas auto-sustentado²⁷.

Essa segunda concepção, tal como a clássica, padece da falta das categorias apropriadas da teoria da linguagem. Luhmann é obrigado a introduzir o “sentido” como um conceito neutro em relação à “comunicação” e à “consciência”,

27. Em muitas passagens Luhmann parte da idéia de que os sistemas psíquicos ocupam na série evolutiva um lugar entre os sistemas orgânicos e os sociais, e que, portanto, são geneticamente “anteriores” a estes últimos. Apenas os sistemas psíquicos dispõem de consciência, e as pessoas, enquanto portadoras de consciência, subjazem aos sistemas sociais (pp. 244-5). Essa imagem surge particularmente no contexto das considerações que se referem à autocalise dos sistemas sociais. Se a ordem social (no sentido de Lewis) se realiza porque um dos atores introduzidos de modo solipsista rompe o delicado círculo da dupla contingência mediante um comprometimento unilateral consigo mesmo, é preciso postular pessoas ou “portadores de consciência” que, antes de toda participação nos sistemas sociais, sejam capazes de julgar e decidir; somente dessa “realidade físico-químico-orgânico-psíquica” destaca-se o sistema social emergente (pp. 170 ss.). Por outro lado, os dois tipos de sistema não podem estar em distintos degraus da escala evolutiva, se ambos devem se distinguir dos sistemas orgânicos igualmente por meio do progresso da elaboração de sentido. Assim, Luhmann fala, em outras passagens (pp. 141-2), de uma co-evolução, da constituição co-originária de sistemas elaboradores de sentido, que mutuamente se pressupõem (em seu mundo circundante) e que, por um lado, se baseiam na consciência e, por outro, na comunicação.

mas de modo que o sentido possa se ramificar em diversas formas de elaboração de sentido. Caso contrário, os sistemas que operam sobre a base da consciência e da comunicação não poderiam constituir mundos circundantes uns para os outros. Embora a teoria dos sistemas dê às mesmas questões respostas análogas àquelas dadas em seu tempo pela filosofia do sujeito, a teoria social encontra-se hoje em uma situação diferente em termos de argumentação. Não apenas na tradição das ciências do espírito de Humboldt, mas também na filosofia analítica da linguagem, no pragmatismo e no estruturalismo (que exerceram uma forte influência sobre a teoria social por intermédio de G. H. Mead e C. Lévi-Strauss), sublinha-se o *status* supra-subjetivo da linguagem, conferindo-lhe *precedência sobre os sujeitos*. Sobre esse pano de fundo da história das teorias, torna-se claro o fardo de conseqüências com que se sobrecarrega uma teoria ao distribuir essas estruturas lingüísticas que abarcam o psíquico e o social em dois sistemas distintos. Agora que as linhas gerais da teoria de Luhmann se delineiam com maior nitidez, vê-se também quantas energias tiveram de ser dispendidas para dar conta dos problemas derivados dessa decisão fundamental.

Estruturas supra-subjetivas da linguagem entrelaçariam sociedade e indivíduo de maneira demasiado íntima. Uma intersubjetividade do entendimento entre atores, gerada por meio de expressões de significado idêntico e de pretensões de validade criticáveis, seria um elo demasiado forte entre o sistema psíquico e o social, assim como entre os diversos sistemas psíquicos. Os sistemas só podem influir uns sobre os outros exterior e contingentemente; falta às suas relações qualquer regulação *interna*. Por esse motivo, Luhmann tem de começar ajustando a linguagem e a ação comunicativa a formatos tão pequenos que se perde de vista o entrosamento interno entre reprodução cultural, integração social e socialização.

Perante o conceito de sentido introduzido fenomenologicamente, é atribuído à expressão lingüística um *status* subordinado. A linguagem serve somente à generalização simbólica de acontecimentos de sentido prévios; ela quantifica, por assim dizer, a corrente de vivências, convertendo-a em identidades reconhecíveis (pp. 136 ss.)²⁸. Além disso, a linguagem continua secundária em relação à consciência. A vida solitária da alma, incluindo o pensamento discursivo, não tem originalmente a forma de uma linguagem. A estruturação lingüística articula apenas o curso espontâneo da consciência por meio de cesuras, conferindo-lhe a capacidade de formar episódios (pp. 367 ss.). Ademais, a linguagem tampouco é constitutiva para os processos de entendimento; ela opera "no espírito", antes de toda comunicação. Na medida em que a linguagem participa da organização dos decursos da representação e dos processos do pensamento, de modo algum funciona como um derivado interiorizado da fala (pp. 137 e 367). Todas essas teses são extremamente controversas; elas precisariam ser fundamentadas em contextos especiais da filosofia da linguagem. Em todo caso, essas questões não podem ser tratadas com indicações de ordem fenomenológica ou mesmo com definições.

No entanto, a estratégia de Luhmann é clara: se a operação do símbolo lingüístico se esgota na articulação, na abstração e na generalização de processos da consciência e de contextos de sentido pré-lingüísticos, a comunicação realizada com os meios da linguagem não pode ser explicada com base nas condições de possibilidade especificamente lingüísticas. E se linguagem não é mais considerada como uma estrutura que possibilita a relação interna entre compreensão

28. No entanto, como o sentido pré-lingüístico pode preceder até mesmo a estrutura intencional da consciência, é uma questão que permanece em aberto.

do sentido, significado idêntico e validade intersubjetiva, não é mais possível explicar, pelas *vias da análise da linguagem*, nem a compreensão das expressões de significado idêntico, nem o consenso (ou o dissenso) sobre a validade das manifestações lingüísticas, nem a comunidade de um contexto de sentido e de remissões intersubjetivamente partilhado, isto é, a participação comunicativa em um mundo da vida representado em uma imagem lingüística do mundo. Os aspectos da intersubjetividade lingüisticamente gerada precisam antes ser derivados, como artefatos autoproduzidos, das reações recíprocas dos sistemas elaboradores de sentido. Luhmann serve-se aqui das conhecidas figuras de pensamento empiristas.

Assim, por exemplo, abaixo do nível da compreensão lingüística, a compreensão de sentido surge da observação mútua dos sistemas psíquicos, os quais sabem que cada um deles opera de maneira auto-referencial e que, por isso, aparece no mundo circundante percebido pelo outro. Desse modo, desenvolve-se uma espiral de reflexos, reiterados à vontade, de observações de si e do outro. Mediante a observação do *observar* recíproco forma-se, em seguida, uma *compreensão* das diferenças entre as perspectivas de apreensão. Essa dimensão social do sentido não se realiza, portanto, por meio de uma convergência de horizontes de compreensão que se concentram sobre significados idênticos e pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas e que se *fundem* no consenso sobre algo visado ou dito. Entre os diversos sistemas psíquicos, nenhum terceiro comum pode ser construído, senão um sistema social que surge por autocatálise, o qual volta a se incluir imediatamente em suas próprias perspectivas de sistema, recolhendo-se aos próprios e egocêntricos pontos de vista de observação: “Para os escassos aspectos que importam nas relações (dos sistemas auto-referenciais que se observam mutuamente), pode bastar sua capa-

cidade de elaborar informações. Permanecem separados, não se fundem, não se entendem melhor do que antes; concentram-se sobre aquilo que podem observar no outro enquanto sistema-em-um-mundo-circundante como *input* e *output*, e aprendem sempre de modo auto-referencial, cada qual em sua própria perspectiva de observação. Podem tentar influenciar por meio da ação aquilo que observam e podem voltar a aprender com o *feedback*. Dessa maneira, uma ordem emergente pode se realizar ... Denominamo-la ... sistema social” (p. 157).

Sistemas sociais elaboram o sentido na forma da comunicação. Para esse fim, faz-se uso da linguagem. Mas esta não fornece expressões de significado idêntico, apenas permite substituir por signos o sentido. O sentido é, como sempre, talhado à medida da diferença entre as perspectivas de apreensão. Certamente, *álder* e *ego* podem “ser confirmados na opinião que quer dizer a mesma coisa, mediante o emprego de signos de igual sentido” (p. 220). A linguagem está a tal ponto subdeterminada como *medium* de comunicação que ela não é apropriada para superar o egocentrismo das perspectivas sistêmicas particulares mediante uma perspectiva comum, de grau superior, supra ou intersistêmica. Assim como os vários sistemas não dispõem dos *mesmos* significados, tampouco a compreensão recíproca termina em um acordo *stricto sensu*. A separação entre a dimensão social e a dimensão objetiva deve excluir justamente aquilo que se está inclinado a considerar como *télos* da linguagem: fundamentar *minha* compreensão de uma coisa com referência à *possibilidade de um consenso* que *nós* poderíamos alcançar acerca de tal coisa. Assim, também a validade de uma manifestação não deve se fundar no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis, mas em um consenso que, em cada caso, existe apenas para o *ego* ou para o *álder*. A linguagem não oferece nenhum terreno sólido sobre

o qual o ego poderia *encontrar-se* com o *á*lter em um consenso sobre algo: “Meu consenso é consenso apenas em relação ao teu consenso, mas meu consenso não é o teu, e tampouco existe um argumento objetivo ou fundamento racional que possa assegurar, em última instância, essa coincidência (uma vez mais: com base na dimensão objetiva)” (p. 113). A “confusão” da dimensão social e da dimensão objetiva, que permite pensar exatamente em tal coisa, é considerada por Luhmann como “o erro capital do humanismo” (p. 119).

O complexo de problemas considerado até aqui refere-se, de modo geral, à dissolução empirista dos fundamentos supra-subjetivos dos processos de entendimento – o uso de expressões com significado idêntico e a formação de consenso sobre a base de pretensões de validade – a fim de neutralizar, com um conceito minimalista de linguagem, as estruturas da intersubjetividade lingüisticamente gerada. A consciência individual e a sociedade só conquistam a autarquia de sistemas particulares que podem constituir mundos circundantes um para o outro, se seu intercâmbio não é regulado por relações internas, logo, se a cultura, a sociedade e a pessoa não estão mais *internamente* entrelaçadas pelas estruturas do mundo da vida. Todavia surge imediatamente um segundo complexo de problemas, assim que o primeiro é tratado, e é assegurada a premissa de que os sistemas psíquicos e sociais só se encontram de forma contingente e só entram no tipo de interdependências que resultam de relações externas. Nesse caso, o que em um primeiro passo foi dividido tem de ser aos poucos reunificado. O entrosamento entre indivíduo e sociedade, biografia individual e forma coletiva de vida, individuação e constituição social, que, sob os aspectos da reprodução cultural, da integração social e da socialização, explicamos a partir do entrelaçamento interno e do concurso de componentes do mundo da vida, precisam tornar-se plausíveis com base em hipóteses adicionais, tiradas do entrelaçamento de *relações externas*.

Para esse fim serve, por exemplo, o conceito de interpenetração, que se refere ao fato de que dois sistemas que constituem mundos circundantes um para o outro restringem espontaneamente o grau de liberdade de uma tal relação externa, com vista a criar uma dependência recíproca em suas formações de estrutura. Há interpenetração social ou inter-humana, quando “ambos os sistemas se possibilitam mutuamente, introduzindo um no outro sua própria complexidade pré-constituída” (p. 290). Com o auxílio dessa idéia devem ser explicadas, por exemplo, as relações íntimas ou as expectativas morais. Assim têm de ser explicados todos os fenômenos que nos causam perplexidade, na medida em que partimos da premissa de que os sistemas psíquicos e sociais não estão, desde o princípio, coordenados entre si. Sob essa premissa, o processo de socialização, por exemplo, somente pode ser entendido como uma operação específica do sistema psíquico: “A socialização é sempre socialização de si” (p. 327). Dificuldades análogas são causadas pelo conceito de individualidade. Depois que a relação interna entre socialização e individuação foi rompida, o conceito de individualidade, pleno de conteúdo normativo, só pode ser empregado como “formulário” duplicável “de autodescrição” (pp. 360 ss.).

A estratégia da conceitualização, que aqui só posso mencionar de passagem, explica-se pelo fato de que essa teoria se envolve acumulativamente nos problemas decorrentes de uma única decisão básica. Ao separar os aspectos do social e do psíquico, Luhmann decompõe, por assim dizer, a vida da espécie e a de seus exemplares, a fim de reparti-las em dois sistemas *exteriores* um em relação ao outro, embora o *nexo interno* de ambos os aspectos sejam constitutivos para as formas de vida lingüisticamente constituídas. Certamente, essas referências não podem substituir argumentos e contra-argumentos. Mas mesmo o nível em que os argumentos pode-

riam ser trocados é difícil de ser estabelecido. Visto que, contrariamente à autocompreensão do seu autor, essa teoria dos sistemas não se ajusta ao formato comparativamente modesto de uma teoria "universal em sua especialidade", talhada nos moldes de uma disciplina. Não se trata propriamente de uma sociologia; pode-se antes compará-la com projetos metateóricos que cumprem funções de imagem de mundo.

Vejo na teoria de Luhmann uma continuação engenhosa de uma tradição que marcou fortemente a autocompreensão da modernidade européia e que, por sua parte, reflete o padrão seletivo do racionalismo ocidental. A unilateralidade cognitivo-instrumental da racionalização cultural e social está igualmente expressa nas tentativas filosóficas de estabelecer uma autocompreensão objetivista do homem e de seu mundo – de início nas imagens de mundo mecanicistas, mais tarde nas materialistas e fisicalistas, que com teorias mais ou menos complexas reduziam o espiritual ao corpóreo. Nos países anglo-saxônicos, o materialismo analítico mantém acesas até hoje discussões sobre a relação entre o espírito e o corpo; até hoje, convicções de fundo fisicalistas e cientificistas respaldam a exigência de distanciar todo saber intuitivo, assumindo a perspectiva de um observador dedicado às ciências naturais – de compreender-nos com base em objetos. Na autocompreensão objetivista não se trata, naturalmente, dessa ou daquela explicação de detalhe, mas do ato único de inverter a atitude natural em relação ao mundo. É o próprio mundo da vida que deve ser apropriado em uma perspectiva de auto-objetivação, de modo que tudo aquilo que, dentro de seu horizonte, se nos abre normalmente de maneira performativa apareça, do ângulo de vista extramundano, como um acontecer simplesmente estranho a todo sentido, exterior e casual, explicável apenas segundo os modelos das ciências naturais.

Enquanto a mecânica, a bioquímica ou neurofisiologia ofereceram as linguagens e os modelos, tudo tinha de permanecer em classificações gerais e abstratas e em discussões de princípio sobre o espírito e o corpo. Os sistemas descritos procedentes das ciências naturais estão demasiado afastados das experiências do cotidiano para poderem apresentar-se como aptos a introduzir no mundo da vida, de modo diferenciado e em grande escala, autodescrições distanciadas. Isso se altera com a linguagem da teoria geral de sistemas, desenvolvida com base na cibernética e na aplicação de seus modelos em diversas ciências biológicas. As representações modelares reconhecidas nas operações da inteligências e talhadas nos moldes da vida orgânica se aproximam muito mais da forma de vida sociocultural do que da mecânica clássica. Como demonstram as surpreendentes traduções de Luhmann, essa linguagem é passível de ser manipulada e ampliada com tanta flexibilidade, que pode ainda fornecer descrições novas, não apenas objetivantes, mas também objetivistas, para os fenômenos sutis do mundo da vida. É preciso considerar que as teorias sociais inovadoras, juntamente com seus paradigmas, sempre estiveram ancoradas na própria sociedade e nunca pertenceram exclusivamente ao sistema científico. De qualquer modo, um efeito de objetivação realiza-se à medida que a teoria dos sistemas penetra no mundo da vida, introduzindo uma perspectiva metabiológica a partir da qual este aprende a compreender a si próprio como um sistema em um mundo-circundante-com-ou-tros-sistemas-em-um-mundo-circundante – como se o processo do mundo não se efetuasse senão por meio das diferenças sistema-mundo-circundante.

(Dessa forma, a razão centrada no sujeito é substituída pela racionalidade sistêmica. Com isso, a crítica da razão, entendida como crítica da metafísica e crítica do poder, sobre a qual lançamos um olhar retrospectivo nessas lições,

perde seu objeto. Na medida em que a teoria de sistemas não presta sua contribuição específica de disciplina somente no interior do sistema científico, mas com suas pretensões de universalidade ainda penetra no mundo da vida, ela substitui as convicções metafísicas de fundo pelas metabiológicas. Desse modo, a disputa entre objetivistas e subjetivistas perde também sua importância. Talvez a intersubjetividade lingüisticamente gerada e o sistema fechado de modo autorreferencial constituam temas para uma controvérsia que tome o lugar da desvalorizada problemática sobre a relação espírito-corpo.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, T. W. 74-5, 81, 97, 126,
151-60, 163, 166-75, 181-2,
184-5, 187-8, 259, 261-3,
265, 294-5, 306, 308-9, 314,
338, 438, 467, 470, 489
- Apel, K. O. 382, 433, 448
- Arac, J. 268
- Arendt, H. 69, 458
- Aristóteles 54, 111, 136, 216,
456-7
- Arnold, G. 270
- Austin, J. L. 195, 272-6, 279,
281, 435
- Bachelard, G. 75, 334
- Baier, H. 171
- Barthes, R. 270
- Bataille, G. 7, 80, 107, 126, 141,
/144-51, 297-336, 338, 354,
358-60, 398-9
- Baudelaire, Ch. 14-8, 398
- Bauer, B. 74-5, 88
- Becker, O. 143, 220
- Benjamin, W. 16-23, 83, 143,
146, 153, 175, 260, 309-10
- Benn, G. 7
- Berger, P. 111-4
- Bergson, H. 202, 356
- Bernstein, R. J. 89, 419
- Blanchot, M. 270
- Bloch, E. 94
- Bloom, H. 268
- Blumenberg, H. 12
- Böhme, G. e H. 420-2, 425-8
- Böhme, J. 450
- Bohrer, K. H. 2, 131
- Bourdieu, P. 228
- Breton, A. 145, 298
- Bröcker, W. 221
- Brunkhorst, H. 110, 451
- Brunner, O. 13
- Bubner, R. 46
- Bühler, K. 280, 288, 433
- Burger, P. 2

- Calvino, J. 327
 Capote, T. 284-5
 Castoriadis, C. 89, 217, 441-3, 445, 455-64
 Coleman, J. 5
 Colli, G. 142
 Comte, A. 511
 Conze, W. 13
 Creuzer, G. F. 134
 Culler, J. 252, 258, 271-80
- Dahmer, H. 418
 Dante, A. 264
 Darwin, Ch. 75
 Dautry, J. 319
 Davidson, D. 434
 Deleuze, G. 175, 178, 181
 Demócrito 449
 Derrida, J. 80, 141, 150, 227-35, 237, 241-59, 261, 263-80, 283, 287-91, 294-5, 333, 349, 356, 358, 412-3, 441, 443, 468, 470
 Descartes, R. 28, 190-1, 362, 373, 432, 512
 Dewey, J. 89, 209
 Dilthey, W. 202, 264, 356
 Dreyfus, H. L. 364, 366, 376, 400
 Droysen, J. G. 264
 Dubiel, H. 98, 168, 303, 308
 Dummett, M. 434
 Durkheim, E. 4, 306, 464
- Einstein, C. 298
 Eliezer, rabino 255
- Feuerbach, L. 75, 77, 88, 111
 Fichte, I. H. 77
 Fichte, J. G. 36, 45, 48, 61, 366-8, 412, 422, 459, 462-3, 520, 525
 Fink-Eitel, H. 182, 358
 Forsthoff, E. 101
 Foucault, M. 75, 80, 82, 141, 150, 181, 300, 302, 333-409, 411-3, 416, 421, 429-31, 438, 441, 443, 468, 470, 502, 518
 Frank, M. 129, 132, 374
 Fraser, N. 397-8
 Frege, G. 241, 434
 Freud, S. 22, 75, 182, 305, 335, 369, 396, 408, 429
 Freyer, H. 21, 102, 488
 Friedeburg, L. von 2, 14
 Gadamer, H. G. 21, 195, 264, 278, 499
 Gehlen, A. 6-7, 402, 409, 488, 524
 Gelb, I. J. 230
 Glucksman, A. 360
 Godzich, W. 268
 Gramsci, A. 89, 109
 Grice, H. P. 286
 Gumbrecht, H. U. 13
- Habermas, J. 1-3, 14, 24, 45, 92, 103, 110, 138, 165, 199, 237, 288, 296, 382, 402, 405, 414, 416, 418-9, 448, 458, 465, 475, 482, 493, 501, 507, 516

- Hamann, J. H. 264, 447
 Handelman, S. 258-9
 Hartmann, G. 268-9, 283
 Hartmann, N. 201
 Hegel, G. W. F. 8-12, 22, 24-6, 29, 31-3, 35-63, 69, 73-8, 80, 83, 87-8, 90, 92-3, 96, 98, 100, 106-7, 110-1, 121-2, 130, 143, 171, 188, 190, 196, 198, 216, 262, 294-5, 303, 368-9, 412, 422-4, 426, 432, 439, 450-1, 468-9, 474, 487, 512, 514, 518-21
 Heidegger, M. 7, 21, 74-5, 80, 107, 109, 115, 125-6, 141-51, 187-225, 227-30, 233-4, 242, 249, 253-5, 258, 260-4, 294-5, 298, 300-4, 333-4, 349, 356-9, 366, 370, 373, 412-3, 428-31, 436, 441, 443-4, 455, 459, 461-2, 468, 470
 Heinrich, K. 156, 450-1
 Held, D. 448
 Heller, A. 111, 113-5
 Henrich, D. 37, 47, 49, 57-8, 368, 490-1
 Herder, J. G. 91, 247
 Hess, M. 74, 83
 Hesse, M. 448
 Hinrichs, H. F. W. 98-9
 Hobbes, T. 153, 360, 362
 Hölderlin, F. 33, 46-9, 132-4, 336, 370, 422
 Holthusen, H. E. 7
 Honegger, C. 352, 408
- Honneth, A. 1, 115, 182, 358, 376, 401, 492
 Horkheimer, M. 75, 81, 109, 126, 151, 153-60, 163, 166-8, 170-4, 181-2, 184-5, 187-8, 303, 308-9, 314, 438
 Horstmann, R. P. 57
 Huber, E. R. 101
 Humboldt, W. von 91, 196, 217, 264, 526
 Husserl, E. 75, 109-14, 196, 202, 204-5, 207, 211, 214, 235-51, 266, 366, 369, 412, 434, 455, 463, 498, 511, 513, 525
- Jacobi, F. H. 35, 45
 Jaeggi, U. 115
 Jakobson, R. 270, 280, 283-4
 Jammé, Chr. 46
 Jaspers, K. 231
 Jauss, H. R. 2, 14, 50
 Joas, H. 182
 Jonas 450-1
 Jung, C. G. 429
 Jünger, E. 190
- Kant, 24, 28-30, 32, 35-6, 38, 42, 48, 61, 65, 69, 74, 112, 177, 202-3, 215, 341, 358-9, 365-6, 368, 370, 373, 397, 404, 412, 420-2, 425-6, 429, 432, 447, 491, 511-3, 519
 Kautsky, K. 83
 Kierkegaard, S. 75, 77, 206, 212, 221
 Kittler, F. A. 182, 358

- Kojève, A. 334, 441
 Korsch, K. 21, 83, 109, 457
 Koselleck, R. 9-10, 12-3, 19, 23
 Kuhn, H. 13
 Kuhn, T. 289
- Labov, W. 284
 Lacan, J. 80, 141, 371, 374, 429
 Lange, W. 132
 Larenz, K. 101
 Lask, E. 29, 71
 Leibniz, G. W. 362
 Leiris, M. 297-8, 326
 Lessing, G. E. 37
 Levinas, E. 232, 255, 258-9
 Lévi-Strauss, Cl. 334, 371, 374, 429, 526
 Lévy, B.-H. 396, 400
 Lineu, C. von 363
 Löwith, K. 74, 77-8
 Lübke, H. 83, 99-101
 Luckmann, Th. 111-4
 Luhmann, N. 489-93, 497-8, 500, 511, 513-4, 516-7, 519, 521-8, 531-3
 Lukács, G. 69, 75, 89, 94, 109-11, 270, 314-6, 369, 393, 469, 488
 Luria, I. 450
 Lutero, M. 327
 Lyotard, F. 1
- Maimônides, M. 256
 Mallarmé, St. 135, 175
 Man, H. de 7
 Man, P. de 269-70
 Mandeville, B. de 153
- Maquiavel, N. 153
 Marcuse, H. 69, 71, 94, 101, 109, 407, 455
 Markus, G. 115-9
 Martin, W. 268-9
 Marx, K. 21, 69, 74-5, 77, 80, 85-94, 97, 100-1, 107, 109-11, 114, 196, 312, 314, 369, 395-6, 412-3, 424, 440, 469-70, 474, 481, 483-4, 487, 489, 492-3, 513, 515
 Masson, A. 298
 Mathiesen, U. 498
 Matthes, J. 115
 Maurer, R. 181
 Mead, G. H. 4, 89, 195-7, 209, 451, 464, 526
 Mendel de Rymanow, rabino 256-7
 Merleau-Ponty, M. 89, 368, 441
 Müller, H. 268-9
 Mitscherlich, A. 305
 Montinari, M. 142
 Münkler, H. 361
- Nietzsche, F. 20, 63, 74, 80, 82-4, 107, 123-9, 133-48, 150-1, 153-4, 160, 171-81, 183-4, 187, 189-92, 194, 196, 198, 200, 216, 225, 229, 234, 260, 262, 268, 289, 295, 297-8, 299, 301, 334-6, 339, 348-50, 356, 359-60, 370, 373, 389-90, 394, 398, 412, 420, 422, 425-8, 431-2, 470, 489-91, 509, 516
 Novalis 134

- Ohmann, R. 282-3
 Offe, C. 115, 483, 494
 Oppenheim, H. B. 98-9, 101
 Ott, H. 219
 Ottmann, H. 24
- Paci, E. 89
 Parmênides 295, 450-1
 Parsons, T. 485, 511, 523
 Paz, O. 136
 Peirce, Ch. S. 195, 209, 451
 Peukert, H. 24
 Piaget, J. 416
 Platão 433, 449
 Plessner, H. 441
 Pöggeler, O. 201, 217
 Popper, K. 241, 433
 Pratt, M. L. 272, 283-6
 Protágoras 190
 Pütz, P. 173
- Rabinow, P. 364, 366, 376, 400
 Reinhold, C. L. 31
 Richardson, W. 224
 Rickert, H. 201
 Ringer, F. K. 199
 Rippel, Ph. 361
 Ritter, J. 102-7, 488
 Rohmoser, G. 181
 Rorty, R. 1, 289-90, 295
 Rosenkranz, J. K. F. 98-9, 101-2
 Rossum, W. von 361
 Rousseau, J.-J. 38, 266
 Ruge, A. 73, 75
- Saage, R. 98
 Saint-Simon, Cl. H. 319
- Sade, Marquês de 153
 Sartre, J.-P. 89, 110, 334, 441, 455
 Saussure, F. de 230, 237, 251, 266
 Scheler, M. 201-2.
 Schelling, F. W. J. 9, 31, 33, 37, 46-9, 76, 92, 129-31, 134, 251, 336, 412, 422
 Schiller, F. 47, 50-1, 65-72, 92, 136, 412, 422, 424
 Schlegel, F. 50, 129-31, 198, 422
 Schmitt, C. 101, 307, 309
 Schnädelbach, H. 75, 105, 185, 262
 Schneeberger, G. 221, 223
 Schneider, H. 46
 Scholem, G. 256-7, 259
 Schopenhauer, A. 135, 153, 335
 Schultze-Naumburg, P. 228
 Schulz, W. 201, 212
 Schürmann, R. 200, 225
 Schütz, A. 111, 441
 Seabrook, W. 326
 Searle, J. R. 272-3, 275-7, 279
 Simmel, G. 202, 356, 442
 Sloterdijk, P. 399
 Söllner, A. 308
 Sócrates 126, 136, 175
 Sorel, A. 309
 Spengler, O. 190
 Stern, L. von 98
 Steinfels, H. 98
 Storr, G. Ch. 37
 Strauss, D. F. 88
 Szondi, P. 133

- Taubes, J. 134.
Taylor, Ch. 89, 92, 111, 447
Thompson, J. 448
Tugendhat, E. 213, 217, 237,
243, 435
- Velazquez 364
Veyne, P. 355, 386, 388
Vico, G. 264
- Wagner, R. 127, 135, 175, 192
- Wartenburg, Y. von 20
Weber, M. 3-5, 7-8, 71, 75, 101-
2, 109, 158, 161, 165, 323,
326-8, 395, 439, 469
Weiss, P. 175
Wellmer, A 2, 437
Wiedmann, F. 13
Wilke, H. 505
Wilson, M. 308
Wittgenstein, L. 74, 195, 197,
217, 240, 261, 279