

HEIDEGGER RÉU

UM ENSAIO SOBRE A PERICULOSIDADE DA FILOSOFIA

> ZELJKO LOPARIC



Zeljko Loparic nasceu na Croácia (lugoslávia). Estudou letras em Zagreb e filosofia em Louvain, onde obteve o PhD com J. Ladrière. Fez estágios em Paris (P. Ricoeur) e na Alemanha (M. Heidegger, E. Fink e H.-G. Gadamer). Chegou ao Brasil em 1969 e desde então começou a lecionar em várias universidades.

Atualmente é professor adjunto na Unicamp, onde fundou e dirigiu (1980-88) os Cadernos de história e filosofia da ciência e foi coordenador do centro de Lógica (1982-85). É fundador (1988) e primeiro presidente da sociedade Kant Brasileira. Proferiu palestras e ministrou cursos em várias universidades no Brasil e no exterior.

Nos seus trabalhos, Z. Loparic dialoga com autores clássicos, valorizando mais as questões motivadoras que as respostas dadas. Procedendo assim, descobriu em Descartes um saber por mera imitação, encontrou uma teoria do agir em Heidegger, identificou um racionalismo leibniziano em Carnap, apontou Freud como um herdeiro do Kantismo e redescobriu (esta é sua contribuição mais substancial) uma semântica construtivista em Kant.

Para Sandra, este lins que els je começon entender te bem 715/11/20

HEIDEGGER RÉU UM ENSAIO SOBRE A PERICULOSIDADE DA FILOSOFIA



ZELJKO LOPARIC

HEIDEGGER RÉU UM ENSAIO SOBRE A PERICULOSIDADE DA FILOSOFIA

Capa: Francis Rodrigues

Composição: Publish Editoração Eletrônica

Equipe Editorial

Coordenação: Beatriz Marchesini

Revisão:

Vera Luciana Morandim Regina Maria Seco

Regina Maria Seco Rosângela Queiroz

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

Loparic, Zeliko, 1939 -

Heidegger Réu - Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia / Zeljko Loparic. - Campinas, SP: Papirus, 1990

Bibliografia.

1. Conhecimento - Teoria 2. Filosofia alemã 3. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Crítica e interpretação 4. Nazismo 5. Política - Filosofia 1. Título

CDD -193 -121 -320.01 -320.533

90-1726

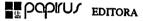
Índices para catálogo sistemático:

- 1. Epistemologia: Filosofia 121
- 2. Filosofia política 320.01
- 3. Heidegger : Filosofia alemā 193
- 4. Nazismo: Ciência política 320.533

ISBN 85-308-0138-5

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

©M. R. Comacchia & Cia. Ltda.



Fone: (0192) 31-3534 e 32-7268 - Cx. Postal 736

CEP 13 001 - Campinas - SP - Brasil Fone: (011) 570-2877 - Filial/SP

proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em língua portuguesa ou qualquer outro idioma.

A Elsa

Soyons païens, soyons justes. Lyotard •

.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	13
Capítulo I	
O CASO HEIDEGGER	
1. O réu, um grande filósofo	29
2. O dificil face a face com o crime extremo	30
3. Um modelo para o crime com o qual Heidegger teria consentido	33
4. A articulação com o nazismo	36
5. Do discípulo para o mestre	37
6. O direito de exigir arrependimentos públicos	39
Capítulo II O DOSSIÊ FARIAS	
1. As novas acusações de Farias	45
2. Heidegger, um delator comum?	46
3. Heidegger, um anti-semita?	49
4. Heidegger, militante ativo e militarista?	55
5. Heidegger, instaurador de uma filosofia nazista?	
6. Heidegger, pensador nazista até o fim?	

-

1

5. Elementos gnósticos no marxismo	
6. Da dialética do conceito à dialética do trabalho vivo	
7. Freud sobre a periculosidade da religião147	
8. Elementos de uma teoria freudiana das ideologias 150	
9. Freud sobre a periculosidade do marxismo152	
10. Crítica ideológica versus terapia analítica	
Capítulo VI	
HEIDEGGER E A FILOSOFIA DA DIFERENÇA	
1. Refazendo o quadro de discussão sobre a periculosidade da filosofia de Heidegger161	
2. Heidegger e a religião revelada163	
3. O antijudaísmo e o anti-semitismo	
4. A filosofia da luz natural	
5. A finitude e a culpa	
6. O herói trágico como modelo do Estar-aí autêntico 189	
7. A missão salvadora do povo alemão200	
8. Retorno à Clareira do Ser204	
Capítulo VII ALÉM DO PENSAMENTO DO SER E DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE IRRESTRITA	
1. Crítica protestante do pensamento do Ser207	
2. Uma crítica judaica do pensamento do Ser212	
3. Os perigos da volta ao Ser identificados à luz da filosofia tradicional216	
4. Os perigos da relação assimétrica com o Outro220	

Capítulo VIII ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DAS IDEOLOGIAS

1. Inventário de perigos extremos22	25
2. Uma tópica freudiana de perigos, ideologias e tradições 2	28
3. Primeira tópica temporal de perigos, tradições e ideologias2	34
4. Segunda tópica temporal de perigos, tradições e ideologias 2.	38
 Em busca de uma possível defesa contra os perigos extremos gerados pelas ilusões ideológicas das grandes tradições 20 	40
Referências Bibliográficas24	47

PREFÁCIO

O presente livro nasceu do choque provocado pela tese de Victor Farias, meu ex-colega da Universidade de Friburgo (Alemanha Ocidental), de que Heidegger era um pensador nazista. A primeira tentativa de formular o meu desacordo com Farias resultou numa palestra intitulada "Heidegger e a questão da culpa moral", proferida durante o III Encontro Nacional da ANPOF, realizado em Gramado, em setembro de 1988. Uma parte dessa palestra foi publicada sob o mesmo título no Folhetim da Folha de S. Paulo em 25/03/89.

As reacões de interesse manifestadas pelos meus ouvintes em Gramado convenceram-me, depois de alguma hesitação, a suspender outras pesquisas em curso para escrever um livro sobre a periculosidade da filosofia de Heidegger. Logo me convenci de que essa tarefa não poderia ser concluída sem a constituição de um tribunal capaz de julgar a periculosidade de toda e qualquer filosofia, mais ainda, da cultura ocidental no seu todo. Daí se seguia a exigência de que fosse feita ao mesmo tempo uma reflexão sobre as diferentes formas de violência extrema de que temos conhecimento. Um estímulo adicional para pensar o mesmo problema veio do convite da Sociedade Cultural Judaica Marc Chagall de Porto Alegre para participar, em abril de 1989, de um colóquio organizado por ocasião do lançamento do livro de B. Bettelheim. Sobrevivência e outros estudos. Uma versão abreviada da minha comunicação foi publicada sob o título "As faces da violência extrema" na Folha de S. Paulo, caderno Letras, em 15/07/89. Uma parte do material assim acumulado serviu de base a um curso intitulado A linguagem e a morte do sujeito, que proferi no Departamento de Filosofia da UFPb no período de 20 a 25 de setembro de 1989. Acrescento ainda que as seções 4-6 do capítulo VI serão publicadas no número de março de 1991 da Revista latino-americana de filosofia de Buenos Aires, sob o título "Heidegger e a filosofia da finitude".

Versões iniciais do presente livro foram lidas por um grupo de amigos e alunos, entre eles Alfredo Naffah Neto, Ari Rehfeld, Claudio W. Abramo, Carlos Eduardo Camargo Freire, Juliano Pessanha, Lydia Rosemberg Aratangy, Marcelo Guimarães, Nelson da Silva Júnior, Sergio Tonello, Salma Tannus Muchail, Suzete M. Augusto e Walter I. Rehfeld. Quero agradecer a todos pela paciência da leitura e pelas críticas que me deram a oportunidade preciosa de corrigir muitos erros. Quero sobretudo dizer o quanto lhes devo por me encorajarem a continuar uma indagação que, todos concordávamos, corria riscos de ferir suscetibilidades e chocar preconceitos.

A revolução anti-comunista na Europa germano-eslava aconteceu depois de partes centrais do presente ensaio terem sido escritas, incluindo aquelas em que trato do caráter criminoso dos regimes do "socialismo real". A derrubada do Muro de Berlim torna dispensável, espero eu, um esforço especial em convencer o leitor da existência de uma conexão, para muitos inesperada, entre o socialismo (que não deve ser confundido com a social-democracia) e a barbárie política e econômica. Preservei todas essas passagens porque continuam sendo relevantes para um exame crítico aprofundado da conexão mencionada.

INTRODUÇÃO

Assistimos, hoje, à reabertura de um processo extraordinário. O réu é Heidegger, um dos mais importantes filósofos deste século. Heidegger é incriminado não apenas na qualidade de cidadão mas sobretudo como pensador. A acusação é das mais graves: conluio demoníaco com o Mal absoluto. Estes são os termos usados. Quem são os acusadores? Não pessoas extravagantes, propensas a fazer afirmações excessivas. Longe disso. Os acusadores são membros da comunidade filosófica e vastos setores da opinião pública internacional. Esse processo totalmente aberto objetiva demonstrar, com todo o rigor e honestidade, a corrupção interna de quem foi considerado "rei oculto do reino do pensamento". Não há como negar, o caso é sem precedentes na história da filosofia.

Há pouco tempo atrás, o tema Heidegger e o nazismo parecia esgotado. As fases mais importantes da discussão recentemente reiniciada são bastante conhecidas. Em 1946, Jaspers recomenda que Heidegger seja deixado em paz para poder continuar o seu trabalho fora da universidade. Quase simultaneamente, Sartre, na França, aconselha a que se abandone a discussão sobre a biografía de Heidegger e que se tente compreender o seu pensamento. Os motivos são claros: esquecer o

^{1.} Cf. H. Arendt, 1971.

homem para poder continuar aprendendo com o pensador. Em 1947, Heidegger é afastado da universidade alemã pelos Aliados.

Em 1962, G. Schneeberger publica um livro que contém documentos até então praticamente desconhecidos e que comprometem Heidegger não apenas como Reitor da Universidade de Friburgo mas também como filósofo. Além de atos administrativos, Schneeberger apresenta discursos políticos de Heidegger nos quais este defende uma doutrina que, incontestavelmente, tem parentesco com o nacional-socialismo oficial, e onde apóia atos concretos do partido nazista. A linguagem desses discursos é a mesma que a de Ser e Tempo.

O livro de Schneeberger não foi aceito para publicação por nenhuma editora de porte e só podia ser adquirido solicitando-o por escrito diretamente ao autor. Estão registrados casos em que foi retirado das prateleiras de bibliotecas universitárias na Alemanha Ocidental. Mesmo assim circulou bastante, embora, é claro, apenas entre os que dominavam a língua alemã. De resto, as biografias de Heidegger freqüentemente sonegavam dados sobre os anos 1933-45.

Depois da coletânea de Schneeberger, surgiram outras publicações sobre o mesmo tema². Através dessa literatura, quase toda em língua alemã, a participação efetiva de Heidegger no movimento nazista ficou bem conhecida e, em geral, considerada como decorrente de seu envolvimento com a ideologia da "revolução conservadora" alemã, cujos porta-vozes principais eram os irmãos Jünger, O. Spengler e Carl Schmitt. O impacto fez-se sentir. A Escola de Heidegger parecia ter perdido definitivamente a batalha pelo controle da filosofía alemã contra a Escola de Frankfurt, sendo que ambas viam-se ameaçadas pelo avanço da filosofía analítica. Mas, apesar do mal-estar geral causado pelo pensamento engajado de Heidegger, ninguém sustentava que ele tivesse aderido à ideologia oficial nazista tal qual ou, ainda menos, que lhe tivesse permanecido fiel. Sobretudo, ninguém, nem mesmo aqueles que condenavam severamente o decisionismo do primeiro Heidegger e o



Devem ser mencionados os livros de A. Schwan (1965), O. Poeggeler (1972, trad. espanhola 1984), P. Bourdieu (1975, trad. brasileira 1989), W. Franzen (1975) e J. Habermas (1985). Especial interesse merecem também vários artigos, entre eles os de, K. Harries (1976) e O. Poeggeler (1985).

irracionalismo do segundo (Adorno, Habermas), sustentou seriamente que Heidegger tivesse consentido com o crime de genocídio do povo judeu.

Essa justamente é uma das acusações de Victor Farias feita no seu livro *Heidegger e o nazismo* (1988). Ela vem acompanhada pela tese de que toda a filosofia de Heidegger, mesmo a primeira, exposta em *Ser e Tempo*, está mancomunada com a ideologia nazista.

A publicação do livro de Farias em Paris, no final de 1987, provocou um verdadeiro terremoto na opinião pública francesa. Isso se entende. A filosofia de Heidegger tem sido considerada por muitos como "horizonte intransponível" do pensamento contemporâneo, gozando assim de um privilégio duvidoso que, antes dela, fora comumente conferido ao marxismo. O que se pode fazer? Os franceses gostam de acreditar na importância universal de seus modismos, e deixam de praticar em muitas ocasiões a regra elementar da filosofia, proposta por Descartes, de aceitar como indiscutíveis apenas aquelas teses para as quais foram fornecidas evidências suficientes. Heidegger foi acolhido, na Franca, não só pela direita mas também, e sobretudo, pela esquerda, a mesma fração da intelectualidade que ainda não estava refeita do luto do marxismo profético. Não surpreende que, nas discussões permeadas de afetividade e mais interessadas nas questões de salvação do que nas de compreensão. as provas exibidas por Farias, sobre a participação ativa de Heidegger no movimento nazista, tivessem despertado uma tormenta. O idolatrado pensador seria no fundo um monstro! Eis a feição escandalosa que o caso Heidegger adquiriu na França.

Vista à luz da discussão sobre o nazismo de Heidegger que se deu anteriormente na Alemanha e que acabamos de evocar, essa reação teve algo de extemporâneo. As coisas ocorreram como se os franceses tivessem ignorado fatos há muito conhecidos do outro lado do Reno. Essa é a avaliação de Gadamer do "caso Heidegger": a tempestade francesa não passa de uma curiosidade cultural.

A minha própria reação inicial ao livro de Farias foi mais "alemã" do que "francesa". Parecia-me que os fatos essenciais sobre o assunto já tinham sido revelados e que as interpretações da filosofia heideggeriana, ensaiadas por Farias, não se defendiam. Enfim, que esse livro contribuía mais para a crônica escandalosa da filosofia do que para a avaliação crítica de Heidegger.

Formei uma suspeita nesse sentido muito antes da publicação do texto de Farias. Tendo sido seu colega na Universidade de Friburgo e participante, junto com ele, do seminário fechado sobre Heráclito, proferido por Heidegger e Fink no semestre de inverno de 1966/67, eu sabia, desde 1982, através de contato pessoal, do seu projeto de escrever um livro sobre o nazismo do velho mestre da Floresta Negra³.

A minha atitude inicial foi bastante cética. Não que eu tivesse sido um heideggeriano piedoso. Desde os tempos de estudante, eu tinha chegado à conclusão de que a filosofia de Heidegger apresentava sérias deficiências em pelo menos dois pontos essenciais. Heidegger (assim como o segundo Wittgenstein) não podia dar conta do "fenômeno do conhecimento" (Kant tinha toda razão em insistir na irredutibilidade da razão teórica). Em segundo lugar, Heidegger era impotente perante o problema do mal; nem o voluntarismo da sua primeira fase (que o levou ao nazismo) nem o quietismo da segunda (sinal visível da sua decepção com o movimento nazista) estavam à altura dos problemas urgentes da ética (entre eles, a defesa dos direitos humanos). Assim mesmo, não me via disposto, nas conversas de 1982, a acompanhar Farias na sua rejeição em bloco ao pensamento de Heidegger como nazista.

A tese de Farias de que a ideologia nazista já está em Ser e Tempo surpreendia. Ela girava em torno da afirmação de que o conceito de povo era um existencial heideggeriano primitivo. Mas essa interpretação

^{3.} Os jornais do mundo inteiro noticiaram, com enfase, que Victor Farias teria sido "aluno" de Heidegger. Cabe ser mais preciso. Quando Farias chegou à Alemanha, Heidegger já estava aposentado e a tese de Farias sobre F. Brentano, defendida em 1967, foi orientada por G. Schmidt, do círculo de Eugen Fink e não por Heidegger. O contato discente de Farias com Heidegger limitou-se ao seminário mencionado sobre Heráclito. Quero reconhecer aqui que devo à intervenção de Farias junto a Fink o convite para participar desse seminário e o privilégio de ter sido ouvinte de Heidegger durante aqueles quatro meses inesquecíveis. Em 1970, depois da vitória de Allende, Victor voltou com a familia ao Chile e nós não nos vimos por longos anos. Retomamos o contato em setembro de 1982, em Berlim, onde ele estava ensinando. foragido do Chile, depois do golpe contra Allende. Sabendo da sua inquietação para com o desenvolvimento da situação política interna na Alemanha Ocidental e da disposição de deixar esse país, informei-o da existência de vagas para professor no então Conjunto de Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Unicamp. Victor candidatou-se e foi contratado ainda em 1985. Entretanto, nunca assumiu o cargo porque o salário que lhe foi oferecido era ridiculamente baixo. Ficou em Berlim. O presente trabalho tem, portanto, o caráter de uma disputa entre ex-colegas. Não se trata de uma disputa meramente acadêmica, pois envolve a dignidade do mestre a quem ambos devemos, creio que Victor concordará, impulsos decisivos e a questão do destino de um dos pensamentos mais vigorosos da história do Ocidente.

parecia-me inadmissível. Tampouco concordei com Farias quando dizia que, para Heidegger, a existência autêntica poderia consistir na simples obediência ao chefe (herói). Ninguém, entendia eu, podia tirar a responsabilidade última do próprio Estar-aí⁴. Achava também que, no essencial, a crítica ideológica de Heidegger já estava feita, que o seu quietismo era a maior prova da sua derrota política e que a tarefa principal da crítica era a de desacreditar as filosofias que levaram ao bolchevismo ainda atuante. Visitei novamente Farias em janeiro de 1985 em Berlim, ocasião em que li vários trechos do seu livro já praticamente pronto. As nossas divergências permaneciam.

Depois da publicação parisiense do livro de Farias (que visava, estrategicamente, atingir o templo do heideggerianismo atual), eu me vi na obrigação de também tomar posição sobre o assunto, embora tivesse deixado, há algum tempo, os estudos heideggerianos pela filosofia da ciência e pela reapropriação do kantismo. A tentativa conduziu-me a resultados que me surpreenderam e obrigaram a mudar, sensivelmente, não apenas a minha avaliação da significação do envolvimento heideggeriano com o nazismo mas também o meu juízo sobre a natureza dos desafios práticos que a filosofia de hoje tem que enfrentar. Continuo a discordar de Farias em que Heidegger tivesse consentido com o genocídio dos judeus ou permanecido fiel à doutrina nazista. Mas não posso deixar de admitir que o seu livro fez-me refletir sobre a concepção heideggeriana da violência. Partindo do fato de Auschwitz, Farias mostra cabalmente (ainda que de maneira às vezes equivocada, forcando os fatos

^{4.} Aqui, e no restante do presente texto, eu traduzo "Dasein" por "Estar-ai", em desacordo com a tradução de Márcia de Sá Carneiro (Petrópolis: Vozes, 1988-89) que prefere "pre-sença". A minha tradução (que propus, pela primeira vez, num artigo, de 1982, sobre a teoria heideggeriana do agir em Ser e Tempo e que foi aceita em vários trabalhos de E. Stein, entre outros) tem a vantagem conceitual de conotar o sentido temporal e finito do ser do homem, além da vantagem lingüística de permitir o uso das diferentes formas do verbo "estar". Ademais, o "pre" de "pre-sença" indica anterioridade e não a espacialidade como faz o "Da" ("ai") de "Dasein", o "sença" não tem nenhum sentido independente (o sentido da sua raiz etimológica perdeu-se em português) e, finalmente, não nos resta, em português, mais nenhuma palavra para traduzir "Anwesenheit", termo que, segundo Heidegger, traduz o sentido grego do Ser do Ente. O meu texto diverge da tradução existente em outros pontos ainda. Essas divergências nem sempre serão discriminadas. Achei que era mais importante ir tentando dizer Heidegger em português do que desdizer os outros. Concordo com Carneiro Leão quando afirma, no Prefácio da tradução brasileira de Ser e Tempo, de que "sem fracasso em tentativas de dizer e escutar o gênio da linguagem" não se aprende a pensar. Condição necessária, o fracasso no dizer, infelizmente, não basta para aprender.

e confundindo denúncias com análises críticas), que há algo de insuportavelmente insatisfatório no posicionamento de Heidegger perante os crimes políticos extremos, cometidos pelo partido a que pertenceu. O reconhecimento disso levou-me a uma suspeita mais profunda, a de que a filosofia ocidental no seu todo (e não apenas a de Heidegger) é ou perigosa ou irrelevante para a vida humana; essa suspeita do fim da filosofia (que a ronda já faz algum tempo), foi reforçada pelo material reunido por Farias sobre um dos maiores pensadores do século.

Farias não lida com a violência nazista como se fosse um assunto puramente teórico (sociológico, filosófico, ou mesmo teológico). Ele o toma imediatamente por uma catástrofe, por assim dizer, cósmica. Seu exame da filosofia de Heidegger não se limita à mera explicitação da sua contaminação ideológica (por exemplo, pela ideologia da revolução conservadora, ativa na Alemanha de Weimar)⁵. Farias é movido por uma inquietação, uma angústia, pouco explicitada, embora facilmente detectável, que remete, sem dúvida, a uma determinada tradição moral. a do Antigo Testamento. O seu livro expressa, através de todos aqueles documentos e detalhes, nem sempre significativos e apresentados, não raramente, num tom pansletário, o horror sagrado perante o Mal. Para um analista sensibilizado por essa perspectiva, o Mal do tipo nazista não poderia resultar de uma postura por tradição considerada como ideológica. Ele terá que ir mais fundo, perguntar até que ponto a crítica das ideologias (iniciada por Marx) ainda é capaz de dar conta da posição "amoral" de Heidegger.

Poder-se-ia objetar que Farias estivesse resvalando no mero moralismo. A crítica das ideologias e, em particular, a de Marx, superaria, segundo a mesma objeção, a análise do problema da violência em termos morais e dissolveria o seu significado teológico. Mas as coisas não são bem assim. A crítica marxiana das ideologias prescinde da teologia e da moral apenas superficialmente. Na sua estrutura profunda, ela está ancorada no postulado prático judaico-cristão da realização do Reino de Deus neste mundo. A estigmatização do capitalismo pela usurpação do trabalho dos outros, oferecida por Marx, não é menos moral do que a

^{5.} Examinaremos esta tese, defendida por Habermas e outros, no capítulo IV abaixo.

denúncia contra Heidegger, feita por Farias (e, antes dele, por outros) de ser adepto das forças locais pagãs (e, por isso, más). Marx não exclui e sim confirma a postura moral de fundo religioso assumida por Farias.

Sob pena de permanecer ingênua, a devassa ideológica da filosofia de Heidegger deverá, portanto, descer necessariamente até o exame da relação entre Heidegger e a teologia do Mal, a qual se origina da religião revelada. Essa conclusão pode parecer, à primeira vista, desconcertante. Entretanto, ela não surpreenderá um leitor atento de Heidegger. A sua obra não deixa nenhuma dúvida de que ele próprio antecipou claramente o confronto com a teologia (incluindo a teologia moral), tendo mesmo partido, antes de qualquer ataque, para um acerto de contas com a religião. Não que Heidegger fosse um iluminista. Contudo, ele sustentará, com um raro poder de convicção, que a relação fundamental entre a filosofia e a teologia não é, como comumente se pensa, a de enriquecimento mútuo mas a de luta de vida e morte pelo controle do destino humano. Em consequência desse veredicto, Heidegger rejeitará, da filosofia, todo e qualquer ponto de vista que venha da tradição judaico-cristã. Sua posição se quer ligada exclusivamente à tradição grega. Não há dúvida possível, aquilo que Farias chama de anti-semitismo de Heidegger é, no essencial, um "antijudaísmo" (e "anticristianismo") já muito antigo⁶.

Em vista dessa posição de Heidegger, reiterada ao longo da sua obra, a questão de Farias da relação do pensamento heideggeriano com o mal, isto é, a questão da sua periculosidade, transforma-se numa questão muito mais geral, a da relação de antagonismo entre as duas tradições fundamentais do Ocidente, a judaica e a grega, e a da

^{6.} Um representante típico desse antijudaísmo era o cristão heterodoxo Marcião que opunha o seu Evangelho, baseado em elementos tirados das Epístolas de S. Paulo, ao dos falsi apostoli influenciados pelo judaísmo, combatia o "deus judeu", Yahvé, como demiurgo mau e injusto e anunciava um deus santo, estrangeiro e desconhecido. Von Harnack (1923) explica o ressentimento de Marcião contra o judaísmo e a religião judaica pela hipótese (não confirmada pelos fatos disponíveis) de que Marcião nasceu numa família judia. Um outro antijudaísta não anti-semita era o imperador Juliano que se lançou na guerra contra o cristianismo e, portanto, contra o judaísmo, ao mesmo tempo que tentava conseguir uma aliança política com os representantes deste último contra os inimigos comuns, os "galileos" (cristãos), prometendo reconstruir o templo de Yahvé em Jerusalém.

periculosidade de cada uma delas. O reconhecimento desse fato determinou a estrutura básica do presente livro.

O caso Heidegger, a sua condenação por Marcuse (capítulo I) e o dossiê Farias sobre Heidegger (capítulo II), além de merecer o nosso interesse por conta própria, irão servir também de preliminares para a discussão do antagonismo entre o judaísmo e o helenismo⁷, a religião revelada e o paganismo, a moral heterônoma e a filosofia. Essa preparação faz-se necessária porque a natureza antagônica dessa relação nem sempre é claramente percebida. É bem conhecido, entretanto, que, na recepção alemã da herança cultural do Ocidente, o caráter dual dessa herança foi logo descoberto (Lutero) e que, na história cultural alemã posterior, o problema da reconciliação entre a filosofia e a religião tem-se transformado em objeto de disputas constantes⁸.

Depois de mostrar (capítulo III), a partir do caso Heidegger, a necessidade de se constituir um tribunal com competência suficientemente ampla para poder julgar a periculosidade não apenas dessa ou daquela filosofia, mas de todas elas, assim como das religiões (já que existem razões de sobra para se pensar que as religiões também são perigosas), iniciaremos (capítulo IV) o estudo de alguns momentos decisivos da reflexão sobre a relação entre a filosofia e a religião, que são o criticismo kantiano, as meditações de Heine sobre a religião e a filosofia na Alemanha, e a crítica marxiana da "ideologia alemã", perseguindo a questão específica de saber se o marxismo pode, ainda hoje, servir de tribunal para julgar a periculosidade das filosofias e da cultura em geral.

Marx censura as ideologias no contexto de uma teoria empírico-dialética do trabalho vivo e de seu desenvolvimento na direção do progresso. Ele declara guerra radical contra a religião: a religião seria o ópio do povo, uma droga perigosa a ser abandonada definitivamente.

^{7.} Aqui e no restante do presente livro utilizamos a expressão "helenismo" para nos referir à tradição filosófica e cultural da antiga Grécia em geral e não apenas a criações do espírito grego posteriores a Alexandre, o Grande.

Horkheimer gosta de citar Lutero que diz: "Razão, você é uma puta, eu não a seguirei" (GS, 7, p. 190) e vai até dizer que a principal tarefa da filosofia alemã tem sido a de reconciliar a ciência e a religião, a razão e a fé (ibid., p. 227 et passim).

Ademais, Marx rejeita o logocentrismo filosófico, herança principal da tradição metafísica grega, bem como a tese, mais geral ainda, de que as representações (sejam as dos sentidos, sejam as da razão) são a via fundamental de acesso ao ente e ao ser do ente, propondo, no seu lugar, a teoria dita "materialista" de acesso ao ente. Dessa teoria é derivada uma concepção estreitamente pragmatista da generalidade dos conceitos. Nessa concepção, não há mais lugar para a religião, nem tampouco para o resto da vida "espiritual" (filosofia tradicional, direito, especulação teórica etc), a não ser a título de supra-estrutura descartável.

No capítulo seguinte (V), estudaremos alguns casos, reais e fictícios, que mostram os perigos que decorrem da posição marxiana. Veremos, nesses exemplos, que a fé no progresso e a moral judaico-cristã implícita no marxismo levam a práticas de extrema periculosidade. Teremos, assim, razões de concluir que, apesar das aparências, o Marx iluminista convive com o Marx religioso, fiel à moral da religião revelada, em particular à moral judaico-protestante. Faremos ver, em seguida, que o materialismo histórico de Marx pode ser interpretado como um revestimento externo, mundano, das exigências dessa moral. No desenvolvimento dessa interpretação, mostraremos ainda que as concepções marxianas de trabalho vivo e de movimento dialético apresentam semelhanças estruturais importantes com as formas pré-iluministas de pensamento, tais como a teologia do conceito de Hegel e, em particular, a gnose e a cabala. Essas análises levar-nos-ão a concluir que, com Marx, ainda não saímos da oposição entre o helenismo e o judaísmo (cristianismo) e que, pelo contrário, aceitar Marx significa optar por uma variante não suficientemente crítica, e, por isso, perigosa, da tradição judaico-cristã (messiânica). O exame freudiano da religião mosaica servir-nos-á aqui de ponto de referência principal.

Rejeitado o marxismo como tribunal para julgar a periculosidade das filosofias e das formações culturais do Ocidente, continuaremos nossa indagação acompanhando alguns momentos do debate sobre o helenismo e o judaísmo travado entre Heidegger e os seus adversários diretos. Veremos (capítulo VI) com que razões o filósofo da Floresta Negra defende a tese do conflito intransponível entre essas duas tradições. Além de tomar distância do judaísmo e do cristianismo, Heidegger rejeita também, assim como Marx e Nietzsche o fizeram antes dele, o logocentrismo grego em favor de um acesso não representacional ao ente e ao Ser, sem cair, entretanto, no pragmatismo simplificado de

Marx nem na sua fé na salvação pela técnica. A crítica heideggeriana da metafísica (ontologia) grega, e do seu desenvolvimento até Hegel, com a conseqüente volta aos pré-socráticos, essa tentativa de superação radical da tradição metafísica e da sua forma vespertina que é a técnica confronta-nos, indubitavelmente, quando acrescentada ao diagnóstico da oposição irreconciliável entre o helenismo e o judaísmo, com um corte na raiz da tradição ocidental, muito mais fundo que o reconstruído pela teoria marxiana das ideologias. Marx ainda pode ser visto como um pensador "assimilado", a saber, como um pensador judaico que se move no interior da tradição da metafísica ocidental pós-socrática. A "força do trabalho", por exemplo, é interpretável, heideggerianamente, como sendo o nome marxiano para o ser do ente. Por acreditar que ser é ser produzido pelo trabalho coletivo, Marx deixou, poder-se-ia dizer, de pensar o próprio Ser.

A fim de encontrar um contraste adequado da posição heideggeriana, precisaremos recorrer a posições mais autênticas no interior da tradição judaica e cristã (capítulo VII). Uma delas é representada por teólogos protestantes. A outra é de Levinas, aluno de rabinos lituanos, mestre na leitura do Talmude e eterno negador da filosofía de Heidegger. Esse pensador da responsabilidade irrestrita para com o Outro radicalmente diferente do Ser, defensor combativo da pureza da tradição moral judaica e adversário enérgico da tradição grega do pensamento do Ser, tanto pós-socrática (metafísica) como pré-socrática, ocupa hoje, mais do que um Adorno, adversário irônico e "assimilado", o lugar de interlocutor judaico privilegiado de Heidegger, pensador pagão assumido.

O contraste nítido entre o judaísmo de Levinas e o helenismo de Heidegger (ao buscarem restituir o sabor originário das tradições que privilegiam, os dois pensadores acabaram por radicalizar a oposição que as separa de uma maneira nunca vista) facilita de modo considerável o desenvolvimento da nossa questão de periculosidade. Ficamos em condições de dizer que, além da técnica, forma atual da tradição metafísica grega, as duas tradições ocidentais, mesmo purificadas, são perigosas, se não positivamente, porque induzem a práticas lesivas ao extremo, então pelo menos negativamente, porque não indispõem ou não oferecem defesas suficientes contra perigos extremos. Teremos razões de nos vermos ameaçados tanto na piedade do pensamento do Ser, como na submissão ao Outro inatingível.

Ao explicitar o conflito entre a tradição grega e a judaica assim como a periculosidade de ambas, estaremos avançando também numa questão sistemática, a de saber quais são todos os perigos extremos que nos ameaçam e qual é a origem de cada um deles. A nossa resposta (capítulo VIII) será que existem três tipos fundamentais de perigo e que eles exibem uma certa ordem entre si, ocupando lugares fixos numa estrutura (a priori). Mostraremos ainda, que essa mesma estrutura determina as relações entre as três principais tradições do Ocidente, duas gregas (a pré- e a pós-socrática, a dionisíaca e a apolínea, a antemetafísica e a metafísica) e uma judaica (a tradição "yahvista" da justiça social). Esse isomorfismo entre a tópica dos perigos extremos e a das tradições fundamentais onfirmará a suspeita, várias vezes levantada durante o nosso estudo, de que estas (o culto das forças de origem, a racionalidade instrumental e a moral heterônoma), são as fontes daqueles (ilustrados em atos de violência extrema contra o status humano praticados em Auschwitz, no mundo-máquina e no Gulag, respectivamente).

A razão da periculosidade é a mesma nos três casos. Cada tradição impõe a sua perspectiva sobre o humano como a única, excluindo as outras. Por isso, cada uma pode no máximo defender-nos contra os perigos extremos que se originam nas outras duas, deixando-nos sem defesa contra os que ela mesma traz consigo. Apesar da pretensão, nenhuma das soluções comumente oferecidas garante a defesa universal. O homem não pode ser regido nem pela lei do mais forte, nem pelas regras da mera razão, nem pela moral religiosa. Essa pseudo-universalidade das tradições não somente encobre uma parcialidade, como também se constitui em fonte de novos perigos extremos. A filosofía de Heidegger, por exemplo, mesmo que possa nos defender contra a razão instrumental e a moral, continua perigosa porque, manifestamente, continua a expor-nos à agressão que vem das origens. Talvez não seja inapropriado dizer que a unilateralidade encobridora de ameaças é o que transforma as tradições fundamentais em "ideologias". A nossa tópica das tradições oferece, assim, um resultado geral de interesse sistemático: uma classificação de ideologias que generaliza a oferecida originariamente por Marx.

^{9.} De fato, proporemos várias tópicas, uma "espacial" e duas "temporais".

Por fim, tentaremos recolocar a questão da existência de uma defesa geral contra os perigos extremos. A discussão anterior indica que ela só poderá residir numa síntese mediadora entre as tradições fundamentais, síntese que permitirá, ao mesmo tempo, que se faça uma crítica de cada uma delas capaz de prevenir a sua "ideologização". Seria reconfortante poder pensar que a defesa geral contra todos os perigos extremos que enfrentamos consiste num uso adequado das três defesas propostas. Mas aqui surge um novo problema: como definir esse uso? Como combinar as três defesas básicas do humano numa só? É fácil ver que os meios à disposição de cada uma delas, considerados à parte, são incapazes de uma tal mediação. A "piedade do pensamento" de Heidegger, que nos traz de volta às origens, distancia-se da razão teórico-prática e da moral religiosa. A razão, mesmo a kantiana, é, por sua vez, incapaz de fazer um uso judicioso das forças das origens (e talvez mesmo da religião): ela forçosamente resseca as origens, como mostrou Freud. A moral da responsabilidade de Levinas, por sua vez, deve por força censurar e, toda instância portanto. desautorizar Outro-radicalmente-outro. Nenhum dos três modos, tomados como exemplares, de explorar as dimensões do humano oferece, assim parece. uma mediação satisfatória entre estas.

Estaríamos constatando, depois de tantos outros, a implosão da cultura ocidental? A resposta positiva talvez seja precipitada. Isso porque a nossa reflexão, crepuscular, sobre as oposições centrais dessa cultura parece sugerir uma unidade, por assim dizer, necessária entre elas, uma unidade que decorre da estrutura na qual se encontram. No fim do livro arriscaremos duas hipóteses sobre essa unidade. Uma hipótese meio heideggeriana, meio kantiana, é a de que a unidade em questão decorre da unidade (sensível) das dimensões temporais da vida humana. (A estrutura dos perigos e das tradições seria, portanto, idêntica à estrutura da temporalidade). E a outra, de que a teoria kantiana do juízo reflexionante ainda oferece uma possibilidade promissora de se fazer um uso humano do tempo.

Como se vê, estamos apostando em que a síntese salvadora entre as três tradições principais do Ocidente, a pré-socrática, a metafísica e a judaica, já esteja em gestação na cultura germano-judaica, a mesma que preservou vivo o conflito que as separa. A nossa esperança é, de fato, que a longa prática de reflexão, exercida por alemães e judeus, sobre os limites do humano possa nos fornecer a indicação de uma unidade

"concreta" das dimensões do fenômeno humano ainda que permeada de negatividade.

Quando da formulação desses resultados, foi difícil guardar um estilo meramente acadêmico. A filosofia tradicional carece de categorias para pensar a violência extrema e a sua relação com a razão. Tudo faz crer que nos deparamos aqui com casos em que o princípio da razão suficiente não se aplica. A literatura pareceu-me ter mais recursos que a filosofia para chamar a atenção sobre os problemas abertos da teoria moral. Nessas circunstâncias, um ensaio livre é mais apropriado que um estudo, uma tomada de posição ou mesmo um depoimento mais que um tratado 10. A forma mais livre de exposição ajuda igualmente a enfrentar, de maneira mais direta, as resistências contra o questionamento geral dos crimes políticos que marcaram o nosso século. Todos concordam hoie sobre o caráter criminoso do nazismo e incriminam espontaneamente as posições teóricas que lhe são próximas. Sobre os crimes do bolchevismo. as opiniões divergiam muito até recentemente e ainda divergem. Mesmo hoje, depois da queda do muro de Berlim e da execução de Ceausescu, a questão da periculosidade do marxismo ainda encontra resistências. sobretudo afetivas.

É bom lembrar que, antes do desmoronamento do socialismo real no fim de 1989, não foram os tratados de filosofia que fizeram perceber à opinião pública do Ocidente que o marxismo tornou-se hoje (por um desenvolvimento aparentemente paradoxal mas em si perfeitamente inteligível), uma ideologia de direita que legitima o poder de uma burocracia incompetente, corrupta e violenta¹¹. Foi a literatura, e não a filosofia acadêmica, que conseguiu sensibilizar as pessoas e abrir a discussão sobre a relação entre o marxismo e o crime político extremo. Depois de Milosz, Soljenitzin, Kundera, Kis e Semprun, depois dos depoimentos de Pliuchtsch e outros sobre os hospitais psiquiátricos soviéticos (que tiveram a caixa de ressonância que é a opinião pública francesa), ficou mais viável teorizar sobre os crimes políticos deste

^{10.} Deixei a abordagem puramente formal do mesmo assunto para uma ocasião posterior, para um livro em preparação, que poderá vir a ser intitulado Da força do trabalho à força da razão.

^{11.} A identificação da burocracia comunista como uma nova classe deve-se a M. Djilas (1958, 1967), general de resistência iugoslava e amigo de Tito, paga por longos anos de prisão e de reclusão domiciliar.

século em toda a sua extensão. Antes dessa mudança de sensibilidade. era difícil tratar filosoficamente do assunto. Dentro dos países do "socialismo real", querer falar dos crimes da burocracia significava expor-se a perseguições certas em termos dos dispositivos legais sobre "delitos verbais" Pora desses países, aqueles que falavam desse tema eram tratados, pela esquerda ocidental, como traidores, e pela direita. como pretexto para continuar com práticas de opressão na parte do mundo que controlava. No Ocidente europeu, 1968 era um ano de ebulição cultural que sacudia a confiança na sociedade de consumo. O romantismo gnóstico de Marcuse era uma mensagem que fazia sentido. Na América Latina, o marxismo ainda determinava a direcão das esperancas. Nesse mesmo ano, na Europa do Leste, o marxismo simbolizava os caminhos do desespero. Os mal-entendidos nas discussões eram intermináveis. Bastante tempo depois de 1968, fazer qualquer alusão a Soljenitzin como fonte de informação sobre o crime político na União Soviética e como crítico de totalitarismo era sinônimo.

^{12.} Até pouco tempo atrás, na Iugoslávia, os delitos verbais eram julgados com base no capítulo 15 do Código Penal Federal, que trata de "delitos contra as bases do sistema social de auto-gestão socialista e a segurança" da Iugoslávia. Segundo a Anistia Internacional, os artigos desse capítulo "contêm disposições que permitem punir o exercício de direitos humanos fundamentais" (Anistia Internacional 1985, p. 4). O artigo 133, por exemplo, reza como segue: "1) Quem por meio de artigo, folheto, desenho, discurso ou alguma outra forma, advogue para ou incite à derrubada do governo da classe trabalhadora e dos trabalhadores, à alteração inconstitucional do sistema social socialista de auto-gestão, ao rompimento da fraternidade, unidade e igualdade das nações e nacionalidades, à derrubada dos organismos de auto-gestão social e do governo ou de seus órgãos executivos; resista a decisões do governo ou dos organismos de auto-gestão competentes, que são importantes para a proteção e defesa do país: ou quem descreva maliciosa e falsamente as condições sócio-políticas da nação, será passível de pena de reclusão por um período de 1 a 10 anos" (Anistia Internacional 1985, p. 4). A Anistia Internacional comenta: "O artigo 133 considera como delito o exercício da liberdade de expressão quando esta liberdade é utilizada para opor-se ou simplesmente para criticar a ordem política estabelecida. O artigo é formulado de tal maneira que se presta à interpretação e aplicação subjetivas. Na prática, os tribunais têm condenado pessoas em virtude desse artigo [...] sem ter obtido provas da 'falsidade' das declarações qualificadas pelo juiz como propaganda hostil' ou 'maliciosa' do acusado, embora estas sejam componentes indispensaveis do delito" (ibid.). Como exemplo, pode servir o caso do Dr. Franjo Tudjman. O mesmo relatório da Anistia Internacional informa: "O Dr. Franjo Tudjman, historiador e ex-guerrilheiro, foi encarcerado em janeiro de 1982 devido a entrevistas que concedeu a periodistas estrangeiros. As peticões para que a sua condenação fosse postergada por motivos de doença cardíaca grave não foram levadas em conta. O condenado sofreu cinco ataques cardíacos na prisão antes de lhe ter sido outorgada a liberdade condicional por razões de saúde em 1984 [...]. Dr. Tudiman foi adotado pela Anistia Internacional como prisioneiro de consciência" (p. 3). Em 30 de majo de 1990, F. Tudiman foi eleito primeiro presidente não-comunista do pós-guerra da República Croata.

para uma parte da opinião pública brasileira, de adesão a posições reacionárias¹³. Só recentemente, a União dos Escritores da União Soviética pediu, por unanimidade, a publicação do *Arquipélago Gulag* por uma editora soviética.

A revolução pacífica na Europa de Leste já eliminou a maioria dos obstáculos externos à liberdade de análise do caráter criminoso do bolchevismo. Mas não eliminou as resistências internas, mais sutis e não menos atuantes. Na atmosfera reinante num país onde a ideologia oficial é empurrada goela adentro, onde alguns poucos usurpam o direito de todos de falar, o sentimento de culpa impedia e ainda impede muitos de manifestar o seu desacordo. Num mundo maniqueísta, criado pelo totalitarismo, não há lugar para os inconformismos. Numa situação em quase tudo análoga a de um herege nos tempos de firmeza dos poderes eclesiásticos do Ocidente, a atitude mais natural para o dissidente é a de se calar, onde quer que esteja 14. Por isso, uma crítica do marxismo não pode limitar-se a apontar a existência da coerção externa do ser humano praticada pelos regimes comunistas que nele se inspiraram. Ela deve necessariamente também ser a crítica da coerção interna que se dá por meio do controle das consciências, em tudo semelhante ao exercido pela religião judaico-cristã.

^{13.} A situação na França não era muito diferente. Em 1976, C. Lefort sentiu-se obrigado a escrever um livro inteiro para fazer entender aos intelectuais franceses a critica do totalitarismo subjacente à descrição de fatos oferecida por esse autor "anticomunista".

^{14.} Um exemplo recente desse medo de expressar a sua opinião é dado pela insinceridade da população da Nicarágua, revelada pelo fracasso das pesquisas pré-eleitorais, quanto a suas reais intenções de voto nas eleições de fevereiro de 1990.



Capítulo I

O CASO HEIDEGGER

1. O réu, um grande filósofo

O processo sobre o nazismo de Heidegger está reaberto. O dossiê em pauta hoje em dia é o apresentado por Victor Farias mas há vários outros. As mais graves acusações levantadas podem ser resumidas em dois itens: em primeiro lugar, Heidegger teria consentido com crimes inomináveis; em segundo lugar, a sua filosofia estaria articulada com práticas políticas criminosas ao extremo.

Mesmo os principais acusadores de Heidegger concordam em reconhecer a sua grandeza como pensador. Levinas não esconde o seu fascínio pela obra do primeiro Heidegger: "Tive desde muito cedo uma grande admiração por esse livro [Ser e Tempo]. É um dos mais bonitos livros da história da filosofia - digo isso depois de vários anos de reflexão. Um entre quatro ou einco outros..." (Levinas 1982, p. 27). Habermas vai na mesma direção: a obra de Heidegger traz, diz ele, contribuições fundamentais à filosofia do século. Ser e Tempo, pela sua crítica do sujeito cartesiano, oferece um novo ponto de partida que opera "a cesura mais profunda na filosofia alemã desde Hegel" (1988, p. 12). Outro resultado "durável" é a crítica heideggeriana da metafísica e da racionalidade (ibid. p. 68). Habermas destaca ainda que uma série de filósofos contemporâneos continuou de maneira criativa a obra de Heidegger e que uma intensa reflexão sobre a obra do primeiro Heidegger

deixou traços até nos seus próprios trabalhos (p. 15 nota). Haveria bastantes razões, portanto, para não nos deixarmos levar pela indignação e não condenarmos a obra de Heidegger ao mesmo tempo que a sua pessoa. Habermas alerta, contudo, para o fato de que a reapropriação de uma obra "contaminada ideologicamente" só pode ser bem sucedida depois de feita a crítica adequada. Ele escreve: "Por outro lado, toda tradição que contribuiu para a cegueira sobre a natureza do nazismo deve ser objeto, na Alemanha, de uma apropriação crítica, senão desconfiada. Essa regra se aplica certamente a uma filosofia que, até mesmo nos seus meios de expressão retórica, estava imbuída de impulsos ideológicos do seu tempo" (p. 16).

2. O difícil face a face com o crime extremo

Encontramos a primeira acusação mencionada acima, a do consentimento ao crime do genocídio dos judeus, em vários trechos do livro de Farias (pp. 20 e 302), bem como no seu Prefácio escrito por C. Jambet. Ao ler os documentos que constam do livro de Farias, esse "novo filósofo" convenceu-se de que não havia como negar que Heidegger tenha dado seu "consentimento ao crime" (p. 17). Levinas retoma essa mesma acusação com toda a força: "Guardar silêncio, já em plena paz, sobre as câmaras de gás e os campos da morte, não significará — para além de todas as más desculpas — atestar um fundo de alma perseitamente imune à sensibilidade e como que um consentimento ao horrivel?" (Nouvel Observateur, 22-28/1/88). Num tom mais sóbrio, Stephen Moses registra a mesma queixa: Heidegger continuou recusando "de maneira obstinada, depois da guerra e até a sua morte, qualquer retratação, qualquer expressão de remorsos, ou, pelo menos, de compaixão para com as vítimas da ideologia na qual acreditou e à qual serviu" (Le Débat, 1988, nº. 48, p. 170).

Não é tarefa trivial determinar conceitualmente o genocídio de judeus, crime com o qual, segundo a presente acusação, Heidegger teria consentido. Não se trata, é óbvio, de um crime comum mas de um crime extremo. Nem mesmo as próprias vítimas desse tipo de violência têm facilidade em verbalizar o que sofreram. O grito, não a fala, é testemunho primeiro da violência. Há quem não possa nem ao menos gritar. A dor

Hoje, a opinião pública desconfia do grito das vítimas. Vivemos numa civilização que elimina sistematicamente tudo o que incomoda. A ciência explica que o grito é infantil e irracional. Não há mais o coro dos cidadãos para ouvir e ecoar o lamento dos infortunados. Há apenas a

não só não pode ser falada; ela muitas vezes emudece a vítima. As defesas do ego contra a dor fazem o que podem, não raramente por meio do sentimento de culpa. Freud mostrou que o violentado sente-se punido por uma transgressão inefável; que existe uma correlação entre a adversidade e o sentimento de culpa, favorecida pela necessidade inconsciente de punição. Sabemos que a violência sofrida gera vergonha, que pede para não ser exposta. Como se o gesto obseeno do algoz manchasse quem atinge. Sabemos também da inconfessável cumplicidade da vítima com o torturador (tão bem evocada no filme *O porteiro da noite*), como se estivessem unidos por um mesmo destino. Tampouco devemos esquecer que, mesmo revoltada e decidida a falar, a vítima não raramente permanece presa ao torturador pelo ódio, o que desvirtua o seu discurso².

Mas há obstáculos para se falar sobre a violência extrema, internos ao próprio discurso. A violência pura é irreconciliável com a idéia que temos de nós mesmos e dos outros. Num sentido mais radical ainda, ela é indizível porque se dá na dimensão do ser humano que transcende o pensável. Assim como o desejo inconsciente desconhece o discurso articulado (por desconhecer a negação), assim também a violência extrema ignora a gramática e a lógica, e, em particular, o princípio da razão suficiente. A razão quer nos convencer que, se houve tanta violência ou só violência, deve ter havido motivos. Não se concebe que o algoz e a vítima se movessem numa região além do alcance da razão. A racionalidade da exploração capitalista, por exemplo, está no lucro. Mesmo o destino trágico pode ainda ser entendido, como uma divisão interna inevitável do homem, decorrência da sua finitude. Mas onde está o fundamento da inteligibilidade dos genocídios que conhecemos? Até a razão instrumental se cala perante esses exemplos de explosão de ódio puro. Os promotores do processo de Nuremberg descobriram rapidamente que os réus nazistas cram imputáveis de crimes de um tipo inteiramente novo, diferentes dos "crimes contra a paz" e dos "crimes de guerra" e que, por falta de um nome tradicional, foram chamados de "crimes contra a humanidade", ou ainda, "crimes contra o status humano". Não houve outro crime, observa H. Arendt³, diante do qual os

imprensa, com ouvidos seletivos e distraídos. Desconhecemos já o horror sagrado perante o insuportável do sofrimento.

Sobre a dificuldade de falar da tortura sofrida, cf. A. Naffah 1985, cap. 1, e B. Bettelheim 1985 e 1989. O livro de Naffah traz também uma bibliografia filosófica e psicológica interessante sobre o fenômeno da tortura.

^{3.} Cf. H. Arendt 1983, p. 267.

juízes de Nuremberg se sentissem tão mal e que os deixasse tão perplexos e confusos. Mesmo os piores crimes de guerra podiam ser compreendidos como excessos criminosos na busca da vitória. O crime nazista de genocídio, pelo contrário, não podia ser sustentado por nenhuma idéia de necessidade. Ele evidenciava uma recusa da razão que era um não dado à racionalidade e à humanidade em geral.

A experiência da violência extrema de que temos notícia revela, ainda, que na relação algoz-vítima não existem mais as condições habituais de individuação. Não somente o princípio da razão suficiente torna-se inaplicável; o espaço e o tempo cotidianos são também desconstruídos. Desaparece assim toda relação estável consigo mesmo e com os outros. O construto que é a pessoa humana perde todos os apoios. O ser humano perde, por conseguinte, a noção de si e mergulha num limbo além de toda representação possível.

A filosofia tradicional não está mais preparada para analisar esse quadro do que o direito ou os outros segmentos da cultura ocidental. O Mal ou é negado pura e simplesmente (vivemos no melhor dos mundos possíveis, ainda podia dizer Leibniz) ou posto na categoria da privação do Bem ou, quando tematizado, aparece como um momento histórico mais ou menos necessário. Não se admite a violência como um outro da razão⁴.

Nem mesmo a teologia, especializada em dar sentido ao sofrimento humano, oferece perspectivas interpretativas que se sustentem. Em 1945, o poeta católico Paul Claudel, estimado intérprete da história do Ocidente à luz da Bíblia, anota no seu diário a idéia de que o extermínio dos judeus nas câmaras de gás seria um "holocausto" no sentido do Antigo Testamento, isto é, um sacrifício ao Todo-Poderoso pela cremação total do sacrificado, e vê, nesse evento dantesco, a realização da profecia de São Paulo da conversão em massa dos judeus no fim dos tempos. Será que se trata aqui apenas de um disparate vexatório do grande poeta? A insensatez aparente da idéia de que Deus possa querer do seu povo escolhido um testemunho dessa natureza não provaria muito mais, a saber, que os conceitos da teologia, e não apenas da católica, perderam todo sentido perante a violência nazista? Que a interpretação teológica da história tornou-se inviável?

^{4.} Sobre o problema do mal na filosofia moderna, cf. Rosenfield, D. 1988.

Os fatos históricos são também insuficientes para caracterizar, por si sós, o mal absoluto como tal. A essa insuficiência se acrescenta a colossal mentira que domina a nossa vida pública e corrompe a linguagem. A existência dos campos de extermínio nazistas, dessa indústria da morte, foi inicialmente encoberta e depois repetidas vezes negada. Mais a Leste, a propaganda oficial dava ao arquipélago Gulag. essa cloaca na qual caía sem retorno o lixo da história, as aparências de necessidade social. Depois da Segunda Guerra Mundial, a voz dos sobreviventes do genocídio nazista impôs a sua incontável verdade. A das vítimas do Gulag, contudo, permanecia inaudível. Em 1956, finalmente, o relatório de Khruschov sobre os crimes de Stalin oficializava o desmascaramento de um imenso sistema de disfarces: a nuvem se dissipou, uma religião perdeu o seu mistério e infalibilidade, uma totalidade ruiu. Milhões de vítimas iam ser reabilitadas. Mas, logo depois, Khruschov desmentia tudo. A linguagem perdeu todo o crédito — desabafou Levinas num artigo publicado na época. Não se pode mais crer nas palavras. O problema não está na falta de liberdade sobre a Terra mas no fato de que não se fala mais sem testemunhar algo inteiramente diferente daquilo que está sendo dito. As palavras são sintomas ou sunra-estruturas. Nos dois casos, mentiras. Os gritos, os gestos e os dizeres do despertar ainda fazem parte do pesadelo que deveriam interromper.

Ainda bem recentemente, o representante oficial do governo chinês negou pura e simplesmente ter ocorrido o massacre de estudantes na praça da Paz Celestial, em junho de 1989. Ele fez isso perante as mesmas câmeras que documentaram esse massacre para o mundo inteiro. Uma questão de violência foi assim transformada na disputa pelo tempo disponível na mídia.

3. Um modelo para o crime com o qual Heidegger teria consentido

Ao invés de entrarmos em discussão teórica ou restringirmo-nos à evocação de fatos, consideremos, para compreender o teor da primeira acusação contra Heidegger, a figura de um torturador e assassino nazista, criada por J. L. Borges em *O Aleph*, no conto intitulado *Deutsches Requiem*. É um privilégio da literatura não precisar recorrer a fatos empíricos para ser verossímil nem a definições irrecusáveis para ser esclarecedora.

O personagem de Borges é o antigo subdiretor do campo de concentração de Tornowitz e se chama Otto Dietrich zur Linde. Ele acaba de ser condenado à morte e, na véspera de sua execução, escreve um depoimento. Borges apresenta-se como editor desse documento.

Otto Dietrich não tem queixas de seus juízes. "O tribunal procedeu com retidão; desde o princípio, eu me declarei culpado". Mas essa declaração não foi sincera. Otto Dietrich não se sentia culpado. Ele visava facilitar o inevitável, a sua condenação à morte. Ele queria apenas submeter-se ao ritual do mais forte, do vencedor. A sua confissão foi feita no intuito de reconhecer e confirmar os vencedores na sua grandeza. Quando, em seguida, escreve um depoimento, ele o faz para que a sua própria grandeza seja também compreendida e reconhecida.

Eu, o abominável, diz ele, morrerei amanhã. Mas continuarei vivo como "um símbolo das gerações futuras". Um símbolo de um novo homem. "O nazismo, intrinsecamente, é um fato moral, um despojar-se do velho homem, que está viciado, para vestir o novo". Entenda-se bem: o nazismo seria um fato moral no sentido da supressão, para todo o sempre, de toda moral. Sem sentir qualquer vocação pessoal para a violência, Otto Dietrich encontrou em Schopenhauer (mais do que em Nietzsche e Spengler) as razões para abandonar a fé cristã, a teologia e a moral revelada. Ele entrou no Partido porque compreendeu que a humanidade estava "à beira de um tempo novo e que esse tempo, comparável às épocas iniciais do Islamismo ou do Cristianismo, exigia homens novos".

O último vício do velho homem a ser veneido era a piedade, a piedade para com o homem superior. Esse foi também o último pecado de Zaratustra. "Quase o cometi", confessa Otto Dietrich, "quando nos mandaram de Breslau o insígne poeta David Jerusalem". Neste lugar do depoimento, Borges acrescenta uma nota de editor: as histórias da literatura alemã não registram o nome de David Jerusalem. Talvez se trate, continua a nota, do símbolo de vários indivíduos. David Jerusalem seria apenas o representante de um certo tipo humano, o tipo submisso a leis morais. O seu martírio será assim o símbolo do sacrifício de todos os seus iguais.

O depoimento continua: "Fui severo com ele; não permiti que a compaixão nem sua glória me abrandassem". A descrição dos atos de

tortura é *omitida* pelo editor. O texto publicado do relato é breve: "David Jerusalem perdeu a razão e conseguiu matar-se".

Na véspera de ser executado, o algoz não sofre de remorsos. O que o incomoda é apenas a possibilidade de não ter sido compreendido pela vítima: "Ignoro se Jerusalem compreendeu que, se eu o destruí, foi para destruir a minha piedade[...] Eu agonizei com ele, eu morri com ele, eu de algum modo me perdi com ele; por essa razão fui implacável". Otto Dietrich acha que conseguiu o que pretendia. E que conseguiu mais, muito mais: a destruição da virtude da piedade e, assim, da moral.

Desde 1943, Otto Dietrich sabia que o Reich estava agonizando. Assim mesmo, sentia um "misterioso e quase terrível sabor de felicidade". Não porque reconhecesse secretamente que era culpado e que só o castigo poderia redimi-lo. A sua felicidade devia-se à euforia pelo rumo que tomara o destino do povo alemão depois da Reforma iniciada por Lutero. Ao traduzir a Bíblia, o grande Reformador não previra esse desenvolvimento. Ele não suspeitava, observa triunfante Otto Dietrich, "que o seu fim era forjar um povo que destruísse para sempre a Bíblia". O povo alemão entendeu, graças a Lutero, que o mundo estava morrendo "de judaísmo e dessa enfermidade do judaísmo que é a fé em Jesus" e decidiu terminar com isso. Ensinou ao mundo "a violência e a fé na espada". Otto Dietrich admite que a primeira vítima desse ensinamento do fim da moral foi o próprio povo alemão. Mas isso não lhe importa. Que diferença faz, exclama ele, "que a Inglaterra seja o martelo e nós a bigorna". O importante é que "reine a violência, não a servil timidez cristă".

Perante a dificuldade, geralmente admitida, de compreender o nazismo em termos de concepções tradicionais sobre o bem e o mal, orientar-nos-emos, no que segue, por essa reconstituição de Borges da autocompreensão de criminosos nazistas. É em relação a ela que entenderemos o sentido da acusação de Levinas e outros contra Heidegger. Este último não estaria sendo acusado de um crime semelhante ao de Otto Dietrieh. A sua culpa seria a de ter consentido, a posteriori, com esse crime e aprovado, por implicação, a tentativa de instauração de um reino da vontade de (aumento de) potência que não exclui nenhuma crueldade. O seu silêncio impiedoso e amoral sobre o holocausto revelaria um consentimento ímpio e sacrílego.

Essa é primeira acusação contra Heidegger. Ela é moral e atinge diretamente a sua pessoa. Ela visa não tanto os seus atos quanto o seu silêncio sobre os atos alheios. Aqueles que a fazem entendem que a confissão pública da culpa moral grave é um dever irrecusável de todo membro da nossa civilização e que furtar-se a tal reparação pelo passado denuncia perversidade interna da pessoa. Essa perversidade reclama, entendem eles, uma condenação pública, não só em termos morais mas também políticos.

4. A articulação com o nazismo

O segundo item principal da acusação contra Heidegger diz que o seu pensamento estaria articulado com a ideologia nazista e, portanto. com as práticas criminosas extremas do nazismo. A obra filosófica do pensador da Floresta Negra traria o germe do nazismo como a flor traz em si a fruta. Michel Deguy alude a essa acusação quando pergunta: "Será que o pensador da verdade (Heidegger) receberá punição por ter misturado a essência da verdade ao nacional-socialismo, por ter comprometido a linguagem milenar do princípio com o patos do Führer-Prinzip?" (Le Débat, 1988, nº. 48, p. 130). Em 1982, Levinas eximia Ser e Tempo da contaminação com o nazismo. No contexto dessa obra, dizia ele, "1933 é ainda impensável" (Levinas 1982, p. 28). Depois do impacto do livro de Farias, Levinas parece ter mudado de posição e começado a suspeitar que mesmo Ser e Tempo estaria contaminado pelo Mal: "Quanto ao vigor intelectual de Ser e Tempo, não é possível [...] negar-lhe a admiração [...]. A firmeza soberana marca esta obra o tempo todo. Podemos, entretanto, estar certos de que o Mal nunca achou nela um eco? O diabólico não se contenta com a condição de sabido que a sabedoria popular lhe atribui e cujas malícias, todas ardilosas, são empregadas e previsíveis na cultura adulta. O diabólico é inteligente, Ele infiltra-se por onde quer. Para recusá-lo é preciso primeiro refutá-lo. É preciso esforco intelectual para reconhecê-lo. Quem pode orgulhar-se disso? Ouc se há de fazer? O diabólico nos faz pensar" (Nouvel Observateur, 22-28/1/88).

Farias insistirá sobre a fidelidade de Heidegger ao nazismo: "Nossas pesquisas nos levaram a concluir que, mesmo se ele (Heidegger) via as coisas de outra maneira após sua 'ruptura' com o movimento nacional-socialista real, uma verdadeira compreensão de sua evolução posterior é impossível sem se considerar sua evidente fidelidade a uma

certa base propriamente nacional-socialista, traduzida em formas e num estilo que sem dúvida lhe pertenceram" (p. 27).

Aqui está, portanto, a segunda acusação: o Mal absoluto estava presente na doutrina heideggeriana desde o início e continuou sendo, até o final, a sua marca distintiva. Inteligente, o Mal serve-se de inteligentes. Justamente por isso, por ser um inteligente servidor do Mal, Heidegger é "imperdoável" (Levinas 1968, p. 56).

Tais acusações se sustentam? Antecipando a resposta, parece-nos inegável que os acusadores a que nos referimos cometeram falhas de argumentação e que para uma decisão final sobre o assunto devemos apelar para um tribunal mais imparcial. Tal tribunal terá que ser competente para julgar também da periculosidade de uma filosofia qualquer. O projeto de devassar o pensamento de Heidegger implica necessariamente a crítica geral da filosofia, mais ainda, da cultura ocidental no seu todo. Mas, vamos por partes.

5. Do discípulo para o mestre

Heidegger foi um homem público mediocre. A sua influência na realização dos crimes nazistas foi nula. Querer convocar hoje, contra ele, um tribunal político, é perda de tempo. A censura do silêncio obstinado de Heidegger perante os crimes nazistas só pode ter um sentido moral e ideológico. Muitos dos seus próximos, e entre eles Jaspers, o bispo Groeber e o teólogo Bultmann, tentaram levar Heidegger para o caminho da conversão espiritual (Ott 1988, pp. 65-66). Bultmann, por exemplo, estava disposto a perdoar o nacional-socialismo de Heidegger desde que ele se retratasse "por escrito, como Santo Agostinho, não como último recurso, mas por amor à verdade do seu pensamento" (citado segundo Farias 1988, p. 343). O pedido de Bultmann não foi atendido. Ele mesmo descreve a reação de Heidegger ao seu pedido de retratação no estilo agostiniano: "Nesse momento o rosto de Heidegger se petrificou. Foi embora sem dizer uma palavra" (ibid.). Em 1947, Marcuse dirigiu-se a Heidegger com um pedido semelhante: queria dele uma declaração pública negando abertamente a sua identificação pessoal com os valores do nazismo. Esse pedido está em duas cartas escritas em 1947 e publicadas só recentemente⁵.

A tradução portuguesa, feita do italiano por P. S. Pinheiro foi publicada pela Folha de S. Paulo, em 8/10/1986. Nós corrigi-la-emos a partir do original, publicado (parcialmente) em B. Martin (org.) 1989.

Pelo que sabemos, Heidegger não atendeu a nenhuma dessas solicitações.

Perante essa recusa, Bultmann guardou silêncio. Marcuse agiu de outra maneira: ele condenou Heidegger por perversidade moral. O episódio, que teve repercussão nas discussões recentes, concerne à própria natureza do problema central de que tratamos e merece um exame mais detalhado.

Na sua primeira carta a Heidegger, Marcuse pede três coisas ao antigo mestre: que faça uma retratação pública de seus discursos, escritos e atos do período de 1933-34; que denuncie os atos e a ideologia nazista, em particular, o extermínio dos judeus; e, finalmente, que declare publicamente ter passado por uma metamorfose em relação ao seu passado nazista. Só assim, diz Marcuse, Heidegger deixará de ser identificado pela opinião pública com o nazismo, "regime que mandou para as câmaras de gás milhões de [meus] companheiros de fé". O bom senso e o espírito, continua Marcuse, consideram irreconciliáveis filosofía e nazismo e se recusam a "ocupar-se seriamente com a ideologia nazista". Nessas circustâncias, somente uma declaração pública do próprio Heidegger pode combater a identificação da sua pessoa e da sua obra com o nazismo e evitar que a sua obra seja excluída da filosofía.

Presenciamos aqui, como em Farias, uma amalgamação entre a pessoa e a obra. Para começar, é difícil entender como uma declaração do autor pode redimir uma obra do seu comprometimento com essa ou aquela posição ideológica. Tal comprometimento, se existir, é um fato lógico que independe de qualquer coisa que o autor possa vir a dizer a respeito da sua obra. O sentido de um texto transcende não somente as intenções posteriores mas também todas as intenções explícitas do autor até mesmo no momento da criação. O texto tem a sua facticidade que não pode ser alterada ao bel prazer do intérprete, mesmo tratando-se do próprio autor. Obviamente, Marcuse está pedindo o impossível.

Ademais, o pedido de Marcuse pressupõe um holismo bizarro da obra filosófica. É perfeitamente possível que certos aspectos de uma obra estejam comprometidos com uma determinada ideologia e outros não. As obras filosóficas não são sistemas axiomáticos fechados. Para demonstrar que a filosofia de Heidegger está comprometida com a ideologia nazista seria preciso entrar em discussão com essa ideologia, trabalho que Marcuse considera moralmente indigno.

Por outro lado, não há como discordar de Marcuse quando diz que a identificação da *pessoa* de Heidegger com o nazismo só pode cessar se ele mesmo revir o seu engajamento. Heidegger, aliás, pensa da mesma maneira. Ele acredita ter feito o suficiente nesse sentido ainda durante o regime nazista (cf. Heidegger 1983). Essa não foi a opinião de Marcuse e nisso ele tinha razão. O cidadão Heidegger deveria ter se distanciado com mais clareza do regime criminoso que chegou a apoiar durante um tempo e ter reconhecido, mais enfaticamente, o seu erro político. Convenhamos, entretanto, que todo esse assunto é de interesse público bastante reduzido, já que Heidegger teve pequena importância nos eventos políticos do Terceiro *Reich*. E não é de nenhum interesse filosófico, já que a filosofia não estuda biografias.

6. O direito de exigir arrependimentos públicos

Quando à acusação de erro político se acrescenta a acusação de falta moral, a questão do reconhecimento público da culpa adquire uma nova dimensão. Enquanto a retratação pública em matéria de política permite eventualmente restaurar a credibilidade da pessoa, a exibição de uma culpa moral, perante os olhos de todos, cobre de opróbrio público quem a cometeu, mesmo depois do perdão. Dostoievski mostrou-nos muito bem isso. Não é por outra razão que a Igreja católica, especializada em extrair o reconhecimento da culpa de seus fiéis, quase sempre se deu por satisfeita com confissões feitas sob segredo ou pelo menos dentro do mais completo anonimato. Algumas vezes quis mais, como na ocasião em que o papa Gregório VII obrigou o imperador alemão Henrique IV a se apresentar em Canossa e fazer penitência em público. O pedido de Marcuse é equivalente à exigência de ir a Canossa. Imposição moralmente insuportável que não pode deixar de levar ao rompimento da comunicação compatível com a confiança e amizade⁶.

^{6.} Aliás, já que tratamos de um tema alemão, lembremos os resultados da Canossa histórica: da humilhação pública de um imperador alemão, a Igreja colheu não somente séculos de guerras mas também o fracasso da sua tentativa de cristianizar definitivamente a Alemanha. O conflito aprofundou a oposição entre a Alemanha romana, cristianizada, e a não romana, que guardou o seu caráter pagão. Freud não deixa de ter razão quando diz que, no início, os germânicos foram "mal batizados" (Freud 1939, SA, 9, p. 539). Nem a Reforma de Lutero conseguiu mudar as coisas, como notou Heine, um dos mais finos observadores da cultura alemã. Os primeiros sucessos do cristianismo reformado, que repercutiam ainda no período de esclarecimento alemão marcado pelo cultivo da Bíblia exemplificado por Lessing, foram totalmente anulados pela proclamação de Kant da impossibilidade de provar a existência de deus: a filosofia critica expulsou Yahvé para os domínios da metafísica dogmática e da superstição religiosa. Como veremos mais detalhadamente a seguir (cap. V, 2), esse feito de Kant foi vivido pela alma alemã, recém-reformada, como uma verdadeira catástrofe cultural. Depois de Kant, não faltaram

A relação entre as pessoas agrava-se, necessariamente, quando a acusação direta de indecência se sobrepõe ao pedido de considerar a culpa moral. Marcuse fez de fato essa acusação a Heidegger, ao negar que a sua adesão ao nazismo podia ter sido um simples erro: "Um filósofo não pode enganar-se a respeito de um regime que exterminou milhões de judeus — somente pelo fato de serem judeus — regime que transformou o terror em estado normal [...], em tudo e por tudo, era a caricatura da tradição ocidental que você insistentemente expôs e defendeu". E Marcuse continua: "Mesmo que o regime não tenha sido uma caricatura mas o real cumprimento dessa tradição, mesmo nesse caso, não há possibilidade de erro. Você deveria ter contestado e renegado toda a tradição". Se não há possibilidade de ter havido erro, só resta supor que houve ofensa, ofensa contra a verdade e contra a decência.

Já na sua primeira carta, portanto, Marcuse não pede a Heidegger, de amigo para amigo, que medite sobre o conteúdo e razões de seu erro. Ele lhe imputa uma culpa e já decidiu sobre a natureza dela. Ele sabe que entre 1928 e 1932, enquanto ele estava estudando com Heidegger, tudo estava bem. É só por isso que ele ainda permanece ligado a Heidegger e continua a mandar-lhe livros, desafiando a censura de amigos. Eis as suas palavras: "Diante da minha consciência, digo a mim mesmo que estou mandando um pacote de livros ao homem com quem estudei filosofia entre 1928 e 1932. Estou convencido de que esse não é um belo discurso". De fato, esse seu discurso não somente não é belo, como é extremamente ofensivo. Na sua carta resposta, Heidegger se queixa, segundo apreendemos da segunda carta de Marcuse, da dificuldade de diálogo entre os que emigraram e os que ficaram na Alemanha durante o nazismo. Nessa mesma segunda carta, Marcuse não reconhece as dificuldades anontadas por Heidegger e volta à carga. Ele, Marcuse, sabe muito bem porque a comunicação ficou entravada: "A dificuldade de diálogo me parece estar mais no fato de que aqueles que permaneceram na Alemanha foram expostos a uma total perversão de todos os conceitos e sentimentos, que muitos prontamente aceitaram. Não se pode explicar de outra mancira o fato de você, que mais do que nenhum outro estava em condições de compreender a filosofia ocidental, pudesse ver no nazismo 'uma renovação espiritual da vida humana', 'a salvação da

tentativas, empreendidas frequentemente por pessoas educadas nos meios cristãos, de retornar ao paganismo, senão germânico, então grego. Desse processo resultou um fenômeno cultural de extrema importância para a compreensão do nosso tema, a saber, o caráter híbrido da cultura alemã, dividida entre o protestantismo (judaísmo) e o paganismo.

existência ocidental dos perigos do comunismo' (que por sua vez ele próprio é uma parte essencial dessa existência!)". Eis aí uma acusação frontal e contundente. Marcuse não apenas acusa Heidegger de perversão intelectual e moral, como também lhe dá, de quebra, uma lição sobre a essência do Ocidente. Uma delas é o comunismo, representado naquela época, como se sabe, quase exclusivamente pelo reino do generalíssimo Stalin.

O rompimento entre o aluno e o mestre estava consumado. Um fechou-se na posição de acusador e juiz. O outro, no seu silêncio obstinado.

Para muitos dentre nós, a ruptura de uma relação torna-se inevitável cada vez que um homem força outro a confessar uma culpa moral. Essa, sem dúvida, foi a opinião de Heidegger: "Por certo, é sempre uma presunção um homem revelar e imputar culpas a outro homem" (1983, p. 26).

Como vimos a recusa de Heidegger em fazer retratação pública é comumente interpretada como prova de insensibilidade moral e como decorrente de esforços apologéticos. Mas será que existe um tribunal público competente para julgar as culpas morais das pessoas? Segundo a tradicional espiritualidade crista, tal tribunal não existe. Culpas morais podem ser apontadas por outros, na relação de amizade; mas elas devem ser deixadas ao julgamento da consciência de cada um. Por outro lado, pregadores religiosos, profetas, mas também certos moralistas modernos, sobretudo os que estão imbuídos de ideologias de salvação, bem como a opinião pública representada pela mídia, não hesitam em fazer publicamente acusações morais e pedir arrependimentos públicos. Estamos perante um claro conflito de opiniões. Mais uma razão para levantar a questão de saber se a recusa de Heidegger, teólogo por instinto e por formação, em fazer a retratação pública da sua culpa não estaria ligada a convicções mais profundas sobre a natureza da moralidade. Eis uma questão que é raramente colocada de modo explícito e que precisa ser decidida antes de se poder condenar o silêncio de Heidegger como moralmente ultrajante ou como resultado da tentativa estratégica de preservar sua imagem perante as gerações futuras.

É interessante ouvir aqui a voz de Jaspers, que foi um dos primeiros a reagir contra o regime nazista por motivos pessoais, políticos e morais e para quem a questão da culpa do povo alemão era central: "Na culnabilização mútua, a vida não floresce. O verdadeiro diálogo cessa. É um modo de romper a comunicação. E esse é sempre um sintoma de inverdade, e. por isso, motivo para homens honestos detectarem a inverdade escondida. Ela se encontra lá onde um alemão se faz juiz, no sentido moral e metafísico, de um outro alemão, lá onde não reina a boa vontade para com a comunicação, e sim a vontade velada de dominação. lá onde se exige que o outro deva reconhecer-se culpado, onde o orgulho — 'eu sou imaculado' — despreza o outro, onde a consciência de inocência se vê autorizada a imputar culpa aos outros" (Jaspers 1946, p. 81). Jaspers julga que acusações mútuas fazem com que a experiência de si mesmo, que um homem pode ter somente perante a sua consciência ou, se tiver fé religiosa, perante deus, seja jogada para o nível do moralismo e até mesmo do sensacionalismo. Aí não há mais espaço para o recolhimento, o silêncio e o respeito. O moralismo não é apenas um defeito de juízo moral mas, como bem observa Jaspers, também uma agressiva manifestação da vontade de poder. Manifestação que, de resto. pode dificilmente deixar de provocar uma reação da mesma vontade de poder: "O moralismo, como manifestação da vontade de poder, alimenta tanto a suscetibilidade contra acusações quanto o reconhecimento da culpa, acusações tanto contra outros quanto contra si mesmo e faz com que essas coisas se transformem uma na outra" (ibid., p. 82). Em que condições pode então ser feito o pedido de reconhecimento da culpa moral? Em situação de luta entre amigos, responde Jaspers, que não rompe a solidariedade e visa o exame da verdade (ibid., pp. 17, 93).

Para explicar a sua posição, Jaspers distingue entre diferentes tipos de culpa, a saber, a culpa criminal, política, moral e metafísica. Em cada caso, o tribunal competente é distinto. Para a culpa do primeiro tipo, a instância competente é o tribunal comum, para a do segundo tipo o dos vencedores. Já a culpa moral só pode ser julgada pela consciência de cada um. Finalmente, só Deus é competente para julgar a culpa metafísica. Jaspers entende que nem todos os alemães têm culpa criminal ou política pela Segunda Guerra Mundial, mas que todos sem exceção têm culpa moral e metafísica pelo que aconteceu no período 1933-45, devendo reconhecê-la perante a própria consciência, ao menos em silêncio. A situação em que se encontram seria a dos escravos na dialética de Hegel (ibid., p. 83). Os alemães devem reconhecer-se como escravos, no sentido hegeliano, porque foram vencidos e porque se conduziram pior que outros povos, durante o período do Terceiro Reich. Para poder sair

da escravidão um dia, terão que levar uma vida dedicada ao trabalho e à prática da justiça.



Capítulo II

O DOSSIÊ FARIAS

1. As novas acusações de Farias

O livro de Farias detalha as duas principais acusações contra Heidegger acima mencionadas e acrescenta uma série de novas imputações de ordem pessoal, política, moral, teórica e até mesmo teológica. Vejamos algumas delas, a começar pelas pessoais. Heidegger teria sido um oportunista (é assim que se explicaria em parte a sua entrada no partido nacional-socialista), carreirista (ele esperava começar sua carreira universitária ocupando a cadeira vacante na faculdade de teologia de Friburgo; a nomeação de uma outra pessoa teria provocado nele uma profunda decepção e esse teria sido um motivo parcial do seu distanciamento da Igreja, p. 62), ingrato (perante Husserl), denunciador de colegas (Staudinger e Baumgarten).

Não menos graves teriam sido suas faltas políticas. Ele teria sido anti-semita, nazista convicto e militante desde 1933 até 1945 (pp. 255), defensor do Führer-prinzip, ambicioso guia do próprio Führer, militarista, chauvinista (propôs que, em matéria de filosofía, os alemães sejam professores e os franceses alunos submissos, p. 361) etc etc.

A sua principal culpa moral teria sido o já mencionado consentimento ao genocídio dos judeus. Do ponto de vista teórico-filosófico, a acusação é frontal: Heidegger teria elaborado uma

ontologia política que contém elementos de natureza intrinsecamente nacional-socialista (pp. 27-28, 304). A perversão interna do pensamento heideggeriano seria demonstrável comparando-se os seus escritos com os de Hitler e outros ideólogos do nazismo (p. 133). Farias não fala por meias palavras. Para ele, o pensamento filosófico de Heidegger é uma versão da ideologia nacional-socialista.

Finalmente, Heidegger mercee também uma condenação do ponto de vista teológico: o seu deus é um deus da pátria e não um deus transcendente, razão pela qual devemos temer tratar-se de um deus perigoso (p. 362).

Se nos detivermos, por um momento, sobre essas acusações, veremos logo que elas são de natureza muito diversa e que, como Jaspers deixou bem elaro, os *tribunais competentes* para julgar diferentes tipos de culpa têm que ser também distintos. Para examinar a culpa pessoal e política de Heidegger, as instâncias competentes serão a opinião pública esclarecida (e, se fosse o caso, a justiça comum) manifestada pela mídia. Nesse tribunal, Farias conseguiu a condenação inequívoca de Heidegger. Entretanto, como a sua acusação baseia-se em investigação histórica que se pretende científica, além de minuciosa, oferecendo ainda interpretações da obra filosófica de Heidegger, o tribunal de historiadores e o tribunal de filósofos deve, de direito, ser consultado.

2. Heidegger, um delator comum?

A reação dos historiadores e de várias testemunhas às pesquisas de Farias não foi das mais favoráveis. Segundo H. Ott, ele mesmo um historiador especializado nas questões do nazismo de Heidegger e autor de uma biografia do filósofo (Ott 1988), vários dos fatos apresentados por Farias seriam inexatos ou elaramente truncados. Na verdade, quase todas as teses novas de Farias sobre o nazismo de Heidegger foram postas em questão ou alteradas pelos depoimentos das testemunhas e pelas apreciações de especialistas no assunto. Segundo Ott, o próprio método de interpretação de Farias seria inaceitável. Farias procede, argumenta Ott, por amalgamação e associação livre. Ele constrói fatos. É elaro que por um tal método é possível provar qualquer tese, incriminar qualquer pessoa e lançar suspeita sobre qualquer pensamento.

Vejamos, como exemplo, o modo como Farias trabalha o caso Staudinger. Trata-se de um parecer de severeiro de 1934 em que

Heidegger, na véspera de deixar o seu cargo de reitor, sugere ao Ministério da Cultura em Karlsruhe a demissão de H. Staudinger, professor de química da Universidade de Friburgo, de acordo com uma lei de abril de 1933 que previa uma limpeza do funcionalismo alemão de elementos não arianos ou não confiáveis por motivos ideológicos. Esse documento, descoberto e publicado por H. Ott¹, constitui-se numa das principais peças de acusação contra a pessoa do filósofo da Floresta Negra. Farias afirma tratar-se, como já o fizera Ott antes dele, de caso elaro de denúncia política. E de suma gravidade: num estado totalitário, onde forças policiais e paramilitares praticavam crimes políticos, denúncias desse tipo constituem uma falta pessoal e política imperdoável. A grande imprensa falou em escândalo. Entretanto, para julgar objetivamente o gesto de Heidegger é preciso colocá-lo no seu contexto histórico.

Quando se fala em denúncias políticas na Alemanha de Hitler, o leitor não avisado de hoje pensa imediatamente em denúncias contra judeus; sobretudo quando se lê um livro que acusa Heidegger de anti-semitismo ativo. Farias não deixa claro, entretanto, que H. Staudinger era "ariano" e não judeu. Farias tampouco diz que Staudinger foi logo cooptado pelos nazistas e que colaborou ativamente no desenvolvimento da ciência nazista, dando contribuições substanciais para a sintese da borracha artificial (pelo que recebeu prêmio Nobel em 1953) ajudando, assim, o rearmamento da Alemanha hitlerista. Além disso, Farias não faz uma análise completa do conteúdo do parecer. A sugestão de demissão é embasada nos seguintes dados que Heidegger parece tomar por verdadeiros: 1) Todos os relatórios do Consulado Geral da Alemanha em Zurique, do tempo da Primeira Guerra Mundial, falam da entrega, por parte de Staudinger, de segredos industriais químicos ao Exterior inimigo. 2) Staudinger tentou repetidamente, tanto durante, como depois da Guerra, obter cidadania suíça. 3) Desde 1933, Staudinger apresenta-se como partidário incondicional da reconstrução nacional, isto é, como adepto convicto do nacional-socialismo, embora tenha tomado uma atitude pacifista durante a Primeira Guerra Mundial,

A versão definitiva de Ott sobre o caso está em Ott 1988, p. 201 ss. Como ficará claro a partir da discussão a seguir, a nossa posição sobre o assunto não coincide nem com a de Ott nem com a de Farias.

apoiado nisso por colegas que não ocultavam sua oposição ao militarismo alemão².

Considerando atentamente esses dados, chega-se à conclusão de que o sentido da intervenção de Heidegger era o de recomendar a demissão da universidade de um traidor e um oportunista perigoso. Na guerra moderna, a revelação de segredos industrias é traição suprema. Lembremos ainda que durante a Primeira Guerra Mundial o pacifismo era condenado na Alemanha tanto pela direita quanto pela esquerda (até o partido social-democrata apoiava, patrioticamente, os esforços de guerra do Kaiser, o mesmo tendo ocorrido na Austro-Hungria). Além disso, em 1933, quando se dá o episódio Staudinger, uma grande parte da opinião pública alemã permanecia inconformada com as decisões do tratado de Versailles, pedindo a sua revisão nem que fosse manu militari. Tudo faz crer, portanto, que Heidegger estava agindo não como um nazista policialesco mas antes como um alemão exaltado³. Com um detalhe importante, a saber, que Heidegger estava-se manifestando com respeito a um pretenso simpatizante do nacional-socialismo. A sua intervenção fazia parte, como tudo indica, da luta ideológica pela integridade de um movimento nacional e socialista, e não como a denúncia de um cidadão perante um partido totalitário ou a polícia. Heidegger não andou denunciando todos os colegas que eram notoriamente contrários à ideologia nazista. Ele se manifestou apenas com respeito a Staudinger⁴. O seu comportamento é tão atípico que Ott, nada favorável às posições políticas do autor de Ser e Tempo, levanta a hipótese de que "motivos pessoais" devem ter entrado em jogo (Ott 1988, p. 213.).

O caso Staudinger é mais complexo, portanto, do que Farias faz erer. O atrelamento da universidade aos grandes interesses nacionais, seja no tempo da paz, seja no da guerra, é algo altamente discutível. O seu envolvimento na disputa ideológica interna a um partido é admissível menos ainda. O caso não prova, contudo, que Heidegger estivesse

^{2.} O parecer de Heidegger está publicado em Ott 1988, p. 205.

Uma interpretação diferente desse episódio, mais favorável a Heidegger, é dada por Fédier 1989, p. 73.

Sabemos ainda que Heidegger se opôs à demissão de dois professores judeus (G. v. Hevesy e E. Fraenkel) e intercedeu em favor de J. G. Koenigsberger, acusado de ter um passado marxista. Cf. Ott 1988, pp. 198-199 e 213.

trabalhando pela submissão da Universidade à autoridade do Partido ou, da Polícia nem tampouco, é elaro, à instrumentalização política do ensino e da pesquisa, reivindicação nazista contra a qual Heidegger sempre lutou e que causou, junto com outras pressões, a sua renúncia ao cargo de reitor⁵.

3. Heidegger, um anti-semita?

Atentemos agora ao modo como Farias comprova o anti-semitismo de Heidegger, na acusação politicamente mais comprometedora e a que, sem dúvida, suscitou maior indignação da opinião pública. Farias não explicita o que entende por anti-semitismo. Logo, devemos concluir que o usa no sentido comum, tal como foi explicitado no fim do século passado. Esse anti-semitismo — será preciso lembrar? — é, em sua essência racista. Essa doutrina diz ser possível demonstrar cientificamente que os judeus são uma raça inferior, com menor capacidade craniana, física, intelectual e moralmente inferiores aos arianos. A esse anti-semitismo racista soma-se, em geral, um anti-semitismo cultural: a religião judaica seria eticamente inferior e perverteria o sentido moral e político; os judeus seriam culpados de todos os distúrbios e revoluções, de todos os males, em particular, dos financeiros, e que agiriam de acordo com um complô organizado para a dominação do mundo (cf. Roth 1980, pp. 140-141). Nessa doutrina estava bascado o movimento anti-semita que visava limitar os direitos civis de judeus e reduzir o alcance de sua emancipação plena, conquistada depois da Revolução Francesa.

Heidegger teria sido anti-semita no sentido que acabamos de explicitar? Farias parece acreditar que sim, dando a entender inclusive que Heidegger teria sido racista. Aqui Farias tem contra si a quase unanimidade de críticos das posições de Heidegger, com a única exceção de Faye que também acusa Heidegger de racismo (cf. Poeggeler 1985,

^{5.} Cf. Heidegger 1983, pp. 30-31 e 38. Sabemos que, na mesma época, filósofos importantes submetiam o pensamento filosófico na sua totalidade à censura do Partido único. Um exemplo disso é dado pelo comportamento de G. Lukáes que renunciou as suas próprias idéias (expressas, por exemplo, em História e consciência de classe) perante as críticas de um ditador. Esse paralelo, e outros semelhantes que poderiam ser feitos, não redime Heidegger de seus erros políticos; ele os põe, não obstante, num contexto histórico que permite um julgamento mais objetivo.

p. 39). É de se notar ainda que a Comissão de Desnazificação que cassou a *venia legendi* de Heidegger não menciona o anti-semitismo entre as suas razões (*ibid.*, p. 39). Jaspers, que estava entre os consultados sobre Heidegger, nega que tal acusação pudesse ser feita contra o filósofo⁶.

Mais recentemente, Poeggeler voltou a afirmar que desconhecia a existência de quaisquer dados que mostrassem a adesão de Heidegger ao anti-semitismo racista praticado na época e sublinha que o racismo era contrário a concepções fundamentais de Heidegger (1985, p. 44). O próprio Habermas escreve: "Heidegger não era racista; seu anti-semitismo, na medida em que é possível detectá-lo, parece ter sido do tipo cultural, que é mais freqüente" (1988, p. 41).

Farias não apresenta nenhum documento que implicasse Heidegger diretamente com a perseguição de judeus, fora ou dentro da Universidade. Pelo contrário, Farias traz evidências claras de que Heidegger se opôs ativamente à perseguição de vários acadêmicos judeus, atestando a nobreza do seu caráter e um comportamento irrepreensível (p. 163; cf. Poeggeler 1985, p. 42 nota). Sem dados concretos, mas decidido a convencer o seu leitor do anti-semitismo de Heidegger, Farias lança-se na construção de uma história de fundo que lhe permite dizer que, desde a sua formação até a morte, Heidegger movia-se na "tradição sinistra" do anti-semitismo e que, *portanto*, era defensor do anti-semitismo atuante no nazismo. Essa é sua surpreendente versão da relação de Heidegger com Abraham a Santa Clara.

Este último, originário de Kreenheimstetten, cidade próxima de Messkirch onde Heidegger nasceu, era um monge e pregador capuchinho que se tornou conhecido na corte dos Habsburgos, em Viena, no século XVII, por seus sermões moralizantes e permeados de ataques aos turcos e judeus. Segundo Farias, Heidegger, durante toda a vida, teria se identificado com a ideologia anti-semita e xenófoba do seu patrício, a mesma que teria contaminado o jovem Hitler, originário da Áustria, isto é, do mesmo espaço cultural que Abraham e Heidegger.

A prova disso seriam dois escritos do filósofo. Um deles é o primeiro texto publicado por Heidegger, em 1910, numa revista católica

^{6.} Para as fontes, cf. Fédier 1989, p. 75.

de Munique, por ocasião da construção de um monumento em homenagem a Abraham, em sua aldeia natal. O segundo, de 1964, é uma das últimas publicações de Heidegger, editada pela prefeitura da cidade de Messkirch, por ocasião de um encontro dos antigos alunos da escola latina local. Na interpretação de Farias, o primeiro texto prova que Heidegger, desde jovem, cultuava a figura odiosa do pregador anti-semita (p. 53 ss.), enquanto o segundo texto demonstra que, ainda em 1964, depois de conhecidos todos os horrores de Auschwitz, Heidegger propunha aos jovens um anti-semita virulento como modelo de vida e que, portanto, colaborava, "com o peso de seu prestígio, para a restauração de uma tradição sinistra" (p. 355).

Essa conclusão de Farias, uma das que provocou o maior furor na barulhenta mídia francesa, é particularmente exorbitante. Nos dois textos de Heidegger não se trata em absoluto do anti-semitismo de Abraham. Ambos e em particular o segundo são completamente anódinos, para não dizer simplérios, impregnados pela atmosfera provinciana do sul da Alemanha com a qual Heidegger tanto se comprazia. Aliás, são escritos ocasionais, publicados em veículos alheios à comunidade filosófica, suscitados por eventos provincianos sem a menor importância política ou cultural.

Isso não incomoda Farias. Para ele, falar com apreço de um notório adversário de judeus ou do judaísmo é prova de "anti-semitismo". Se pensarmos um instante na lógica desse argumento, veremos logo que ela permite condenar como anti-semita uma grande parte da tradição cultural alemã, senão da civilização ocidental no seu todo. Para tanto, basta recordar os virulentos textos contra judeus contidos em vários livros de Lutero. O grande reformador não se limitava a criticar os judeus e acusar de blassematória a sua religião mas propunha o uso de mão forte contra cles: "Para dar fim a essa doutrina blasfematória, deveríamos pôr fogo a todas as sinagogas, e, se restar alguma coisa depois do incêndio, cobri-la de areia e lama para que não se possa mais ver o menor tijolo e a menor pedra de seus templos... Que seja proibido aos judeus, entre nós e no nosso solo, sob pena de morte, louvar a Deus, rezar, ensinar, cantar" (citado segundo Delumeau 1978, p. 286). Se escrever elogiosamente sobre Abraham revela sentimentos anti-semitas, devemos dizer que esses mesmos sentimentos estão presentes em quem tiver admiração pela obra do Reformador. Logo, todo o protestantismo alemão é anti-semita no sentido moderno da palavra.

Não haveria algum exagero nessa conclusão? Sabemos que Goethe fala com admiração da linguagem de Abraham e que Schiller inspirou-se nele para construir a personagem do capuchinho pregador, na sua peça Wallenstein. Os autores paradigmáticos da cultura alemã, comumente considerados como defensores do humanismo universalista, seriam, pela lógica de Farias, anti-semitas encapuzados. Por vezes, o leitor tem a impressão de que Farias está defendendo justamente essa posição e acusando de anti-semitismo toda a tradição cultural e histórica da Alemanha, por ser ela a fonte da Alemanha nazista, "a maior monstruosidade jamais produzida pela história da humanidade" (p. 293). É interessante notar que outros pensadores, entre eles Jankéléviteh, não hesitaram, ainda recentemente, em ousar afirmações parecidas.

Parece-me que a palavra decisiva sobre esse assunto foi dada por H. Arendt (1976). O anti-semitismo cristão é distinto do anti-semitismo nazista. O primeiro tem raízes religiosas e o segundo é um instrumento de poder. O primeiro emprestou argumentos para o segundo sem, entretanto, de modo algum confundir-se com ele. Taxar Heidegger de anti-semita no sentido moderno com base em um autor do século XVII é, portanto, indefensável do ponto de vista histórico. Como já dissemos na Introdução (e como voltaremos a afirmar no capítulo VI, seção 3), a atitude crítica em relação à teologia e à cultura judaicas não deveria, sob pena de induzir a enganos graves, ser chamada de anti-semitismo e sim, mais apropriadamente, de anti-judaísmo.

H. Arendt faz ver ainda que o anti-semitismo moderno, assim como o fascismo, são possíveis em toda parte e que é errôneo restringi-lo a uma certa cultura. No começo deste século, esse anti-semitismo era um fenômeno de dimensões européias e se manifestava de modo mais agressivo em outras regiões que a provinciana Alemanha do sul. O grande anti-semitismo estava na Rússia ezarista (onde uma séries de pogroms de extrema violência causou centenas de milhares de vítimas entre a população de origem judaica e obrigou outros tantos judeus a deixar a Europa Oriental) e na França, onde o seu apogeu foi marcado pelas publicações de E. Drumont e pelo caso Dreyfuss (1894). Foram justamente as repercussões desse caso, e não o anti-semitismo do sul da Alemanha e Áustria, que levaram o vienense T. Hertzl a desistir de sua atitude favorável à assimilação progressiva de judeus aos povos cristãos para lançar, com a publicação do seu livro Judenstaat, em 1895, o movimento sionista. Esse movimento teve os seus seguidores mais

decididos na Rússia ezarista e não no sul alemão nem na refinada Viena do fin du siècle. Na própria Alemanha o anti-semitismo não se concentrava, como sugere Farias, no sul, mas estava onipresente no Segundo Reich, tendo sido cultivado nas universidades, igrejas, associações operárias cristãs, assim como na corte imperial e nos gabinetes ministeriais em Berlim. O próprio Bismarck sentia-se ameaçado pelo "perigo semita". Esses dados estão em todos os livros de história judaica. A apresentação que Farias faz do ambiente em que Heidegger foi educado, como sendo um antro de anti-semitismo, não resiste, portanto, ao exame histórico sério.

Um detalhe divertido, notado por Ott, revela, mais que qualquer argumento de conteúdo, o caráter ficcional do relato de Farias. Para caracterizar o ambiente em que Heidegger foi educado, Farias recorre a memórias de um certo G. Dehn, que estudou no liceu de Konstanz (Constança) no tempo em que Heidegger também estudava lá, morando. como interno, no pensionato São Conrado. Dehn lembra-se dos colegas que viviam nesse pensionato e escreve, segundo Farias: "Sem saber de onde vinha a expressão, nós os chamávamos de 'os capuchinhos'" (p. 39). Ott afirma, entretanto, que a citação tirada por Farias das memórias de Dehn está "ajeitada". Segundo Ott, Dehn relata que o povo chamava os internos do pensionato São Conrado de "Kapauner" e que ele. Dehn, pensava "que esse apelido tinha algo a ver com capuchinhos". Logo, prossegue Ott, Farias manipula o texto ao fazer Dehn dizer: "Sem saber de onde vinha a expressão, nós os chamávamos de 'os capuchinhos'". Mas o que significa "Kapaun" (plural "Kapauner") na língua do povo? Galo de engorda castrado, esclarece Ott. Claramente, a etimologia da palavra é a mesma que a de "capão" em português e significa, segundo o nosso bom Aurélio, "frango capado". O sentido do apelido gozador que o povo usava para falar dos pensionistas do São Conrado, e com o qual Dehn não atinou, é transparente para todo bom entendedor das reações populares à educação de meninos nos internatos católicos de outrora.

Depois de ajeitar a citação, Farias comenta: "Assim, a admiração de Heidegger por Abraham a Santa Clara (o 'pregador capuchinho' do

Cf. por exemplo, Arcndt 1975/76, Roth 1980, Grol 1980. Alguns exemplos desse anti-semitismo encontram-se em Mezan, 1987, p. 109 ss.

Wallenstein de Schiller), esse filho do povo que conquista o triunfo na corte imperial vienense, talvez não seja estranha à situação de antagonismo social que vivera em Constança. Aliás, a sua identificação a Abraham a Santa Clara não podia ser senão reforçada pelo fato de o monge ser oriundo da mesma região e ter sido aluno da mesma Lateinschule de Messkirch onde Heidegger, bastante tempo depois, começara seus estudos" (p. 40). Além de enunciar a tese de identificação de Heidegger com Abraham, Farias já está preparando aqui, a partir de dados "ajeitados" e por argumentos que lembram fortemente a teoria de que o homem é reflexo do seu ambiente, a sua interpretação do retorno de Heidegger a Abraham em 1964, da qual trataremos em seguida (seção 7, deste capítulo).

Ott nos assegura que esse é apenas um dos muitos exemplos que poderiam ser apontados para evidenciar um certo voluntarismo no tratamento dispensado por Farias aos fatos históricos, na sua montagem do retrato de Heidegger.

O que incomoda nessa montagem é, sobretudo, a tentativa de explicar posturas de um pensador do calibre de Heidegger pela identificação com figuras intelectualmente tão secundárias como Abraham a Santa Clara e os anti-semitas católicos da Alemanha do sul. Será que as atitudes morais e intelectuais de Heidegger são explicáveis em termos de suas ligações afetivas com o seu lugar de origem? O que há de mais insípido do que sugerir que a posição do autor de Ser e Tempo seria fruto de más influências? Surpreende igualmente que Farias esteja deixando de considerar tantos dados essenciais sobre a formação intelectual de um dos maiores filósofos de todos os tempos. Sabemos, por exemplo, que Heidegger foi um leitor de Nietzsche, como todos os alemães da época, anti-semitas ou não, "arianos" ou judeus. Por que não se perguntar se a sua posição com respeito ao judaísmo não teria algo a ver com a de Nietzsche? Heidegger conhecia a crítica de Nietzsche à religião judaica e cristã e à moral. Ele deve também ter lido a afirmação de Nietzsche de que o anti-semitismo é o fruto da inveja e do ressentimento dos impotentes (SW, 13, p. 581). Eis uma fonte de reflexão sobre Heidegger e o judaísmo que mereceria ser examinada e sobre a qual o livro de Farias guarda silêncio absoluto.

4. Heidegger, militante ativo e militarista?

Consideremos, agora, outros aspectos puramente históricos do dossiĉ de Farias. Farias pensa poder provar que Heidegger teria sido militante ativo do partido nazista em todo o período de 1933-45 apontando para o fato de ele ter pago "escrupulosamente" as anuidades. Por que "escrupulosamente"? O que o pagamento regular de anuidades a um estado totalitário prova? Certamente não um engajamento ativo. Ademais, Farias não menciona vários testemunhos importantes segundo os quais Heidegger teria sido alguém totalmente "apolítico" e que não tinha nada ou muito pouca coisa em comum com o nazismo oficial8. Farias silencia ainda sobre todos os depoimentos que evidenciam o distanciamento efetivo de Heidegger em relação ao partido, inclusive na sala de aula, distanciamento particularmente forte e constante a partir de 1937, isto é, no período em que o regime nazista endureceu. A fatídica Noite dos Cristais foi, lembremo-nos, a de 9 de novembro de 1938. Até lá, as lojas de judeus e as sinagogas ainda funcionavam, bem ou mal. É bom lembrar, também, que a decisão sobre a "solução final", que alterou de maneira radical a natureza da posição nazista sobre o problema iudeu (até lá não se tratava de genocídio mas de prisões em massa e de expatriação forçada), foi tomada, em segredo, pela cúpula do partido nazista somente em janeiro de 1942.

O fato é que Farias fala do período 1933-45 como se fosse um bloco só, o que certamente não ajuda a esclarecer a verdade sobre as atitudes de Heidegger. As raras vezes em que Farias focaliza as mudanças de Heidegger, ele comete, segundo outros historiadores, erros fatuais. Por exemplo, Farias nos diz que Heidegger era da linha dura do nazismo, a que foi representada por E. Roehm, chefe dos SA. A sua afirmação da existência dessa ligação (que recebeu destaque na imprensa francesa e brasileira, graças a seus correspondentes franceses) é baseada em evidências de que Heidegger teria sido próximo de um certo Dr. Staebel, que por sua vez era homem de Roehm. Ott mostra que esse Staebel era homem de R. Hess, próximo a Hitler, e não um protegido de Roehm e que no fim do seu reitorado Heidegger estava em conflito com ele. Ott conclui: "Não passa de mera construção a afirmação de Farias de que o

Entre esses testemunhos encontram-se os da Comissão de Desnazificação, bem como os de Oehlkers e de Jaspers (cf Ott 1988. pp. 305, 314, 316).

30 de junho de 1933 (o golpe contra Roehm) representa a grande virada política de Heidegger porque com a liquidação dos SA o pensamento revolucionário de Heidegger também teria sido vencido".

Ou então, consideremos o suposto militarismo de Heidegger que teria sido manifestado nos seus chamados para o serviço militar e nos elogios a A. L. Schlageter (soldado alemão fuzilado pelos franceses, durante a Primeira Guerra Mundial, sob acusação de espionagem). Num texto escrito em 1945, Heidegger explica o sentido de seus pronunciamentos: "Quando falei do 'serviço militar', não o invocava nem no sentido militarista nem num sentido agressivo mas o pensava como um ato de resistência dizendo respeito à legítima desesa" (Heidegger 1983, p. 27). Mesmo que tomemos essa declaração como uma tentativa de maquiagem da verdade (como faz Habermas 1988, p. 57), o fato é que ninguém mostrou evidência alguma de que Heidegger teria defendido o expansionismo militar alemão. Cabe ainda lembrar que nos anos vinte e trinta, Schlageter passava, aos olhos de muitos alemães, como exemplo de patriotismo decidido. Os alemães não aceitavam, como já dissemos acima, o tratado de Versailles. Muitos insistiam sobre a resistência até a morte. Patriotismo aguerrido sem dúvida, e pouco atrativo para nós, hoje. Patriotismo à antiga, contudo, que ainda pensa a guerra em termos tradicionais, à la Clausewitz, como resolução de conflitos políticos por meios sangrentos, em termos, portanto, não muito diferentes dos de Tucídides, general ateniense caro a Nietzsche e citado elogiosamente por Heidegger em Ser e Tempo, como escritor de primeira linha. O que está em jogo na guerra tradicional difere essencialmente (Farias esquece isso, talvez influenciado pelo pacifismo de nossos dias. movido pelos argumentos que devem muito aos horrores da Segunda Guerra Mundial) dos objetivos da guerra moderna preparada e iniciada pela máquina nazista, que, de posse de uma tecnologia de destruição em massa, visava o domínio do mundo. O caráter tecnológico e planetário da guerra não aparece nas considerações de Heidegger sobre Schlageter. O guerreiro heideggeriano, cujo paradigma é esse bravo combatente. deve ser comparado, parece-nos, com os tradicionais lutadores pela liberdade nacional, imbuídos da fé na justiça e dotados da coragem pessoal e não com os exterminadores nazistas. Temos aqui não uma consonância entre o pensamento de Heidegger e o militarismo do partido nazista e sim uma prova do anacronismo do seu pensamento político sobre a luta armada e a guerra.

Farias sustenta que Heidegger nunca rompeu abertamente com o nazismo. Sem dúvida, ele nunca fez uma avaliação política razoavelmente detalhada do seu antigo partido. Heidegger jamais admitiu que o seu erro tenha sido moral e que seria co-responsável por grandes crimes. Entretanto, ele reconheceu claramente a sua adesão ao nazismo como erro (cf. Heidegger 1983). Heidegger insistiu em que o seu engano não se situava no plano político ou moral, que era essencialmente um erro de pensamento, pensamento que, com respeito à natureza do movimento nazista, carecia de radicalidade. Como veremos abaixo, ele não deixou nenhuma dúvida sobre a sua condenação filosófica do nazismo: o nazismo faz parte de um mundo determinado pela vontade de poder, forma extrema e maligna do niilismo metafísico, do esquecimento do Ser.

Embora o conteúdo do nacional-socialismo de Heidegger tenha sido bem diferente do de Hitler, há um ponto básico de acordo. Como dissemos acima, Heidegger rejeita toda religião revelada, tanto o judaísmo quanto o cristianismo. Nisso ele era muito próximo do nazismo oficial. Os nazistas, que viam no cristianismo uma forma popular do judaísmo (cf. MacIntyre 1985, p. 170), perseguiam com determinação ambas as religiões, querendo retornar a um paganismo politeísta. Heidegger tampouco era ateu. Pelo contrário, ele estava à espera de outros deuses que não o deus judaico-cristão, ou seja, dos deuses pagãos, deuses dos poetas. As suas análises da poesia de Hoelderlin mostram bem o universo em que Heidegger se movia. Heidegger acreditava no surgimento de uma nova religião popular, um novo começo religioso e cultural, não somente para a Alemanha mas para todo o Ocidente.

Ele acreditava também que esse começo só podia vir de um "herói", e não de um "messias". Esse herói teria que ser um homem forte. Heidegger desconfiava da democracia por esta consistir na interação de indivíduos fracos e sonhava, com Nietzsche, com uma sociedade de indivíduos fortes. Ele acreditou ou quis acreditar que Hitler era esse herói esperado, e não um ditador. Foi um erro grave, sem dúvida, mas que deve ser visto no seu sentido próprio que é o religioso. Os heróis habitam regiões próximas dos deuses. A sua religiosidade é, por certo, estranha

^{9.} Voltaremos a esse assunto nos capítulos VI e VII.

para o leitor de hoje mas não equivale à aceitação pura e simples de totalitarismo político. Como em Lutero, como ainda em Marx (voltaremos a esse ponto), também em Heidegger a dimensão religiosa precede e fundamenta a política. Farias confundiu os dois planos e com isso gerou contra-sensos que prejudicaram seriamente a sua análise.

Para terminar esse breve exame da contribuição de Farias à historiografia do nacional-socialismo de Heidegger, lembro a frase em que H. Ott sintetiza os seus méritos e limites: "O mérito de Farias está na reunião de novas fontes e na sua exposição positivista. Muitos fatos. Ele atinge rapidamente seus limites quando começa a interpretar e, sobretudo, quando se trata de elucidar a conexão entre a práxis política e o pensamento de Heidegger. Mas é justamente isso que se deveria esperar de um filósofo".

5. Heidegger, instaurador de uma filosofia nazista?

Acabamos de ouvir a palavra de um não especialista sobre a argumentação filosófica de Farias. De fato, mesmo um leitor leigo vê que as poucas análises de textos filosóficos de Heidegger são bastante sumárias, não passando de apressados resumos, em vários casos, equivocados.

Segundo Farias, a filosofia de Heidegger exposta em Ser e Tempo, "instaura, positivamente, elementos fascistas que estarão em continuidade com os acontecimentos históricos posteriores" (p. 97). Consideremos alguns exemplos dados por Farias. Um deles seria o conceito de povo. Heidegger, de fato, explicita o devir de cada povo em termos da sorte comum (Geschick) dos seres humanos, caracterizados existencialmente pelo Estar-aí-com-os-outros-no-mundo. Esse devir coletivo está aberto para o passado e para o futuro. A abertura para o passado se dá pela retomada interpretativa da tradição e a abertura para o futuro pelo projeto de um estar-aí em comum, elaborado, seja em continuidade seja em ruptura com a tradição. Não há regras infalíveis ou leis de qualquer tipo, nem para a interpretação do passado nem para a projeção do futuro. Nem um nem outro desses dois modos de ser do homem têm, portanto, caráter totalizante: ambos admitem alternativas e são essencialmente intermináveis. Isso não surpreende num ente cuja característica ontológica básica é a finitude. Notemos ainda que o existencial "sorte em comum" é pensado por Heidegger como expressando um elemento da estrutura a priori do ser do homem, sendo situado, portanto, num plano inteiramente distinto do das considerações biológicas (raciais e outras) sobre a natureza humana.

Isso dito, como Farias lê Heidegger? O conceito heideggeriano de sorte comum nos remete, diz ele, "a uma estrutura totalizante (o povo)" (p. 95). A torsão está patente. Como acabamos de ver, o conceito heideggeriano de povo é explicado a partir do seu conceito de sorte compartilhada e esse conceito, por sua vez, é interpretado a partir da finitude (temporal) do Estar-aí. Ou seja, a sorte coletiva não pode remeter a uma "estrutura totalizante" por ser um processo essencialmente aberto para o passado e para o futuro. Logo em seguida, Farias arrisca um adendo: "Esta concepção da comunidade-do-povo, com sua tradição e sua herança, põe Heidegger em perfeita ressonância com as concepções semelhantes que o nacional-socialismo difundirá num quadro, por certo. explicitamente racista" (p. 95). Aqui, não se trata mais de interpretação mas de insinuação, aliás por completo desprovida de sentido. O que há de nazista na concepção heideggeriana da comunidade-do-povo? Farias não diz. Como conciliar sem cair no absurdo total o biologismo do racismo fascista com a fenomenologia fundamental do ser do homem?

Segundo o Heidegger de Ser e Tempo, indivíduos e povos, ao retomarem interpretativamente o seu passado, escolhem seus heróis (1927, pp. 384-385). A escolha do herói por um ser humano fundamenta-se na resolução silenciosa, disposta para a angústia, que antecipa a própria morte, isto é, no modo autêntico do Estar-aí. Portanto, não é o herói e sim a antecipação resoluta da morte que confere autenticidade ao Estar-aí. A escolha do herói não faz mais do que refletir, confirmar, a existência autêntica. A resolução constitui a fidelidade da existência para com o próprio si-mesmo. Essa fidelidade a si mesmo é, ao mesmo tempo, o respeito para com a única autoridade do Estar-aí, a saber, para com as possibilidades repetíveis da própria existência. Claro está que a autoridade das possibilidades do passado depende do respeito, isto é, da fidelidade a si mesmo. Ou seja, antes e depois da escolha do herói, a resolução é e continua sendo a fonte da autoridade do herói (1927, p. 391).

De novo, como Farias lê esses textos? Embora lhes dê uma importância crucial na compreensão do nazismo de Heidegger, Farias dedica-lhes comentários absolutamente sumários. Num deles, ele sustenta que Heidegger teria feito a "exaltação transcendental dos 'heróis'" (p. 211). Isso significaria que a ontologia fundamental é uma

filosofia transcendental? Se esse é o sentido dessa frase, então ela está de todo errada, pois a grande inovação de Ser e Tempo é a destranscendentalização do sujeito e de todos os seus caracteres fundamentais. E o que significaria a "exaltação" do herói? Que o herói seria a condição da existência autêntica? É provável. No trecho citado, Farias parece ir nessa direção ao dizer que, em 1933, depois do surgimento de Hitler, a idéia heideggeriana de herói se completa: "o Führer é não somente o 'critério' da escolha mas, ainda, o agente da própria possibilidade histórica", ou seja, o "sujeito absoluto" (p. 211). Transformado em sujeito absoluto, o Führer, acrescenta Farias, "não pede mas, ao contrário, outorga possibilidades". Não é preciso muita reflexão para perceber a distância que separa essa interpretação das teses heideggerianas: como vimos, é a escolha autêntica do herói que confere a autoridade ao papel do herói e não o inverso. E sobretudo, se há um filósofo para quem o "sujeito absoluto" não passa de um logro metafísico. esse filósofo é Heidegger.

6. Heidegger, pensador nazista até o fim?

Dois aspectos do pensamento heideggeriano atestariam de maneira exemplar, segundo Farias, a fidelidade perpétua de Heidegger aos valores nacional-socialistas, a saber, o seu endeusamento da língua alemã e o seu apego à "pátria local". Não caberia usar aqui de mais reserva? Hegel talvez estivesse mais convicto das virtudes filosofais do alemão do que Heidegger. Mas, sobretudo, qualquer que seja a excelência do alemão (o reconhecimento das particularidades das línguas nacionais não surpreende num pensador da finitude), quando Heidegger diz que a linguagem é a casa do Ser, ele não afirma em momento algum tratar-se da língua alemã. Nesse ponto, Heidegger é tão universalista quanto qualquer filósofo moderno da linguagem.

Quanto ao patriotismo local, inegável, também cabe guardar prudência. Em sua Carta sobre o humanismo, Heidegger esclarece que a palavra pátria (Heimat) nomeia para ele, assim como para Hoelderlin, a proximidade do Ser. "Esta palavra é pensada aqui num sentido mais originário, não com um acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do Ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo, nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno a partir da história do Ser. O último a experimentar essa apatridade foi Nietzsche" (p. 161). A pátria de que fala Heidegger aqui está longe,

portanto, de ser uma pátria "local", como entende Farias, e ainda menos a pátria dos nacional-socialistas, a *Deutschland über alles*. Não se vê como seria possível assimilar a tese heideggeriana de enraizamento do homem na Clareira do Ser ao nacional-socialismo puro e simples.

Paremos aqui a nossa análise da interpretação que Farias faz da filosofia de Heidegger. A continuação não nos traria nada de novo. Há reparos a fazer em quase todos os pontos teóricos.

Os defeitos da interpretação de Farias são tão óbvios que nos deixam perplexos. Será mesmo que eles decorrem, como se poderia pensar, de negligência ou desconhecimento do assunto? Afinal, Farias formou-se na Universidade de Friburgo e foi ouvinte do próprio Heidegger. A razão, parece-me, é outra: Farias não está de modo algum interessado em oferecer uma interpretação rigorosa e fundamentada do pensamento de Heidegger. O que ele quer é prevenir o seu leitor contra um pensamento perigoso. Farias quer, ainda, desmascarar a auto-apologia de Heiddegger, provocar o fracasso daquilo que ele e alguns outros críticos (Ott, Habermas) consideram ser o empreendimento magistral e altamente estratégico de Heidegger, destinado a assegurar à sua filosofia uma influência durável diante de uma sociedade alemã e de um público internacional, predispostos negativamente com relação ao nacional-socialismo, sem, contudo, "sacrificar as questões de princípio vinculadas aos valores genéricos do nacional-socialismo" (p. 359). Trata-se, para ele, de combater um pensador que estaria tentando passar para a posteridade uma série de propostas características do nacional-socialismo (p. 27). Em perfeito acordo com esse objetivo, Farias usa como arma principal contra a filosofia de Heidegger não a análise penosa e respeitosa de textos, disciplinada pelo rigor e, em geral, permeada de dúvidas mas a denúncia pelo acúmulo de fatos contundentes relativos à "prática concreta do pensador" e ao "contexto histórico objetivo" (p. 21).

7. A denúncia da indignidade

De acordo com o objetivo explícito de comprometer a obra desacreditando a pessoa, o texto de Farias toma, em vários momentos, o tom de ataque pessoal direto. Enquanto todos os outros críticos da atitude de Heiddeger em relação ao extermínio dos judeus se queixam apenas do seu silêncio, Farias entende que, pelo menos uma vez, Heidegger se

traiu e reconheceu implicitamente a responsabilidade pelo crime do extermínio dos judeus.

A peça de prova exibida é uma citação que Heidegger faz no seu texto Über Abraham a Santa Clara. Este, citado por Heidegger, afirma que "a nossa paz está tão longe da guerra quanto Sachsenhausen de Frankfurt". Lembrando esse trecho, Heidegger está aparentemente querendo mostrar a preocupação de Abraham com as guerras internas na Alemanha, no século XVII. Sachsenhausen é um subúrbio de Frankfurt e a frase escolhida por Heidegger diz que a guerra e a paz naquele tempo eram vizinhas próximas.

Farias acha a citação surpreendente. Sachsenhausen citada em 1964!, exclama Farias. Quem, na Alemanha, não sabia em 1964, pergunta ele, que o nome de Sachsenhausen, subúrbio de Frankfurt, "designava um dos mais sinistros campos de concentração construído pelo Terceiro Reich" (p. 293)? Ninguém ignorava tampouco, continua Farias, que nesta época Frankfurt era a sede de um tribunal encarregado de examinar os crimes nazistas perpetrados em Auschwitz. E conclui: ao nomear Sachsenhausen, Heidegger fala de Auschwitz. Ou seja, Heidegger reconhece "a trilogia Abraham a Santa Clara- Sachsenhausen-Auschwitz". Essa conclusão leva Farias a apresentar o seguinte dilema: ou se trata de um ato falho e, assim, de uma traição inconsciente de Heidegger ou. então, devemos pensar que Heidegger esteja desafiando consciente e abertamente a opinião pública, querendo assumir "virilmente" o sentido dessa trilogia, atitude que, entre todos os chefes nazistas processados em Nuremberg, só Himmler (Führer dos SS) ousou tomar, antes de cometer o suicidio. Aqui estaria a prova de que Heidegger teria sido comparsa convicto de Himmler, companheiro espiritual de Otto Henrich zur Linde! Farias termina dizendo: a questão permanece aberta e ficará assim até o surgimento de documentação mais significativa.

8. A filosofia da denúncia

Um erro fatual vicia essa construção de Farias. "Sachsenhausen", na citação feita por Heidegger, nomeia sim um subúrbio de Frankfurt mas *não* um campo de concentração. Como sabem todos os alemães, o campo de concentração com esse nome encontra-se a centenas de quilômetros de Frankfurt, ao lado de Berlim, pertinho de onde mora o próprio Farias. Não é a citação feita por Heidegger mas o dilema construído por Farias que revela, assim, um lapso a ser lamentado.

Todos sabemos do mal moral irreparável que uma insinuação não fundamentada, baseada em meras suposições, pode causar. Aqui se trata de algo mais grave: de imputação explícita de ignomínia.

Um dos efeitos particularmente destrutivos da crítica ad hominem é que a rejeição não recai de modo seletivo sobre alguns aspectos da pessoa ou da obra mas tende a ser global. A rejeição pública parece obedecer às leis dos processos primários de Freud: esse sentimento se desloca de um conteúdo a outro sem se preocupar com conexões lógicas. Os acusadores esquecem que as culpas pessoais imputadas a um autor são logicamente independentes das suas posições teóricas e que mesmo um criminoso pode ser um bom escritor. Esquecem que o nosso sistema de virtudes não é um sistema coerente. Sartre não mostrou que Genet usa produtivamente o seu destino pessoal de ladrão? Lacan não nos ensinou a pensar juntamente o condenado Sade e o justo Kant? Até mesmo o Maligno é inteligente, reconhece Levinas. Os criminosos podem ter virtudes intelectuais e por isso devem ser ouvidos. Ademais, pode muito bem acontecer que parte de uma obra esteja "contaminada" política ou moralmente e a outra não. Aqui, o moralismo não é apenas hipócrita mas também estultificante.

A amalgamação dos fatos proscrita pelos historiadores, o encurtamento da reflexão banido pela filosofia, o apelo à afetividade comumente considerado como comprometedor, todos esses procedimentos dos quais Farias nem sempre soube fugir, são usuais na crítica ideológica dos nossos dias. Esse fato sugere que o tribunal que Farias tem em vista para julgar o pensamento de Heidegger não é composto de "acadêmicos", no caso de historiadores e filósofos mas de certos formadores da opinião pública. Até mesmo a "pobreza filosófica" do seu livro, notada por todos os críticos, parece ser, não um mero descuido mas, antes, parte da técnica habitual de comprometimento ideológico.

Conhecemos o script das lutas ideológicas hoje praticadas. Na maioria dos casos, os adversários em debates éticos e políticos não tentam primeiro entender para depois refutar, mas partem desde o início para tentativas de desmascarar um ao outro. Pressupõe-se como óbvio que o outro não esteja argumentando a sério mas apenas usando de retórica. A rejeição não se baseia na argumentação mas a suprime. Ao invés de dar razões, tenta-se vencer os adversários jogando o opróbrio sobre ele. Ao invés de se permanecer no domínio da racionalidade, submete-se o

debate ético a preferências ideológicas e aos sistemas vigentes de culpabilização mútua. No contexto em que a indignação passou a ser o sentimento dominante, a própria discussão ética tende a desaparecer e ceder o lugar ao protesto estridente.

MacIntyre observa que essa técnica originou-se, em boa parte, do caráter híbrido do nosso discurso ético, resultado de tradições diferentes, a grega e a judaico-cristã, mutuamente incompatíveis e cuja dinâmica histórica foi esquecida. Não dispomos mais de métodos intersubjetivamente aceitos para assegurar os acordos morais na nossa cultura. Queiramos ou não, vivemos num mundo no qual é possível produzir, para cada argumento ético, um argumento rival com pretensão à aceitabilidade igualmente forte. É por isso que deixamos de acreditar que as questões éticas podem ser resolvidas pela argumentação e apelo aos princípios e nosso comportamento reflete esse ceticismo. Nem mesmo a filosofia analítica, com todo o seu arsenal crítico, é, por si só, capaz de descobrir essas camadas históricas sobrepostas que tornam a argumentação inconclusiva. Apesar da disciplina do discurso ético que ela propõe, permanecemos presos na dialética insolúvel dos argumentos e, por isso, vítimas fáceis do emotivismo que leva à incriminação mútua.

A tendência de fazer desaparecer a obra por trás do gesto público do seu autor, tão frequente hoje, é, sem dúvida, uma das razões da degenerescência do domínio público do nosso tempo. Kundera lembra-a, com muita propriedade, falando da maneira como um romaneista quer ser julgado: "O romaneista é aquele que, segundo Flaubert, quer desaparecer atrás de sua obra. Desaparecer atrás de sua obra quer dizer renunciar ao papel de homem público. Não é fácil hoje, quando tudo o que é muito ou pouco importante deve passar pelo palco insuportavelmente iluminado da mass media que, contrariamente à intenção de Flaubert, faz desaparecer a obra atrás da imagem de seu autor. Nesta situação, da qual ninguém pode escapar inteiramente, a observação de Flaubert me parece quase uma advertência: prestando-se ao papel de homem público, o romaneista põe em perigo sua obra que corre o risco de ser considerada como um simples apêndice de seus gestos, de suas declarações, de seus pontos de vista" (1986, pp. 139-140).

O escritor estaria além da pessoa do romancista, além dos seus atos e opiniões pessoais? Kundera não hesita em admitir essa duplicação da personalidade do escritor criativo: "Ora, o romancista não é porta-voz de ninguém e vou levar esta afirmação até dizer que ele não é nem mesmo

porta-voz de suas próprias idéias...Todos os verdadeiros romancistas estão à escuta dessa sabedoria suprapessoal, o que explica que os grandes romances são sempre um pouco mais inteligentes que seus autores. Os romancistas que são mais inteligentes que suas obras deveriam mudar de profissão" (*ibid.*, p. 140).

O fato é que o livro de Farias foi um sucesso sobretudo para a mídia. Sucesso rumoroso e indelével, como bem observa Michel Deguy: "É mais fácil ler Farias que Heidegger; Farias que Adorno ou Derrida. O Heil Heidegger do Libération ecoou, o videoclipe Heidegger está em difusão: camisa negra e botas de couro" (Le Débat, nº 48, 1988, p.130). O método videoclipe de crítica, exclusivo da mídia, é suscetível de reforçar toda crítica do tipo emotivo. É um fato conhecido que, graças à mídia, posições moralizantes acompanhadas de fatos selecionados podem provocar impactos fortíssimos e reconhecidamente irreparáveis. Aqui também, o pensador desaparece quase por completo por trás do seu image de homem público e cidadão. O repúdio quase sempre precede e não segue a defesa. A própria técnica torna inoperante e até mesmo suspeita de antemão qualquer argumentação mais elaborada. Fatos contundentes, eis o que decide a questão. O que se espera do leitor é indignação ou adesão, não reflexão ou exame crítico. É também próprio desse veículo, que meias-verdades e suspeitas não possam, na maioria das vezes, ser desfeitas. Em geral, fica excluído que a defesa possa ser ouvida da mesma maneira que a acusação.

9. Um argumento religioso contra Heidegger

Qual é a chave para se compreender a denúncia da filosofia de Heidegger, feita por Farias num tom tão indignado? Por que Farias teria preferido os recursos típicos de disputas ideológicas aos árduos caminhos da crítica de texto, caminhos que soube percorrer em outras oportunidades? É difícil responder com certeza. Parece-me plausível que ela se encontre no final do seu livro. Ao despedir-se do leitor, Farias escreve: "Em sua entrevista póstuma, [Heidegger declara que] a tarefa do pensamento é preparar o terreno onde possa surgir 'o deus' salvador, o único recurso. Na medida em que esse deus não é transcendente mas, como 'tudo que é grande e essencial', produto de 'uma pátria', pode-se temer que esse deus não seja diferente, na verdade, do outro deus, o de Abraham a Santa Clara, em que Heidegger via o artífice de destinos" (p. 362, o grifo é nosso).

Essa última frase de Farias é surpreendente e enigmática. Surpreendente porque o deus esperado por Heidegger, no fim da vida não é, como sabemos, um deus cristão, mas o deus de Hoelderlin, um deus de poetas, como o foi o semi-deus Hércules e o grande Dionísio. É um deus daqueles que o imperador Juliano desejava ver de volta aos templos e santuários devastados pelo cristianismo e sobre os quais Nietzsche também apoiava suas esperanças. Portanto, justamente não o deus do pregador capuchinho. Surpreendente também porque a acusação por fim levantada é uma acusação religiosa contra Heidegger, embora os assuntos de religião e de teologia tenham sido evitados em todo o livro.

Isso dito, surge um pequeno enigma: como o deus transcendente preserido por Farias não é nem o deus do católico Abraham a Santa Clara, nem o deus pagão esperado por Heidegger, que deus é esse? Resta a alternativa de que o deus de sua consiança não é outro (essa parece ser a única solução possível) que o deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Contra um certo cristianismo tradicional e o neo-paganismo interno ao pensamento de Heidegger (e, não esqueçamos, à parte substancial da cultura alemã) Farias está invocando o deus do Antigo Testamento. A última frase do livro de Farias parece revelar, portanto, o sundo especisicamente religioso da sua crítica a Heidegger.

Não seria escandaloso um filósofo invocar ainda hoje o deus transcendente contra um pensador? Pelo contrário, poder-se-ia responder, é perfeitamente legítimo que alguém, tendo fé no deus do Antigo Testamento, estigmatize de perigoso um ímpio pagão. Essa resposta seria aqui relevante se existisse a possibilidade de a filosofía reconhecer o deus da revelação. Mas ela certamente não vale, sem justificação adicional, contra Heidegger que negou terminantemente tal possibilidade. Sem dizer, Farias põe o dedo numa oposição básica sempre presente na reflexão do Heidegger maduro: a que separa a filosofía da teologia, os deuses pagãos e o deus da religião monoteísta de origem judaica. Os primeiros podem ser caracterizados ontologicamente, podem mostrar-se ou retirar-se da Clareira do Ser, o segundo não 10. Esse deus, que é o deus da moral de Nietzsche, esse sem dúvida está morto e não pode reaparecer.

^{10.} Para mais detalhes, cf. o nosso penúltimo capítulo.

Eis aí um aspecto da filosofia de Heidegger cuja periculosidade mereceria ser examinada: o retorno ao paganismo amoral¹¹. Mas para efetuar esse exame seria necessário estudar a questão geral da relação entre a filosofia e a religião e a da fundamentação da moral, algo que Farias não fez. O seu livro nem tenta resgatar essa disputa mais que secular mas apenas entrega Heidegger ao tribunal do único deus verdadeiro. Farias termina, por assim dizer, com uma advertência a respeito de Heidegger, dirigida a todos os que temem o deus moral da religião revelada. Teríamos aqui a chave de toda a sua abordagem? Depois de ter mostrado o anti-semitismo de Heidegger, Farias estaria terminando a sua denúncia contra o pensador do Ser mostrando que se trata de alguém que abandonou o deus santo e retornou ao paganismo idólatra e perigoso? Estaria ele convocando contra Heidegger, sem dizê-lo, o tribunal do judaísmo e cristianismo ortodoxos?

É possível. Mais que a precipitação do julgamento de Marcuse, mais que os equívocos de Farias, essa hipótese, bastante verossímil, torna inadiável, para nós, a questão de saber qual é o tribunal para julgar a periculosidade da filosofia de Heidegger. Já sabemos que ele não poderá ser constituído a partir de tradicionais "formadores da opinião pública". Poderá ele ser restrito apenas a historiadores e filósofos ou devemos admitir, conforme parece sugerir Farias, também os teólogos como

^{11.} Devemos à filosofia grega as primeiras teorias éticas, de valor imperecível. A religião (e a mitologia) grega, entretanto, foi comumente criticada como alheia às questões morais ou mesmo como imoral. Isso se deve, em parte, a sua origem dionisíaca, orgiástica. Esse aspecto do paganismo foi um dos que mais contribuiram para a sua derrota perante o cristianismo. Uma testemunha privilegiada dessa derrota foi o imperador Juliano. O que mais fez avançar o "ateísmo", isto é, o cristianismo, diz Juliano, foi o tratamento humano dos estrangeiros e dos pobres, o sepultamento dos mortos e a seriedade na conduta da vida (Juliano 1924, carta 84, p. 144). Para evitar a vitória definitiva desse rival, o paganismo deveria urgentemente lançar-se na luta pela justiça de acordo com as leis civis e praticar a filantropia (carta 89, p. 156). Deveria também começar a ensinar nos templos a moral e a teologia pagas, superiores às cristas e que ainda podiam ser buscadas nos grandes poetas gregos (carta 84, p. 16 e carta 89, pp. 163), levando em conta as críticas acertadas dos filósofos, sem esquecer, contudo, que muitas delas são improcedentes. O ensino preconizado por Juliano deve mostar, por exemplo, que os deuses não fazem nenhum mal aos homens nem uns aos outros pelo ciúme, inveja ou inimizade. "Por ter atribuído aos deuses esses sentimentos, os nossos poetas só fizeram vilipendiar, enquanto que os profetas dos judeus, pela obstinação de apresentar as mesmas fábulas, recebem a admiração dos miseráveis sectários dos galileos [cristãos]" (carta 89, p. 168 ss). Esses projetos chegaram atrasados. O cristianismo já se tinha tornado religião do Estado, com o monopólio nas questões da filantropia, tendo força para destruir as práticas pagãs concorrentes. O que fez, a ferro e fogo.

membros natos desse tribunal? Qual é, afinal, a instância competente para julgar Heidegger?

Capítulo III

EM BUSCA DE UM TRIBUNAL COMPETENTE PARA JULGAR A PERICULOSIDADE DE FILOSOFIAS

1. A necessidade de um tribunal para devassar filosofias

Em pelo menos um ponto, Farias tem plena razão: milhões de vítimas do regime totalitário, a que Heidegger aderiu, impõem a devassa do seu pensamento para determinar até onde este se articula com a ideologia daquele regime e com suas práticas, não acidental mas sistematicamente criminosas. Se não é aceitável, como mostramos, atacar Heidegger simplesmente apontando um paralelismo entre as etapas do seu pensamento filosófico e as fases do seu engajamento (esse paralelismo não é transparente e fica impossível dizer, sem entrar em análises mais profundas, o que ele de fato prova), não cabe mais defender Heidegger da maneira como o fazia Beaufret, separando por completo a sua obra da situação histórica. Beaufret admitia que o cidadão Heidegger cometeu um "desvio nazista"; mas insistia em afirmar que a polêmica sobre as relações entre a filosofia de Heidegger e o nazismo não passaria de uma "conspiração dos mediocres". Depois do livro de Farias, ficou imperioso investigar não apenas se suas idéias dispõem favoravelmente para o comportamento totalitário mas também se elas são realmente suficientes para indispor contra o mesmo, se oferecem base teórica para resistir ao comportamento criminoso na política. Aliás, esse tipo de pergunta parece ser sugerido pelo próprio Heidegger. Para ele, a

metafísica (ontologia) é perigosa. Por que não perguntar, se a sua filosofia o é também?

Esse argumento é inteiramente geral. As vítimas de todos os totalitarismos têm em comum, entre outras coisas, a triste prerrogativa de condenar sem apelo os seus algozes junto com suas ideologias. O tribunal que estamos propondo deveria ser, de direito, competente para examinar a possibilidade de uma articulação de qualquer teoria filosófica com o crime político e não apenas daquela desenvolvida por Heidegger. Nenhuma filosofia particular deveria ser considerada acima de tal tribunal. Qualquer tentativa de propor tribunais especiais para julgar apenas certas filosofias, poupando outras, feriria o espírito do empreendimento filosófico que sempre se moveu no domínio da generalidade e equivaleria à instrumentalização ideológica da crítica filosófica.

Pelo mesmo argumento, cabe devassar não apenas todo pensamento filosófico mas toda a cultura ocidental. O tribunal que temos em vista deveria poder pronunciar-se também sobre a questão de saber se outras construções ideais da nossa cultura, tais como religiões e teorias científicas não estariam igualmente articuladas, de alguma maneira, com o crime extremo. Pelas surpresas que tivemos, nenhum elemento da tradição do Ocidente deve ser eximido, antes do exame crítico, da suspeita de poder induzir a práticas criminosas. Chegou a hora, assim poderíamos entender o ensinamento do caso Heidegger, de retomar e aprofundar a questão freudiana do mal-estar na cultura. A devassa deve ser geral, sob pena de o debate resvalar em mera luta ideológica.

Em particular, o fenômeno de adesão de intelectuais aos regimes criminosos deve ser considerado no seu todo. O elenco de pensadores, filósofos ou não, que deveriam ser chamados pelo tribunal que aqui propomos é muito maior do que poderia parecer e inclui inúmeros nomes que gozam de reputação de idoneidade política, tanto na esquerda como na direita. Recentemente, Lacoue-Labarthes compôs ao acaso uma pequena lista desse teor. Na coluna da direita constam Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu, Brasillach e Céline. Na da esquerda Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux, Sartre. A tormenta criada em torno de Heidegger não sugere que essa lista deva ser continuada?

No caso particular das filosofias, cabe examinar até que ponto cada uma delas pode servir para justificar crimes políticos extremos e se tem

defesas a propor. Em outras palavras, devemos perguntar tanto pelo potencial de periculosidade como pelo potencial crítico de filosofias. Não se trata, e óbvio, de pedir que toda filosofia seja prática. Podemos continuar reconhecendo filosofias "especiais" ou "regionais". Trata-se de exigir todo pensamento que pretenda gerir a herança da grande tradição da filosofia ocidental, como é o caso da de Heidegger, que forneça, sob pena de se transformar numa Weltanschauung ultrapassada, uma base teórica que nos permita enfrentar o horrível.

O estudo do potencial de periculosidade e do potencial crítico das filosofias inclui naturalmente o exame dos próprios perigos que o homem pode trazer a outro homem. Sabemos que esses perigos têm uma história. As guerras e as tiranias foram as formas de opressão mais temidas no passado. Para Marx, a exploração do trabalho humano pelo capital é o intolerável e a origem de toda opressão. Hoje em dia, os crimes mais abomináveis de que temos notícia não são aqueles contra o trabalho humano mas contra a vida humana, não contra a igualdade, mas contra a vida e a liberdade. Um século depois de Marx, o extermínio em massa tomou a dianteira no insuportável. O domínio da política como tal revelou-se perigoso num sentido até então insuspeitado. No rol do bestiário humano, o político passou a ocupar, definitivamente, o lugar ao lado do capitalista. A especificidade das atrocidades e o seu surgimento em regimes de economias diferentes impede que o mal causado pelo primeiro seja reduzido a um caso particular do segundo.

A situação em que estamos nos obriga a considerar, além de crimes econômicos e políticos extremos, novas categorias de crimes contra o humano. Kundera lembra-se de um deles, no contexto da sua análise da insensibilidade moral dos personagens de H. Broch: "Penso também nessas hecatombes cotidianas nas estradas, nessa morte que é tão pavorosa quanto banal e que não se assemelha nem ao câncer nem à aids pois, obra não da natureza mas do homem, é uma morte quase voluntária. Como não nos espanta, não abala nossa vida, não nos incita a enormes reformas? Não, ela não nos espanta pois, como Pasenow, temos um fraco senso do real, e essa morte, dissimulada sob a máscara de um belo carro, representa, efetivamente, na esfera surreal dos símbolos, a vida; sorridente, ela se confunde com a modernidade, a liberdade, a aventura, como Elisabeth se confundia com a Virgem" (1986, p. 59).

A articulação da filosofia (e da cultura) ocidental com todos esses perigos e ameaças é a matéria a ser julgada pelo tribunal que buscamos.

Aqui surge naturalmente a seguinte questão: será que um tribunal de tão ampla competência pode ser constituído de imediato? A resposta é não. As reações atuais ao caso Heidegger mostraram claramente que o quadro geral desses debates ainda não está bem configurado.

2. As fraquezas do moralismo

Para começar, o tribunal que temos em vista corre sérios riscos de cair no simples e monótono moralismo, já ilustrado pela acusação de Marcuse a Heidegger. Precisamos voltar a esse assunto em termos mais gerais. Em um texto recente (1988), estimulado pelo livro de Farias, Habermas identifica-se com a posição de Marcuse. Mas a sua atitude é tão trivialmente moralista que pode ser citada como exemplo da fraqueza teórica da mera boa vontade.

Retomando uma posição anterior (1985), Habermas entende que, na discussão em torno de Heidegger, dois pontos devem ser aprofundados. De um lado, existiria a atitude apologética adotada por Heidegger, depois de 1945, que caracteriza todo um estado de espírito que marcou a história da Alemanha Ocidental e se manifesta na prática obstinada de recalque, denegação, minimização e falsificação do passado nazista (p. 16). Aqui, Heidegger teria permanecido prisioneiro da sua geração e do seu tempo. Essa prática de desculpabilização deveria ser denunciada. Habermas concorda com os motivos que levaram Marcuse, em 1947, a condenar Heidegger e lhe dá toda razão no que diz respeito à necessidade de se exigir de Heidegger uma reparação pública honorável (pp. 65-66). Ele mesmo censura Heidegger por ter criado a "consciência de uma missão reservada a sua própria pessoa, incompatível com a confissão de erros cometidos e, sobretudo, de uma falta pela qual ele teria sido culpado" (p. 67).

Salta aos olhos que, nesse primeiro ponto, Habermas visa, de acordo com Marcuse, uma condenação moral da pessoa de Heidegger. Esse objetivo não é justificado a não ser em termos de bom senso: "Na medida em que compartilhamos com outros uma vida comum e uma história, temos o direito de pedir explicações uns aos outros" (p. 65). Sem dúvida. Assim mesmo, cabe perguntar se não seria preciso definir, para não cair no simples moralismo ideológico, esse direito de pedir razões. Teriam elas que ser sempre morais? Não poderiam ser metafísicas ou científicas? Esse direito não teria limites? Não existiria, igualmente, um dever correspondente, reconhecido por Jaspers no texto que comentamos

acima, de respeitar o desejo dos outros de guardar silêncio sobre seus erros, morais e outros? Não há nenhum indício de resposta a essas questões em Habermas.

O herdeiro da Escola de Frankfurt insiste ainda na necessidade de se reexaminar a articulação entre a filosofia e a ideologia (nazista) na obra de Heidegger. Embora previna contra a amalgamação entre a obra e a pessoa (pp. 11, 69), recomendando que a indignação com a pessoa não leve a anatematizar a obra (p. 70), Habermas insiste contra Rorty (p.17 nota) na importância desse problema. Esperamos em vão, entretanto, que Habermas indique como exatamente um crítico moderno deveria proceder para enfrentar uma obra do calibre da de Heidegger. No essencial, ele se contenta em retomar a reconstrução oferecida por Poeggeler do paralelismo meramente histórico entre certos momentos críticos da vida de Heidegger (em particular do seu engajamento político e da mudança de atitude com respeito ao nazismo) e a sua opção por certas posições teóricas (pp. 19, 70). Por meritório que seja, o levantamento de Poeggeler (de resto, intelectual e pessoalmente próximo de Heidegger) não estabelece de modo algum a estrutura interna da argumentação heideggeriana. Ele mostra, apenas, que Heidegger sentia-se interpelado, no seu pensamento, pelos problemas políticos da sua época, sem entrar na discussão dos argumentos de Heidegger. E. quando faz críticas a este, restringe-se àquelas que seguem obviamente a postura ideológica característica de um alemão liberal e democrata do pós-guerra.

O que acrescenta, então, Habermas a Poeggeler? Pouca coisa, além de um certo ar de esquerda e um pouco de sociologia do conhecimento. Habermas pressupõe, tacitamente, que, se há elementos nazistas nesse pensamento, eles são condenáveis. Nisso ele tem toda razão, embora coubesse distinguir (cf. Franzen 1988, p. 82) diferentes fases e tendências do nazismo. O racismo, por exemplo, parece ser mais perigoso que o corporativismo. Habermas sustenta, ainda, que a ideologia dos mandarins alemães e a dos "revolucionários conservadores" (O. Spengler, irmãos Jünger, Carl Schmitt, tidos como precursores do nazismo) seriam responsáveis pela existência de limites que a argumentação de Ser e Tempo não soube ultrapassar. Esse fato explicaria porque a filosofia de Ser e Tempo não oferecia qualquer "potencial crítico" que fundamentasse oposição ao fascismo (p. 25). Habermas recorre a Franzen (1975) para concluir que a filosofia do primeiro

Heidegger, ainda que não contenha explicitamente, como quer Farias, elementos de ideologia nazista, nem permita que esses elementos possam ser deduzidos "necessariamente" de *Ser e Tempo*, pelo menos permite que eles "possam ser facilmente deduzidos" (p. 25).

A afirmação é surpreendente. Não está claro o que significa dizer que uma tese não decorre necessariamente de uma doutrina mas que pode dela decorrer. O próprio Franzen parece ter-se dado conta mais tarde dessa dificuldade, passando a falar da existência, na obra do primeiro Heidegger, de partes que dispõem (disponieren) favoravelmente para o nazismo (1988, p. 87).

Franzen coloca aí um problema de interpretação inteiramente novo. É fácil identificar numa filosofia elementos reconhecidamente perigosos, tais como defesa de práticas nazistas e condená-la por isso. É tarefa muito diferente (e muito mais difícil) estabelecer que o poder de uma filosofia possa vir a predispor positivamente para uma prática social criminosa. No primeiro caso, podemos proceder via história, levando em conta a experiência de aplicação de ideologias. No segundo caso, a pesquisa histórica não permite tomar nenhuma decisão definitiva. Trata-se de fazer um julgamento, não apenas post festum ou melhor post criminem mas antecipadamente, sobre a capacidade das ideologias de induzir a crimes. Sartre e Levinas, entre tantos outros, leram bem Ser e Tempo e não viraram nazistas. Mais ainda, sempre negaram, em oposição ao que afirma Habermas (com Farias), que houvesse conexão interna entre essa obra e o nazismo. Como decidir esse tipo de questão em geral? Temos. é claro, que dispor de uma visão teórica do que chamamos de "potencial de periculosidade" de ideologias. Temos que ter, sobretudo, uma teoria dos perigos básicos que nos cercam¹.

Aqui, a posição de Habermas decepciona por completo. A sua crítica ideológica à filosofia de Heidegger repousa sobre *idéias recebidas* quanto a ideologias perigosas. De acordo com a postura antiga da Escola (que reivindicava para si um ponto de vista a partir do qual seria possível dizer, à luz da "dialética negativa", quais são as teorias e práticas condenáveis, sem precisar pressupor, além do marxismo — rearticulado mediante contribuições mais recentes, em particular, as de Lukács — nenhuma teoria positiva da verdade ou da ética), Habermas vê-se em

^{1.} Voltaremos a esse assunto.

condições de apontar a "contaminação ideológica" da obra de Heidegger, comparando diretamente o caminho de sua argumentação filosófica com o seu engajamento político no nazismo (1988, p. 70). Esse positivismo do método torna a "teoria" crítica incapaz de colocar a questão geral do envolvimento sistemático da filosofia com interesses escusos ou criminosos em termos gerais. Por isso, a análise de Habermas transforma-se numa versão trivial da sociologia do conhecimento, abertamente moralizante, que está longe de possuir as credenciais de um tribunal capaz de julgar não apenas o potencial crítico mas também, e sobretudo, o potencial de periculosidade de teorias e ideologias em geral².

A falta de critérios gerais reflete-se na parcialidade da crítica exercida pela Escola. Eis apenas um exemplo: Habermas não está disposto a conceder que o engajamento no nazismo possa ser comparado com o engajamento no stalinismo. Ele censura Poeggeler, "de resto tão ponderado", por ter dado "um exemplo que não deve ser seguido" ao comparar o engajamento de Heidegger em favor de Hitler com a opção de Bloch e Lukáes em favor de Stalin, e por ter, "não contente com isso". notado que, em junho de 1934, Adorno mostrou apreco por certas aplicações de princípios estéticos propostos por Goebbels (p. 10 nota). Habermas parece querer dizer que, comparar o engajamento de intelectuais da direita no nazismo com o apoio dado ao bolchevismo nelos intelectuais marxistas, significaria promover um "acerto de contas". Quanto ao deslize de Adorno, Habermas faz notar que, numa carta aberta de 1963, este último reconheceu ter cometido erros ("proposições de besteira tática" que, avançou, dever-se-iam a um julgamento errado sobre a duração do Terceiro Reich) e que, portanto, a sua postura contrasta, favoravelmente, com o silêncio desconcertante de Heidegger sobre os seus próprios erros.

Mas por que, a comparação de Poeggeler, estimulada aliás por um estudo de L. Goldmann (1973) sobre Heidegger e Lukács, seria necessariamente um acerto de contas entre a direita e a esquerda? É bem

^{2.} É verdade que Habermas, o último dos frankfurtianos, empenhou-se, faz tempo, em articular teoricamente a relação entre o conhecimento e o interesse, combinando a hermenêutica da história da filosofia com o estudo das condições materiais do exercício da razão e que, recentemente, ele deu vários passos em busca de uma teoria da verdade (verdade como consenso) e da ética (ética do discurso). Entretanto, nenhuma dessas teorias intervém na sua discussão de Heidegger.

possível entender que Poeggeler esteja propondo um ponto importante para a reflexão sobre a fragilidade da filosofia perante o crime político. Por que excluir o procedimento de comparação, tão comum na prática de tribunais? Não estaria Habermas, por meio dessa proibição metodológica, querendo preservar pensadores marxistas ligados à prestigiosa Escola de Frankfurt, pensadores que lhe são próximos³? Não estaria ele — em oposição a Poeggeler, que sempre foi afinado com Heidegger mas que soube expor e analisar corajosamente fatos concernentes ao nazismo do seu mestre — praticando a instrumentalização ideológica da filosofia? Quanto ao silêncio de Heidegger, desconcertante sem dúvida, por que não tentar ver nele o sinal de uma perplexidade se não de uma interrogação mais profunda ao invés de desvalorizá-lo por comparações com o comportamento dos que praticam arrependimentos públicos?

No artigo já mencionado, Poeggeler queixa-se de Heidegger em razão de seu menosprezo pela força intelectual de certas posições filosóficas, em particular da de Marx e vê nessa atitude uma tentativa de recusar o debate entre posições antagônicas. Só aceitando tal debate seria possível decidir, sugere Poeggeller, se, no mundo moderno, o problema heideggeriano do impacto da técnica é mais fundamental que o problema marxiano da exploração do proletariado pelo capital. Só accitando a discussão para além de todas as diferenças ideológicas e teóricas, acrescenta ele, seria possível colocar a questão de saber se "o determinismo histórico tem algo a ver com o arquipélago Gulag; a teoria crítica, para a qual o criticado está sempre errado, com outras formas de censura; a nova 'grandeza' histórica, inaugurada por Heidegger, com o nazismo, etc. A filosofia não pode simplesmente declarar-se inocente, se quiser guardar o senso de autocrítica". Palavras sábias, que equivalem a dizer que, hoje, toda filosofia que exerce influência no mundo moderno é suspeita, até prova em contrário, de contribuir para práticas de injustiça e de crime político e que a devassa ideológica deve ser geral.

Habermas concorda com Schnaedelbach em dizer que a atividade filosófica contemporânea desenvolve-se, no essencial, sob o signo de impulsos dados por Wittgenstein, Lukáes e Heidegger (p. 11). Se isso é

^{3.} Essa questão é mais incômoda do que possa parecer. Como prova, eis apenas um fato, revelado recentemente: durante o levante comunista na Hungria, em 1919, o jovem Lukáes dirigiu "um pelotão de fuzilamento", cf. Poeggeler 1989, p. 84.

verdade, a filosofia viveria da herança de um filho de grandes industriais⁴ um stalinista e um nazista. Bela trilogia germano-judaica que, ideologicamente falando, dá o que pensar! O fato inegável de que a Escola, criadora da famosa teoria crítica, só fez o serviço em Heidegger (Adorno 1964, 1966), depõe contra a sua imparcialidade e confirma a suspeita da existência de compromissos ideológicos não-explicitados. Estes podem, entretanto, ser facilmente detectados. Em 1934, quando a coletivização forçada, que custou a vida a milhões de camponeses ucranianos e russos, já estava em plena marcha, Horkheimer, Diretor do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, ainda escreve: "Ouem tem olhos para a injustiça sem sentido do mundo imperialista, que não pode de maneira alguma ser explicada pela impossibilidade técnica, verá os eventos na Rússia como uma tentativa paulatina, embora penosa, de superar essa injustiça, ou pelo menos se perguntará, com o coração batendo, se essa tentativa ainda persiste. Diante das aparências que falam contra ela, ele se agarrará à esperança assim como uma vítima de câncer se apega à notícia duvidosa de que a cura do câncer provavelmente já foi encontrada" 5.

Martin Jay, o primeiro historiador do Instituto de Horkheimer, informa que os frankfurtianos sabiam, desde 1927, pelos relatos de Pollock, da existência da oposição à política oficial interna ao próprio partido bolchevique mas que o Instituto guardou silêncio oficial quase completo sobre os eventos na União Soviética. E acrescenta: "Foi somente uma década mais tarde, depois dos processos de Moscou, que Horkheimer e outros, com a única exceção do cabeçudo Grossmann, abandonaram completamente a fé na União Soviética. Mesmo então [...] eles nunca dirigiram a atenção da teoria crítica para o autoritarismo de esquerda da Rússia stalinista. Uma das razões foi certamente a falta de dados disponíveis, mas também não devemos ignorar as dificuldades de se fazer uma análise marxista, por heterodoxa que seja, das falhas do comunismo" ⁶.

^{4.} K. Kraus dizia que os austríacos só temiam três coisas: o bom Deus, e os industriais Taussig e Wittgenstein, pai do filósofo.

^{5.} Citado segundo Jay 1973, pp.19-20.

^{6.} Jay 1973, p. 20. Veremos no próximo capítulo que o Horkheimer tardio tomou uma posição extremamente crítica em relação ao marxismo embora nunca tenha publicado um texto importante a respeito.

Habermas não é o único a querer, ainda hoje, preservar o marxismo e os marxistas da devassa ideológica. C. Jambet, prefaciador francês do livro de Farias, rebela-se também contra qualquer tentativa de *comparar* a adesão de Heidegger ao nazismo com a aprovação pelos marxistas dos campos de trabalhos forçados stalinistas ou da revolução cultural chinesa, processos políticos inspirados no marxismo e que determinaram a morte de milhões de pessoas. Essa comparação, diz ele, é obscena e repleta de confusões e de analogias idealistas.

Quais são as razões de Jambet? A principal e, única é a seguinte: não poucos dos marxistas que apoiavam Stalin (Politzer, por exemplo), lutavam ao mesmo tempo contra Hitler e o fascismo. O que importa é o fato de que eles pensavam, viviam e morriam pelos "direitos humanos" e pela "justiça" e não pela higiene racial e heroísmo dos SA. O nobre objetivo da sua luta e os sacrifícios a que muitos consentiram os redime dos enganos e ilusões sobre a natureza da justiça do proletariado vitorioso.

Eis aí um raciocínio moral de ingenuidade vexaminosa. Desde quando os acertos justificam os erros? Se, por um lado, os marxistas em questão combatiam certas práticas criminosas, eles por outro lado praticavam ou apoiavam outras, talvez não menos abomináveis. Se os marxistas foram vítimas, às vezes heróicas (pensemos em Rosa Luxemburgo), eles também fizeram vítimas, e muitas. Não é óbyio que pelo primeiro devam ser louvados e pelo segundo censurados? O que há de mais espantoso na posição de Jambet é a sua incapacidade de até mesmo suspeitar, depois de tudo o que sabemos sobre o processo que gerou o Gulag, que as idéias dos marxistas sobre direitos humanos e a iustica sejam não apenas ilusórias mas positivamente perigosas e que, para além de erros humanos, elas possam ser fonte de novas e temíveis injustiças. Injustiças que atingiram, é bom lembrar, não apenas o "inimigo de classe" mas também e, depois de feita a revolução, sobretudo a própria classe trabalhadora. Para conceber tal suspeita não é necessário recorrer a complicadas exegeses filosóficas e ideológicas. Basta, creio eu, prestar atenção aos fatos, do tipo daqueles levantados por Farias em relação a Heidegger, e aplicar o bom senso. Não está claro que, também em terras marxistas, vale o ditado de que o caminho do inserno (campos de concentração) está pavimentado de boas intenções (ideologias)? Até quando continuará essa "fuga da realidade", apontada há tempo por H. Arendt? Para a historiadora do totalitarismo, não há outra mancira de se entender a tese, tão frequentemente defendida pelos intelectuais, "de que os crimes de Stalin eram necessários para a industrialização da Rússia, embora essa 'industrialização' tenha sido obviamente um fracasso gigantesco" (1971, p. 302 nota). Na falta de se poder enxergar essa realidade histórica, um pouco de psicologia esclarecida pode ajudar. Penso nos avisos sobre a falsidade psicológica do comunismo marxista dados por Freud em Mal-estar na cultura.

Jambet parece estar reproduzindo, extemporaneamente, um argumento antigo, assumido de modo comovente também por Merleau-Ponty no seu Humanismo e terror. O marxismo seria o único humanismo possível. Mas esse humanismo não poderia ser realizado sem terror. Cada liberdade usurpa as outras: essa seria a condição humana. Bukharin não seria, como entende Koestler, uma vítima do totalitarismo de Stalin mas testemunha de uma fatalidade, um verdadeiro herói trágico às voltas com as forças exteriores das quais ele era secretamente cúmplice. Ele, como opositor, não podia ser nem a favor, nem totalmente contra a direção do poder. Merleau-Ponty acrescenta: "A divisão não está entre o homem e o mundo, mas entre o homem e ele próprio. Eis todo o segredo das confissões de Moscou" (Merleau-Ponty 1968, p. 84). Como os tempos mudaram! O humanismo marxiano, sabemos muito bem, não está mais na ordem do dia na beira do Sena. O que mais nos espanta, hoje, é a candura desse pensador que conta entre os melhores representantes da filosofia francesa deste século, é a sua incapacidade de identificar, aqui, um caso de violência extrema que parece fugir do domínio em que se aplica o princípio da razão suficiente, a sua vontade de saber que o faz dizer o porquê de tudo. Os processos de Moscou seriam ainda inteligíveis porque são exemplo do destino trágico do homem, mais precisamente, da dialética entre o subjetivo e o objetivo que caracteriza a ação revolucionária. Assim explicados, eles ainda permaneceriam no domínio das coisas dizíveis. Mas, e se o caso for outro, e se a violência que se abateu sobre Bukharin levar-nos aos limites do humano, revelar-nos um campo além do sujeito que, como tal, não pode ser tematizado nem dito? Deve-se ressaltar logo, a favor do fenomenólogo da percepção, que somente hoje, depois de tantos testemunhos incontestes, tornou-se audível o grito das vítimas do stalinismo, tanto tempo abafado pela guerra dos símbolos que caracteriza a nossa época.

3. A guerra dos símbolos

Não há dúvida de que a vida moral e política do Ocidente é ainda hoje dominada por um sistema de símbolos ideológicos (políticos, religiosos, estéticos e outros), de criação recente, relativos essencialmente a duas guerras mundiais e ao conflito entre o capitalismo e o comunismo. As posições de Habermas e de Jambet que acabamos de mencionar parecem remeter a esse registro de símbolos. Kundera, lembrando-se da sua experiência eslava, oriental, observa, na discussão sobre os heróis do romancista austríaco H. Broch, que a "Rússia comunista, com a última guerra mundial, ganhou ao mesmo tempo a guerra dos símbolos: ao imenso exército dos Esch, tão ávidos de valores quanto incapazes de distingui-los, ela conseguiu, pelo menos por meio século, entregar os símbolos do Bem e do Mal. É por isso que, na consciência européia, o Gulag não poderá ocupar o lugar do nazismo como símbolo do Mal absoluto" (Kundera 1986, p. 59). Na consciência política da Europa Ocidental, os campos de morte nazistas são sem paralelos; eles são a única face da violência extrema. Não se vê que, se o Oeste produziu, no período que consideramos, versões novas e lamentáveis do bestiário político, o Leste eslavo não deixou por menos. Continua difícil reconhecer, no proletário ideal de Lukáes ou no revolucionário ideal de Lenin, os avatares do Übermensch, criações de uma fantasia autenticamente nietzscheana.

A vitória da Rússia na guerra dos símbolos continua produzindo dividendos ainda hoje. Ela faz, continua Kundera, com "que nos manifestemos maciçamente, espontaneamente, contra a guerra no Vietnã e não contra a guerra no Afeganistão. Vietnã, colonialismo, racismo, imperialismo, fascismo, nazismo, todas estas palavras se respondem como as cores e os sons no poema de Baudelaire, enquanto a guerra no Afeganistão é, por assim dizer, simbolicamente muda, em todo caso, além do círculo mágico do Mal absoluto, gêiser de símbolos" (ibid.). Pelo que se pode observar, lembra o autor teheco em exílio, a humanidade hoje não está mais apta que no passado para avaliar, de maneira madura, o bem e o mal à luz da experiência própria e da reflexão. Continuamos cultivando os nossos sentimentos de culpa, bascados em identificações mediadas simbolicamente, ao invés de buscar posturas racionais e críticas. A vitória da Rússia stalinista na guerra ideológica dos símbolos, não questionada durante muito tempo por tantos intelectuais, revela,

melhor que qualquer outra coisa, o ofuscamento do juízo moral da nossa época.

A religião desde muito contribui decisivamente, em toda Europa, para a nossa cultura simbólica da dor. A teologia cristã via no martírio de Jesus Cristo um sacrifício de expiação dos pecados do mundo sem qualquer paralelo possível. Da mesma maneira, a consciência religiosa do Ocidente, viu no genocídio cometido contra o povo judeu, escolhido para iniciar a história da salvação, "nosso irmão mais velho no sofrimento" (como diz Claudel, esse poeta católico universal) um caso todo especial de manifestação do mal absoluto. No contexto da história da salvação, nenhum outro crime, cometido por quem quer que seja, pode comparar-se a esse. Logo depois do fim da guerra, esse crime recebeu, no Ocidente, o caráter de fato religioso e passou a ser chamado de "holocausto", inicialmente pelo conselho das Igrejas protestantes da Alemanha Ocidental. Como Claudel, os pastores protestantes alemães viram na "solução final", na aniquilação em massa dos judeus da Europa, um sentido bíblico, um sacrifício ritual a Yahvé.

Há pouco, I. Berenstein alertou contra o perigo de o termo "holocausto" perder o seu sentido especificamente judaico e passar a valer como sinônimo de genocídio em geral. O emprego comum, argumenta Berenstein, "contém a ambigüidade encobridora que permite usá-lo para outras aniquilações humanas, com o que ele perde a sua especificidade" (1981, p. 218). Berenstein faz notar que o extermínio de judeus não tem o sentido de um genocídio qualquer. Embora sendo um evento histórico e social, o holocausto é, ao mesmo tempo, uma oferenda e um sacrifício de comunhão e de expiação, a ser entendida no quadro do relacionamento ritual com a divindade, tal como especificado no Antigo Testamento. Por isso, o termo "holocausto" só pode ser utilizado para denominar a aniquilação dos judeus ficis à Aliança com Deus e não ao seu extermínio em massa como tal, nem tampouco o extermínio de um outro povo qualquer (ibid., pp. 216-217)8.

^{7.} Cf. I. Berenstein 1981, p. 217.

^{8.} Os temores teológicos de Berenstein são fundados, como se pode ver no seguinte exemplo. Em 1932-3, deu-se a "fome ucraniana", induzida por Stalin como parte do seu plano de russificação do povo ucraniano (Bilocerkowycz 1989), fome que resultou na morte de milhões de pessoas (segundo as estimativas de R. Conquest em 1986, morreram, ao todo, seis milhões de ucranianos e um milhão de não-ucranianos). Apesar dos protestos de um G. Orwell, essa tragédia de grandes dimensões "escapou" da atenção dos "russófilos ingleses" e, em geral, da imprensa ocidental da época, além de ser sistematicamente negada pela soviética. Recentemente, numerosos livros

É óbvio que, no interior da tradição religiosa do Ocidente, o Gulag, os genocídios de Stalin, o extermínio de milhões de eslavos (poloneses, bielorrussos, ucranianos, russos) causada pelo regime nazista, outros tantos crimes de genocídio perpetrados ainda recentemente perante os nossos olhos (o extermínio em massa de armênios pelos turcos em 1915, os mortos e estropiados da revolução cultural chinesa, a chacina da população vietnamita praticada pelos americanos, a limpeza das cidades do Camboja pelo Khmer Vermelho), não têm e não podem ter o mesmo caráter simbólico que tem o "holocausto". É interessante notar que o imaginário profano do Ocidente leva em conta, até certo ponto, a especificidade do sentido do holocausto, reivindicada por Berenstein. Nos filmes, na mídia, nos jornais, na literatura, os exterminadores exemplares são representados como nazistas, e não como janízaros ou "comissários do povo" bolcheviques, e as vítimas exemplares como judeus (porque perseguidos simplesmente pela sua fé) e não como armênios ou eslavos (porque perseguidos por motivos deste mundo).

Lembrar o caráter simbólico que recebeu no Ocidente o genocídio contra o povo judeu não equivale a questionar o caráter exemplar do seu martírio. Mais do que qualquer outro crime de genocídio, o cometido contra os judeus chamou a atenção por apresentar um tipo de crime inteiramente novo, o "crime contra a humanidade", ou "crime contra a condição humana". Reconhecendo isso (sem negar, que as vítimas de todos os sistemas totalitários devem ser ouvidas), trata-se de dar, no mundo secularizado em que vivemos, um sentido não teológico a esse fenômeno. Os julgamentos a que assistimos até agora ainda deixam na escuridão muitos dos seus aspectos.

4. A dialética da vítima e do algoz

De fato, ao clamor pela justiça vemos misturado, não raramente, o ódio contra os algozes. Essa é a herança da situação em que eles, ainda vítimas subjugadas, só podiam atingir os seus algozes pelo repúdio afetivo. A raiva impotente, inofensiva na infância, torna-se desastrosa, observa Bettelheim, para o adulto. A agressividade das vítimas dos SS tinha que ser elaborada de alguma forma, e uma das maneiras mais

tentaram restabelecer a verdade dos fatos. Vários deles chamam o genocidio de Stalin contra os ucranianos de "holocausto" (Hryshko 1983, Dolot 1985).

^{9.} Sobre essa necessidade, cf. Bruno Bettelheim 1989, p. 250, et passim.

seguras de fazê-lo, acrescenta Bettelheim, era "dirigi-la contra o ego. Isso reforçava atitudes masoquistas, passivo-dependentes e infantis, que eram 'seguras' porque mantinham o prisioneiro protegido de um conflito com os SS" (1985, p. 107). Os efeitos desastrosos desse mecanismo psicótico não atingem apenas as próprias vítimas; eles se estendem às gerações futuras. A sua existência foi amplamente evidenciada pelos estudos da estrutura de famílias israelenses. "Holocausto na primeira geração, psicose na segunda", esse é o diagnóstico que I. Berenstein (1981, p. 212) faz sobre a vida familiar em Israel, onde, como diz um dos seus entrevistados, o holocausto impregna quase todos os aspectos da vida (*ibid.*, p. 196).

Mas a agressividade pode também recair sobre outros que não os próprios algozes, por exemplo, sobre todo o povo a que estes pertenceram, e pode estender-se ao futuro. No seu livro já citado, Jaspers menciona o surgimento, no verão de 1945, em todas as cidades destruídas da Alemanha, de um cartaz com os dizeres: "Das ist eure Schuld!", (Isto é a vossa culpa!). O cartaz não estava assinado. Ninguém, portanto, para explicitar a natureza da culpa, nem para ser interpelado pela defesa. Parecia, diz Jaspers, tratar-se de uma condenação em bloco do povo alemão, por todas as culpas possíveis, sem a discriminação de um tribunal competente, e portanto, sem direito à defesa justa; por conseguinte, de uma redução de todos os alemães a párias perante leis civis e morais, humanas e divinas.

O perigo de acusação indiscriminada contra um povo inteiro está claro. Ele é exemplificado por excelência nas perseguições seculares dos judeus nos Estados cristãos, perseguições econômicas, políticas e raciais, bascadas na culpa *moral* coletiva, supostamente assumida, pela morte de Jesus ¹⁰. Não apenas povos inteiros, classes inteiras e suas gerações futuras vieram a ser incriminadas de maneira generalizada. Nos países socialistas da Europa de Leste, os descendentes (filhos e netos) de pais

^{10.} Nesse contexto é interessante lembrar as palavras pronunciadas pelo Promotor Público americano, R. H. Jackson, quando, em 1945, se iniciou o Processo de Nuremberg: "Queremos afirmar desde já que não temos a intenção de incriminar o povo alemão. Se a massa anônima do povo tivesse aceitado voluntariamente o programa do Partido Nacional-Socialista, não teriam sido necessários as SA, nem os campos de concentração ou a Gestapo" (Heydecker, J.J. et al. 1968, p.5). Jackson está eximindo o povo alemão como um todo da culpa criminal e política coletiva, sem se pronunciar sobre a questão da sua culpa moral e metafísica (lembrada por Jaspers).

burgueses foram sistematicamente, embora não "em termos de lei", marginalizados da vida social.

Não surpreende, portanto, que o clamor das vítimas, ligado como está a sentimentos de difícil controle, não nos forneça, por si só, *critérios* racionais de julgamento. Muitas vezes, a sede natural da vingança se sobrepõe, de maneira questionável, aos reclamos pela justiça. Isso se vê particularmente bem na criação de tribunais especiais que as vítimas, uma vez vitoriosas, constituem contra os antigos algozes. O "paredón" só pode ser engolido, se é que pode, por motivos "pragmáticos". Os tribunais ditos "populares" ou "revolucionários" (antigos e recentes, de direita e de esquerda) raramente aplicam o princípio "na dúvida, pró réu". Aplicam-se antes procedimentos semelhantes ao adotado por Simon de Montfort contra os albigenses, entre os quais havia bons cristãos misturados aos hereges cátaros: "Matem a todos, Deus reconhecerá os seus".

O livro polêmico de H. Arendt, sobre o processo de Jerusalém contra Eichmann, fornece elementos preciosos para uma reflexão mais aprofundada sobre esse assunto. Ela critica o tribunal de Jerusalém não tanto pelas irregularidades processuais mas, sobretudo, pela ambigüidade dos critérios. Segundo ela, a corte misturava indevidamente o julgamento do Eichmann, agente de um sistema totalitário, e o iulgamento do Eichmann, instrumento do anti-semitismo. Tomado como representante do anti-semitismo, Eichmann só podia ser visto como o maior de todos os monstros. Tomado como cidadão de um Estado totalitário, da Alemanha de Hitler, Eichmann tornava-se uma peça da engrenagem totalitária, cuja mediocridade pessoal o impedia, de compreender inteiramente o seu papel. O tribunal de Jerusalém pecou. sustenta H. Arendt, sobretudo por vacilar entre condenar apenas o anti-semitismo ou sentenciar também o totalitarismo. Na opinião da H. Arendt, o genocídio nazista não foi o último capítulo do anti-semitismo tradicional, que visa os membros do povo judeu, mas, antes, um dentre os primeiros capítulos do totalitarismo moderno, que atinge os seres humanos como tais. Por isso, ela lamenta, com seu mestre e amigo Jaspers, por Eichmann ter sido julgado pelo tribunal de suas antigas vítimas e não por uma corte de justiça, atuando em nome do gênero humano em defesa dos direitos universais do indivíduo contra o Estado totalitário.

Million Menauta

O livro de H. Arendt sobre o processo contra Eichmann foi amplamente contestado. Ao contrário de H. Arendt, B. Bettelheim assim como muitos outros membros da comunidade judaica — não se opõe ao julgamento de Eichman por Israel. Em vários pontos, contudo, Bettelheim concorda com a sua interlocutora. Ele reconhece que os perigos do totalitarismo vão muito além daqueles do anti-semitismo e que representam, hoje, a principal ameaça contra o humano (ibid., pp.250, 257). Bettelheim vai mais longe ainda quando diz que o julgamento de Eichmann "demonstra que nossas leis são tão inadequadas para lidar com o totalitarismo quanto estamos despreparados como indivíduos para enfrentar seu desafio" (ibid., p. 256). Bettelheim confessa ainda estar de acordo com a solução sugerida por Arendt, de que Eichmann deveria ter sido morto por um judeu, assim como o armênio Tindelian matou Talaat Bey (o grande matador nos pogroms dos armênios em 1915). Ele acrescenta: "Se esse executor de Eichmann tivesse então sido julgado, através desse julgamento todos os crimes de Eichmann poderiam ter sido impostos à consciência do mundo sem questões irrelevantes, tais como o sequestro e a legalidade do julgamento interferindo na clara mensagem da natureza assassina do totalitarismo" (ibid., pp. 256-257).

Temos aqui um notável paradoxo da razão prática: ao mesmo tempo que ela recomenda que, em certas circunstâncias, as vítimas do totalitarismo façam justiça pelas próprias mãos, ela pede que o vingador seja julgado por um tribunal que representa a consciência do gênero humano. É um exemplo típico da cisão da razão em pragmática e moral. A primeira reconhece que, por motivos particulares, materiais ou afetivos, a vingança só pode ser realizada pelas próprias vítimas. Mas a segunda não pode conceder, em razão da sua universalidade, que o direito de vingança seja uma exclusividade da vítima.

A justiça institucionalizada segundo padrões internacionais pode romper a dialética da vingança entre vítimas e algozes apenas em parte. Ela pode, em muitas ocasiões, impor a sua competência exclusiva de julgar os crimes, em substituição aos tribunais compostos pelas vítimas. Mas ela não tem o poder sobre o imaginário destas. Lembrando a teoria do sacrifício de R. de Vaux, I. Berenstein observa que, no holocausto, o desaparecimento da vítima não significa apenas a sua subtração ao profano (a perda da sua significação convencional e social), mas também "a passagem do visível para o invisível", ou seja, a inscrição da relação

entre a vítima sacrificada (o símbolo) e a divindade (o simbolizado) no registro exclusivo do inconsciente (1981, p. 216). É claro que, nesse registro, a vítima simbólica representa, na sua carne que está consumida, a ação do Mal e a necessidade do Bem de maneira exemplar. Nesse domínio, só a comunidade das vítimas unidas pelo mesmo destino (do qual participam, por um acordo inconsciente, os sobreviventes e os seus descendentes) pode acusar — a sua acusação é tão particular quanto a sua dor e tanto mais justa quanto mais ignóbil e revoltante for a ofensa — como também só ela pode "legislar" sobre o Bem e o Mal. Pela mesma lógica, só as vítimas todas juntas podem ser juiz. Isso não vale apenas para a psicologia de comunidades religiosas. No imaginário de todos os agredidos, o tribunal competente não é a opinião pública neutra e ainda menos a "consciência" íntima de cada um, mas a comunidade (classe, povo) "inconsciente" que os une. Quanto mais exemplar for o crime, tanto mais autônomo será esse tribunal. Todas as vítimas tendem a transformar os seus algozes em símbolos do Mal. Isso assegura que clas também são exemplares e que poderão julgar sozinhas, valendo-se da sua posição simbólica, sobre o Bem e o Mal.

Essa dialética da vítima e do algoz, que hoje começamos a conhecer melhor, não é capaz de gerar conceitos universais de moral e de justiça. Ela produz tão-somente símbolos poderosos, próprios para serem usados sobretudo pelo inconsciente, seja para drenar o sentimento de repulsa acumulado, seja para selar destinos comuns, seja para justificar vinganças, reais ou imaginárias. Vimos antes que o moralismo comum, consistindo de opiniões recebidas sobre o bem e o mal, não pode dirigir-nos na discussão do problema da violência extrema. As ideologias políticas moralizantes estão mais do que esgotadas. Num mundo secularizado, tampouco podemos continuar a recorrer à teologia e à religião tradicionais. Onde procurar, então, orientação segura nas discussões contemporâneas sobre os assuntos da moral? Onde achar o tribunal para julgar a periculosidade das tradições culturais do Ocidente?

Resta, ainda, indagar se, apesar de tudo, não restaria alguma esperança de resposta a essas perguntas do lado da própria filosofia. À primeira vista, as perspectivas não são das melhores. A filosofia não possui nenhuma teoria do bem e do mal geralmente aceita. Mas talvez isso não deva nos desencorajar de modo definitivo. Na falta de uma teoria moral satisfatória, a filosofia poderia, parece-me, tentar recuperar o controle da situação pela reconsideração da história dos debates éticos

no Ocidente. O *locus classicus* desses debates é, sem dúvida, a cultura alemã, caracterizada, como dissemos na Introdução, pelo conflito entre o helenismo e o judaísmo. É para esse lugar que dirigiremos agora a nossa atenção.

.

Capítulo IV

O TRIBUNAL MARXIANO¹ DE FILOSOFIAS

1. A revolução iluminista de Kant

Desde a época do Iluminismo, a filosofia crítica costuma definir-se pelos resultados da análise kantiana dos poderes da razão. Negativamente, Kant põe fim à metafísica tradicional, incluindo a teologia racional, e coloca a religião dentro dos limites da mera razão. Positivamente, ele estabelece dois grupos de teses, umas sobre a natureza e outras sobre a liberdade. As primeiras explicitam condições transcendentais (semânticas a priori) do discurso significativo sobre coisas empíricas (a natureza) e as segundas oferecem a caracterização a priori, em termos do imperativo categórico, da ação humana como livre e moral.

O fundamento da solução kantiana dos problemas "Que podemos conhecer?" e "Que devemos fazer?" é o reconhecimento do dualismo, por um lado, entre o pensar e o ser (entre a representação e a existência), e por outro, entre o dever e o ser. Como diriam os hegelianos, Kant mantém não resolvida a contradição entre a sensibilidade e o intelecto, entre o fenômeno e a coisa em si, no campo teórico, e a dualidade entre

Usamos o adjetivo "marxiano" quando nos referimos a Marx ou a sua obra e "marxista" quando falamos de seus seguidores.

a vontade e o imperativo, entre a realidade histórica e os ideais morais, no campo prático. A filosofia teórica kantiana é uma filosofia da representação que consagra a diferença entre a razão e o seu objeto. A filosofia prática de Kant é uma filosofia de imperativos que nunca suprime o conflito entre a vontade e a sua máxima. Ambas são filosofias da finitude positiva.

A redução da religião revelada aos limites da "mera" razão humana é uma das consequências mais significativas do ponto de vista finitista kantiano para a história cultural do Ocidente. Em Kant, o intelecto humano (e não o divino) é a medida, não somente de todas as coisas num certo sentido Kant aprofunda o ceticismo tradicional (cf. Loparic 1988) — mas também do bem e do mal. (Além disso, a ação humana, e não a divina, é o motor da história.) Por conseguinte, os mandamentos da religião histórica deverão necessariamente passar pelo crivo crítico da razão humana. Kant entende que esta, na medida em que é a fonte da lei moral, é também a origem da religião moral, religião que consiste em considerar divinas as lei morais da razão. Aqueles que vivem de acordo com essas leis constituem o "povo de deus" e a sua comunidade é chamada de "igreja invisível", invisível porque não é objeto de experiência possível. O filósofo de Koeningberg adverte que a ideja do reino de deus nunca pode ser realizada sob a forma de uma organização social efetiva, devendo ser sempre pensada como uma exortação aos homens para prosseguirem tentando aproximar-se da vida virtuosa em comum: que os servidores da igreja moral não são legisladores políticos nem tampouco detentores de poder político e sim instrutores nas leis morais, isto é, formadores da atitude moral, em si mesmos e nos outros.

Dessas teses sobre o povo de deus e a igreja, seguem-se, segundo Kant, importantes conseqüências críticas relativas às religiões históricas. Uma delas é o judaísmo. Para Kant, as leis bíblicas são leis estatutárias e não morais (porque fundadas na vontade de um deus ameaçador e não na razão autônoma). Elas preserevem seja ritos incômodos, alheios à esfera moral, seja hábitos éticos, embora sempre sob ameaça de sanções. Por isso, a crença judaica não é uma crença religiosa, propriamente dita, e sim política. O povo judeu, tal como definido pela Torá, não é um "povo de deus" e a sua comunidade não é a de uma "igreja" e sim a de um Estado. Esse Estado tem seus funcionários, encarregados de promulgar e comentar as leis, bem como de recorrer ao poder secular para garantir a sua observância. Essa forma de organização do poder social é a essência

da teocracia judaica na qual uma aristocracia sacerdotal detém o poder legislador e jurídico, exerce controle sobre o poder executivo, e onde deus figura como um regente mundano, que não levanta nenhuma pretensão relativa à consciência moral de seus súditos.

De acordo com Kant, o primeiro passo histórico na direção de uma organização positiva que represente a igreja invisível foi dado pelo eristianismo. Revoltado contra a crença estatutária e meramente política, Jesus Cristo, um judeu influenciado pela moral dos filósofos gregos, teria sido o primeiro a conceber a comunidade moral do povo de deus — baseada não no que está escrito num livro, mas no que está escrito no coração de todo homem racional — e a dar um exemplo vivo ("esquema") do reino de deus. Com Jesus começou a "eutanásia do judaísmo", ou seja, a sua substituição por uma "religião puramente moral" (1798 A, p. 81).

Entretanto, Kant dirá que a história posterior do cristianismo traiu as intenções de Jesus. De início surgiram, entre os cristãos, expectativas milenaristas, herdeiras do messianismo político iudaísta: o "messianismo mosaico" deu lugar ao "messianismo evangélico". O primeiro é uma mera fantasia política e o segundo teológica. O único quiliasmo que a filosofia pode reconhecer, afirmará Kant, é o quiliasmo moral que espera por um estado de paz eterna, fundado na união de povos numa federação mundial. É bem sabido que, na tradição profética do judaísmo e do cristianismo, o messianismo é frequentemente ligado a expectativas escatológicas e apocalípticas que incluem o fim dos tempos e o juízo final. Nenhuma dessas ideias se defende perante a razão especulativa. Deve-se reconhecer, contudo, que elas têm um "sentido prático" ou "moral". A idéia do fim de todas as coisas, por exemplo, significa que, nara nos, a vida que nunca atingisse a sua meta final perderia todo o sentido; assim como uma peça de teatro sem o último ato não nos parece expressar nenhuma intenção racional (1794 A 503).

Passado o período inicial de expectativas milenaristas, o cristianismo acomodou-se ao mundo. No Oriente, o Estado bizantino imiscuiu-se de maneira grotesca nas questões dogmáticas e sacerdotais, perpetuando, a sua maneira, a teocracia judaísta do Segundo Templo, montada por Ezra, o Escriba. No Ocidente, a própria Igreja virou Estado. Em ambos os casos, traiu-se a idéia inicial de Jesus de uma igreja baseada apenas em leis morais. Por isso, Kant dirá que a melhor época na história da igreja invisível é a sua, onde o germe da verdadeira fé religiosa (a lei

moral) ficou claro e publicamente reconhecido, ainda que apenas por alguns, e onde existe liberdade política suficiente para que todos os homens possam ir constituindo uma comunidade mundial, representação visível (esquema) do reino invisível de deus na terra.

2. Reações de Kleist e Heine ao criticismo kantiano

Talvez melhor que quaisquer outras, as reações de poetas alemães permitem apreciar o impacto do criticismo kantiano sobre a alma alemã. H. von Kleist e H. Heine, entre tantos outros, dão a medida da *catástrofe* espiritual que representou a crítica kantiana da teologia racional, do cristianismo e do judaísmo.

H. von Kleist fez um registro comovente do seu abalo pela leitura de Kant, numa carta onde escreve: "Há pouco travei conhecimento com a filosofia kantiana, e agora tenho que comunicar-te um pensamento tirado dela, pois não posso temer que ele te abalará tão profunda, tão dolorosamente quanto a mim. — Não podemos decidir se aquilo que denominamos verdade é verdadeiramente verdade ou se apenas nos parece assim. Se é este último, então a verdade que juntamos aqui não é mais nada depois da morte e todo esforço para adquirir um bem que nos siga até mesmo no túmulo é vão. — Se a ponta desse pensamento não atinge teu coração, não sorrias de um outro que se sente profundamente ferido por ele, em seu íntimo mais sagrado. Meu único, meu supremo alvo foi a píque, e não tenho mais nenhum"². Sabemos que o problema do sentido da vida humana no mundo pós-kantiano tem desempenhado um papel importante no suicídio "metafísico" de Kleist. Anos depois, o jovem Nietzsche dirá que o "desespero da verdade" kleistiano é um perigo que "acompanha todo pensador que toma seu caminho a partir da filosofia kantiana, pressuposto que seja um homem vigoroso e inteiro no sofrer e desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e de calcular" (ibid.). O efeito da filosofia de Kant é, diz Nietzsche, um ceticismo corrosivo e demolidor, um "abalo e desespero de toda verdade" como aquele vivido por Kleist e alguns espíritos "mais ativos e mais nobres, que nunca agüentam permanecer na dúvida". Sabemos bem o papel que esse desespero desempenhou na tentativa do próprio Nietzsche de tirar a dúvida sobre o sentido da vida humana recorrendo à vontade de aumento de potência.

^{2.} Citado segundo Nietzsche 1974, p. 71.

Um outro testemunho precioso do mesmo desespero foi dado por Heine, espírito que se encontrava entre os "mais ativos e mais nobres". A sua *História da religião e filosofia na Alemanha*, escrita em 1834 para o público francês, é, no essencial, uma longa e dolorosa lamentação sobre o poder negador do criticismo kantiano.

A cultura alemã começa, diz Heine, pelo cristianismo. A essência do cristianismo não é representada pelo catolicismo mas pela sua principal heresia, a gnose. A gnose tem, em comum com o maniqueísmo, a doutrina dos dois princípios (do bem e do mal, da salvação e da perdição), assim como a tese de que há um abismo intransponível entre o mundo do espírito e o da matéria (corpo), entre o reino de deus justo e o do demiurgo. Para Heine, a mais pura expressão do cristianismo primitivo é o ascetismo monacal que nega o corpo e, assim, o princípio do mal (Heine 1834, p. 53).

O catolicismo não soube manter-se nessa pureza e reintroduziu na vida cristã elementos do reino da matéria, sobretudo na Alemanha onde se misturou com o pandemonismo pagão (ibid., p. 58). Teologicamente, o catolicismo procurou reivindicar os direitos naturais do reino do corpo contra a usurpação do espírito (p. 67). Com Lutero, verdadeiro criador da cultura alemã, o catolicismo é destronado. Depois de alguns excessos de sensualismo, o protestantismo reintroduziu a oposição gnóstica entre o espírito e o corpo, bascando-se sobretudo na espiritualidade do povo iudeu, "o povo do espírito, casto, sério, abstrato, de nuca dura, disposto para o martírio, cuja flor mais sublime é Jesus Cristo" (p. 97). Esse judeu. "rabino de Nazaré", que no passado venceu a Roma pagã e tornou-se o deus dos romanos, "perante o qual todos tinham que se ajoelhar", está vencendo, com o surgimento do protestantismo, também a Roma católica, que se tornou devedora dos judeus até mesmo no sentido literal da palavra. Quem não sabe, lembra Heine, que neste mesmo ano (1834) em Paris, na rua Lafitte, James de Rothschild recebeu, das mãos do Monsenhor Grimaldi, os juros dos empréstimos papais. o "tributo de Roma"? (p. 114)

Há algo de autoflagelação na maneira como Heine descreve o final desse segundo triunfo de Jerusalém sobre Roma, provocado por Kant. No ano da morte de Lessing (1781), principal iluminista alemão, inspirado na Bíblia e não no direito romano, surge, diz Heine, a *Crítica da razão pura* que inicia uma revolução espiritual na Alemanha, muito mais profunda que a revolução que estava em curso na França, na mesma

época. Aqui caía a monarquia, pedra angular da ordem social; na Alemanha morria o deísmo, a pedra de toque do regime antigo do espírito (p. 119). Honestamente, exclama Heine, vocês franceses são muito brandos e moderados perante nós, alemães! Vocês mataram o vosso rei, o nosso Kant matou o nosso Deus! É honra demais para Robespierre quando é comparado com o filósofo de Koenigsberg: o ditador praticou terror contra os homens, mas recuou perante o deicídio.

Que esperanças restaram a Heine depois da morte de Yahvé? As da revolução. Não da revolução à la francesa, meramente material, e sim da revolução alemã que irá romper com todo o passado, revolução que realizará, na prática, o reino do espírito ansiado pelos primeiros cristãos e pelos gnósticos. Heine entende que um povo metódico como o alemão não poderia proceder de outra maneira a não ser começar pela Reforma religiosa, passar pela filosofia crítica para iniciar, depois do acabamento desta, a revolução radical.

Esta revolução terá várias formas, a kantiana, a fichteana e a schellingiana. Chegarão os kantianos, prevê Heine, que não vão mostrar nenhuma piedade para com esse mundo de aparências e que vão revirar, sem comiseração, o solo da vida européia. Chegarão em cena os fichteanos armados, indomáveis no seu fanatismo voluntarista, por viverem no espírito e não na carne, assim como faziam os primeiros cristãos ainda levados pelas esperanças não somente apocalípticas mas também especificamente gnósticas. Os mais temíveis, entretanto, serão, acrescenta Heine, os schellingianos, por se identificarem com o princípio mesmo da destruição, com os poderes originários da natureza, por invocarem as forças demoníacas do antigo panteísmo germânico; temíveis sobretudo porque, como os antigos germânicos, lutarão não para destruir ou para vencer, mas apenas para lutar (pp. 162-163).

Essa transposição feita por Heine, na época judeu paganizado à maneira de Goethe, da erítica filosófica para o terror prático é verdadeiramente profética. Reconhecemos nela as duas principais linhas do terrorismo político do nosso século, a marxista, que esposa um voluntarismo baseado em ideais morais do cristianismo primitivo ressuscitados pela Reforma, e a nazista, que se vale de forças germânicas antigas, despertadas pela filosofia alemã.

Em 1848, o poeta Heine recuou perante a perspectiva da chegada do proletariado ao poder. A natureza do poeta, escreve ele, alguns anos

depois (Heine 1854), arrepia-se no contato muito próximo com o povo-monarca. Mas esse rei maltrapilho encontrou muitos outros bajuladores, sobretudo entre os filósofos ateístas, tais como Marx e outros comunistas alemães, que exclamam: vejam, todos os deuses fugiram e lá em cima está ainda sentada apenas a velha virgem com mão de chumbo e coração triste: a necessidade. Esses bajuladores dizem que o povo é bom, que é inteligente. Não, grita Heine de volta, o povo é ruim, a sua maldade provém da fome; o povo não é inteligente; não mais, hoje, em Paris do que foi antigamente em Jerusalém; a voz do povo não é a voz da razão e sim a da ignorância.

Nos anos trinta, as esperanças revolucionárias haviam feito de Heine um dos precursores proféticos da revolução no sentido marxiano. Agora vemos que a decepção das esperanças revolucionárias de 1848 tornou Heine um crítico, igualmente profético, de revoluções à la Marx. Mas Heine não se entregará ao desespero. Depois de convencer-se que uma revolução baseada na filosofia alemã não podia assegurar uma vida humana digna, Heine porá suas esperanças na moral mosaica e no socialismo religioso, bascado nos estatutos do povo judeu, povo dos seus ancestrais, "daqueles mártires que deram ao mundo um Deus e uma moral e que lutaram e sofreram em todos os campos de batalha do pensamento" (Heine 1854, p. 481). Nos estatutos de Moisés, em particular nas leis do ano jubilar, está a fonte do verdadeiro socialismo. "Não há nenhum socialista", escreve Heine, "mais terrorista que Nosso Senhor, e já Moisés foi um socialista assim..." (ibid., p. 487). Moisés (e não Kant) é a figura central da humanidade, ele (e não Kant) é o verdadeiro profeta do povo de Deus, do incomparável povo judeu que pode servir "a todos os povos como modelo, a toda a humanidade como protótipo" (p. 481). Perante judeus, homens poderosos e indomáveis, até mesmo os gregos não passam de belos adolescentes. Não, a filosofia não é capaz de nos dar o deus verdadeiro, ela tampouco é capaz de matar o deus verdadeiro. O ataque da filosofia falhou, a palavra da Biblia permanece mais viva do que nunca e continua prevalecendo contra o ateísmo da filosofia.

No fim da vida, Heine abandonará não somente o deus da filosofia, ele se afastará também dos deuses da poesia e da arte dos Antigos (despediu-se, chorando longamente, da estátua de Vênus de Milo no Louvre que não teve braços para consolá-lo) para ficar unicamente com o deus de Moisés. Empobrecido e doente, ele trocará a predileção pela

plástica grega, cultivada na sua juventude helenista, pelo ascetismo judaico.

A evolução espiritual de Heine exibe, parece-nos, de maneira paradigmática, as escolhas perante as quais Kant colocou os alemães. Com uma clareza admirável, Heine rompe com o "sineretismo" entre o judaísmo e o helenismo, caraterístico de Goethe e de Hegel³, e mostra que, depois de Kant, era preciso escolher entre ser judeu (e cristão) e ser filósofo. Muito antes do surgimento, no presente século, de pensadores judeus-alemães críticos da modernidade, o poeta judeu-alemão Heine sentiu, com uma precisão admirável, que o iluminismo kantiano reabriu o antigo conflito constitutivo do Ocidente, o conflito de vida e morte entre a filosofia e a religião revelada, e fez ver que esse conflito não diz respeito apenas à imagem do mundo, mas também, e sobretudo, ao poder sobre consciências e sobre o mundo material. Como era de se esperar, a subseqüente história dos alemães e dos judeus herdou a incumbência de explicitar na teoria e na prática (isso significa, doravante, também pelo terror) essa oposição.

3. Reação hegeliana ao kantismo e a posição de Marx

Voltemo-nos agora para a filosofia e os filósofos. O idealismo hegeliano pode ser visto como uma tentativa desesperada (e, como Heine percebeu, inútil) de reconciliar a filosofia e o cristianismo. Em outras palavras, Hegel é o pensador que representa, de modo exemplar, a reação filosófica infinitista contra o finitismo de Kant. Desconhecendo os limites do discurso teórico impostos pela crítica da razão pura, Hegel faz ressurgir, no domínio teórico, a metafísica (ontologia) sem a oposição entre o fenômeno e a coisa em si, e, no domínio prático, a história universal como lugar onde se realiza o intelecto divino e a ação divina⁴. Na plenitude dos tempos, que teria acabado de chegar, o deus cristão não está mais no céu e sim na terra, encarnado no Estado de direito burguês e nas comunidades da igreja protestante. Estamos no ápice da filosofia da identidade: o deus infinito é reconciliado, teórica e praticamente, com todo o mal deste mundo. Não é de se estranhar que a crítica à filosofia de Hegel por parte de hegelianos de esquerda (Feuerbach, Bauer, Stirner,

^{3.} Sobre o "paganismo cristão" de Goethe e o "cristianismo filosófico" de Hegel, cf. o estudo bem nutrido de K. Loewith (1969).

^{4.} Cf. a opinião de Marx sobre esse ponto em MEW, 3, p. 49.

Strauss) tenha sido concebida justamente como uma crítica da *religião* cristã e, por conseguinte, do Estado. Também, o jovem Marx acha que a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica. A crítica marxiana da ideologia, que daí resulta, quer livrar-nos não apenas de toda religião mas também de toda filosofia tradicional incluindo a moral e a filosofia do estado e do direito. O seu alvo principal será a tese comum a toda filosofia tradicional, de que as representações, sejam as dos sentidos sejam as da razão, são o acesso primário ao ente e ao ser do ente. No lugar da filosofia da representação, Marx oferece uma teoria materialista de acesso ao ente e da sociedade, bascada no tratamento dialético do processo de trabalho.

Embora rejeite a tradição representacionalista e, com ela, o logocentrismo grego, a teoria marxiana não rompe integralmente com a tradição ocidental. Ela permanece presa à uma forma da tese da identidade e da reconciliação, não mais no elemento da representação (do conceito), como ainda em Hegel, e sim no elemento da práxis social. No marxismo ainda reluzem, como veremos em seguida, os ideais do judaísmo messiânico, a idéia milenarista da felicidade neste mundo, a fé na possibilidade de concretizar o Reino de Deus na Terra sob a forma de uma comunidade fraterna, totalmente solidária e transparente. Mesmo a concepção "materialista" da história de Marx ainda faz parte da reação infinitista religiosa contra a tese da finitude prática do ser humano estabelecida por Kant. A crítica marxiana das ideologias continua cega com relação a certas pretensões da moral religiosa e toma, sem confessá-lo, a parte da religião no seu conflito com a filosofia, identificado por Heine. Nesse conflito, Marx ficará, portanto, do lado oposto àquele representado pelo criticismo de Kant. O que nos interessa aqui é a seguinte equação: se o marxismo é caracterizado por elementos religiosos, então ele é um antiiluminismo. Por isso, a crítica racionalista da religião judaico-cristã (como a de Kant e parecidas) será, ao mesmo tempo, uma crítica do marxismo; o racionalismo iluminista será também, necessariamente, um oponente teórico do co-autor da Ideologia alemã. Por fim, o marxismo poderá ser dito perigoso no mesmo sentido em que a religião é perigosa.

4. O quadro geral da teoria marxiana das ideologias

Segundo a *Ideologia alemã* (1845/6), a matriz geradora de todas as construções ideológicas é a divisão natural (*naturwüchsig*) e não livremente consentida (*freiwillig*) do trabalho. Por trabalho, Marx (com

Engels) entende, a "atividade sensível concreta" da "força de trabalho" (esse é o seu conceito *ontológico* básico), que produz (e esse é o "primeiro ato histórico" dos homens) meios para a satisfação de necessidades "fixas" da vida material, em primeiro lugar, a da *fome*, ou, como Marx gosta de dizer, do estômago. No decorrer do tempo, a atividade de trabalho gera, ela mesma, necessidades novas, entre elas as espirituais. O quadro original no qual o trabalho se perfaz são as relações familiares. Desta maneira, as primeiras relações biológicas entre homens são também suas primeiras relações sociais.

A consciência não é um momento constitutivo desse estágio inicial da história geral da humanidade, mas um "produto" da atividade do trabalho que satisfaz a necessidade, historicamente criada, de garantir a interação (Verkehr) social. A forma de existência primária da consciência é a linguagem. A consciência é, portanto, essencialmente, consciência de relações concretas, reais, sensíveis, de homens com outros homens e com a natureza. Na sua origem, ela é limitada à vida tribal "bitolada", ela torna consciente o si-mesmo primitivo, isto é, o instinto (os instintos de fome e de reprodução) e a natureza (que é representada como força estranha, todo-poderosa e inatacável).

Nesse estágio da unidade primitiva ou do comunismo primitivo ainda não há conflitos ou desigualdades sociais. A atividade de produção, que ainda não ultrapassou o âmbito da família primitiva, desenvolve-se sob a influência da união familiar, união natural e afetiva entre pai e mãe e entre pais e filhos. O egoísmo começa somente com a divisão natural de trabalho dentro da própria família. A divisão se inicia pela especificação dos papéis no ato sexual, para em seguida tornar-se a divisão espontânea de trabalho em virtude da disposição natural, força física, necessidades, acasos etc. O resultado é a transformação da mulher e dos filhos em escravos, isto é, em propriedade do pai. Essa primeira forma de propriedade é também a primeira forma de desigualdade, a desigualdade na distribuição quantitativa e qualitativa do trabalho e dos seus produtos. Por isso, "divisão de trabalho" e "propriedade privada" são expressões sinônimas. A primeira expressa, em relação à atividade de trabalho, o mesmo que a segunda em relação ao produto.

Com a divisão de trabalho dá-se também, de forma necessária, o rompimento entre o interesse do indivíduo e de famílias particulares, interesse egoísta, e o interesse comum de todos os indivíduos na sociedade que resulta da dependência mútua de todos que estão

envolvidos no processo de trabalho dividido. Em virtude desse conslito, o interesse social, verdadeiramente humano, aparece ao indivíduo isolado e egoísta como força estranha que lhe impõe um círculo de atividades e renúncias. A sosisticação da divisão do trabalho, gerando não somente a riqueza sempre maior, mas também o Estado, os sistemas de leis, as doutrinas econômicas, políticas e sociais, as religiões, a moral, as filososias, e toda a vida chamada "espiritual" do homem, não faz mais do que acentuar a subjugação do homem pelo seu produto, pela objetivação do seu trabalho na condição de divisão natural, isto é, na alienação. A oposição material entre os interesses do capital e os interesses do trabalho vivo representa o extremo da oposição entre o egoísmo e os interesses verdadeiramente humanos.

A superação dessa oposição só ocorrerá substituindo-se a divisão natural do trabalho pela divisão livremente consentida. Isto é, o egoísmo extremo pela solidariedade total. Essa substituição, que só pode ser introduzida pela mudança revolucionária, já em eurso no mundo moderno capitalista, permitirá que cada indivíduo possa trabalhar cada dia naquilo que lhe aprouver dentro do acordo social conseguido consensualmente (MEW, 3, p. 33). Esse é o terceiro e último estágio da história da humanidade, o estágio comunista.

Depois da revolução do proletariado, a produção das condições de vida passará para o controle da sociedade. O emprego das forças humanas para o trabalho ficará reduzido ao mínimo exigido pelas leis da ciência natural. Livres das correntes dispensáveis impostas pela divisão do trabalho, as forças humanas poderão então desenvolver-se em condições as mais dignas e as mais adequadas possíveis. Nesse domínio, situado além do reino da necessidade empírica e do trabalho socialmente necessário, começa o reino da liberdade, onde o desenvolvimento das forças humanas vale como meta em si.

5. A gênese e a natureza das ideologias

Essa história, que foi recontada por Marx e Engels (e pelos marxistas) inúmeras vezes, com diferentes graus de sofisticação histórica ou conceitual, é, como dissemos, o quadro em que Marx discute o problema da ideologia e desenvolve, em particular, a sua crítica da

filosofia. Vejamos certos aspectos centrais da sua posição, bem conhecidos, de resto, por todos⁵.

Os pensamentos que expressam os interesses particulares da classe dominante em cada época tornam-se naturalmente os pensamentos dominantes e a força espiritual dominante na sociedade. Como? Por um duplo processo. Por um lado, a divisão do trabalho entre o trabalho manual e espiritual assinala, se não a todos ao menos para a maioria dos indivíduos das classes dominadas, um lugar intelectual e espiritualmente passivo. A divisão mencionada gera, portanto, os primeiros ideólogos, os "padres". Por outro lado, esses pensamentos recebem progressivamente uma forma cada vez mais geral. Isso é possível pelo fato de os pensamentos serem expressos na linguagem sob forma de conceitos gerais e de os conceitos valerem naturalmente como forças estranhas e misteriosas (MEW, 3, p. 347). Ao receberem uma elaboração adicional pelos ideólogos, esses pensamentos gerais começam a valer (a prova está na filosofia hegeliana da história) como aquilo que existe, como o verdadeiro ser que produz e governa a natureza e a história.

Para explicar a falsidade das ideologias, Marx emprega uma metáfora óptica, emprestada de Hegel que dizia que a filosofia especulativa teria posto as coisas em cima da cabeça, isto é, sobre o fundamento da razão. É verdade, emenda Marx, as ideologias representam mesmo as coisas de cabeça para baixo. Ou seja, elas invertem a relação verdadeira entre o fundamento e o fundado. O verdadeiro fundamento, o ser do ente, como diria Heidegger, é o trabalho vivo. As idéias gerais são todas elas fundadas. A inversão ilusória deve-se à necessidade positiva de encobrir o perspectivismo dos interesses das classes dominantes, resultado da divisão de trabalho, por representações pretensamente gerais.

Segundo Marx, toda a vida tradicionalmente chamada "espiritual" do homem (os sistemas de leis, as doutrinas econômicas, políticas e sociais, as religiões, a moral, as filosofias) é ideológica, com apenas algumas exceções (MEW, 13, p. 9). A existência de exceções é condição necessária para que a crítica marxiana não possa ser, por sua vez, taxada de ideológica. Quais são elas? Duas ciências, a história natural e a

Uma exposição popular (e engajada) da teoria marxiana da ideologia encontra-se em Chaui 1980.

história humana (do trabalho vivo) (MEW, 3, p. 18). Ambas são bascadas na experiência, na observação dos fatos empíricos. A primeira utiliza ainda, como ajuda, a matemática e a segunda o *método dialético* de Hegel, reduzido ao seu núcleo racional (MEW, 23, p. 27).

Esse método pode ser usado (e foi usado pelo próprio Marx), por exemplo, na apresentação (Darstellung) do quadro histórico do desenvolvimento do trabalho vivo no qual são geradas as ideologias. O primeiro estágio tem o caráter de tese inicial do movimento dialético da história. O segundo é a antítese do primeiro. A oposição é aquela entre trabalho unificado e trabalho dividido. O trabalho vivo percorre, por sua vez, uma série de etapas que também se relacionam dialeticamente entre si. O último conflito do segundo estágio é o conflito entre o capital e o trabalho, onde cada termo é a negação real do outro. O terceiro estágio da história geral é a resolução desse conflito pela vitória do trabalho sobre o capital, que só pode dar-se pela supressão da condição de existência do capital, a divisão do trabalho. Com isso, terminam todos os conflitos da segunda fase e também todo o movimento da história.

6. Crítica marxiana de ideologias

A chave da toda crítica marxiana da filosofia como ideologia é, sem dúvida, a sua crítica dos conceitos gerais. Como vimos, para Marx, a generalidade absoluta dos conceitos é uma ilusão lingüística. Por isso, toda filosofia do tipo idealista deve ser condenada como uma mistificação. Mais ainda, na consciência crítica marxiana não resta mais lugar nem mesmo para a formação de conceitos à maneira kantiana. Kant pressupõe regras a priori de formação de conceitos, relacionadas com as categorias puras ou as idéias abstratas da razão. A teoria de Marx rejeita as regras kantianas assim como todo e qualquer elemento a priori do conhecimento humano.

Vejamos, a título de exemplo, a crítica marxiana da teoria kantiana da liberdade da vontade. Destacamos esse ponto porque ele será especialmente relevante para o nosso diagnóstico, quanto à periculosidade do marxismo. Assim como outros pequenos burgueses, seus conterrâneos, Kant não teria visto que o liberalismo francês, quando invocava a vontade geral, defendia interesses materiais particulares e repousava sobre uma vontade determinada e determinante. Kant "separou os interesses da sua expressão teórica e fez das determinações da vontade dos burgueses franceses, materialmente motivadas,

autodeterminações puras da 'vontade livre', da vontade em si e para si, da vontade humana, transformando assim essa expressão em determinações conceituais ideológicas e postulados morais" (MEW, 3, p. 178).

Deixemos de lado a irritação que tal leitura de Kant provoca em todos os que conhecem os textos. O importante aqui é perceber que a crítica ideológica marxiana consiste essencialmente na imputação de que um interesse particular é tomado pelo geral. Marx quer nos convencer que a teoria kantiana da autodeterminação da vontade livre pelo imperativo categórico não passa de uma tentativa de encobrir a impotência e a miséria da burguesia alemã. Enquanto a burguesia inglesa e francesa faziam suas revoluções, despreocupadas com os postulados morais, aos provincianos concidadãos de Kant só restava, entende Marx, a boa vontade regida pelos imperativos. Por aí se explicaria também por que Kant fala da bondade da vontade mesmo quando ela não produz nenhum resultado e por que coloca a realização dessa vontade no Além. Por expressar uma ilusão sobre a liberdade da vontade da burguesia alemã que apenas mascara a fraqueza social dessa burguesia, a teoria moral kantiana seria tão perecível quanto a formação histórica a que corresponde. Por desconhecer o poder da grande burguesia da época, a francesa. Kant, como todos os alemães de sua época, ignora, necessariamente também, a força revolucionária do proletariado, classe na qual a humanidade alcança a infinitude.

Poderia parecer que a recusa marxiana de todo apriorismo nos joga aos braços de um sensualismo extremo. Mas não é bem assim. Nem mesmo o sensualismo tradicional fica preservado da sua crítica ideológica. Nenhuma representação, nem mesmo a sensação, nos dá, afirma Marx, o acesso originário ao real. Essa é a doutrina da primeira tese contra Feuerbach. Estaríamos perante um niilismo epistemológico extremo? A verdade é outra. Segundo Marx, o acesso primário ao objeto não é a representação, ou a "atitude teórica", como ainda queria Feuerbach, mas o ato "sujo", "judeu", do trabalho. A ativação da força de trabalho, que é a essência, o ser do homem, assim como a ativação (Betaetigung) de outras "forças essenciais" que nos habitam, é imediatamente objetual. Os movimentos da nossa mão durante o trabalho braçal, a nossa fome, as nossas paixões (já Feuerbach falava de amor como único "critério" de realidade) são diretamente objetuais. O homem não pode existir a não ser na unidade com objetos e com outros seres

humanos. Dizer que o trabalho é imediatamente objetual significa dizer que ele mesmo só existe realizando uma obra. Que o trabalho é a saudade do conteúdo. Que ele, para ser, precisa se externalizar, se objetivar. Por isso mesmo poderá se auto-alienar.

Marx tira daí conseqüências de extrema importância. Em primeiro lugar, vale a tese da identidade entre o homem e a natureza. Ontologicamente falando (estamos tratando da redefinição marxiana do sentido do ser) a natureza é imediatamente humana e o homem imediatamente um ente natural. Isso se revela no fato de que a natureza é imediatamente o "alimento" do corpo e do trabalho do homem. Em segundo lugar, o homem é imediatamente um ser social. Suas forças, seus sentidos, sua consciência de si são por essência comunitários. Por fim, os objetos verdadeiramente humanos são imediatamente objetos de trabalho e de uso social.

Daí se segue uma nova teoria da generalidade, tal como exposta nos Manuscritos de Paris e na Ideologia Alemã. Ela diz respeito à generalidade do homem e à generalidade dos conceitos. A primeira reside no fato de a natureza no seu todo ser o objeto do trabalho (que o homem, trabalhando, reproduz toda a natureza) e de toda produção ser imediatamente coletiva. Marx dirá, lembrando Aristóteles, que a generalidade do homem é a generalidade da espécie humana. Homem é um ente genérico. A única generalidade que existe é a generalidade concreta do coletivo. Mas, em oposição a Aristóteles, para quem todas as espécies estavam definitivamente constituídas, Marx sustenta que a espécie humana está em processo de desenvolvimento, que a história humana é um processo de autoconstituição pelo trabalho e que ele chegará ao fim com a socialização dos meios de produção gerados no capitalismo avançado.

A generalidade dos conceitos, por sua vez, resulta do fato de todos eles, quando bem formados, não serem mais do que abstrações de determinações naturais genéricas, isto é, de objetivações do trabalho coletivo e de outras "atividades essenciais". Por isso, toda consciência conceitual do geral é ao mesmo tempo consciência do ser genérico natural do homem.

Agora é possível dar uma explicação mais precisa da origem das ideologias: estas surgem do engano que consiste em confundir as objetivações da atividade de uma classe particular com as que resultam

do trabalho coletivo de todos, do engano de substituir o ser particular de uma classe pelo ser genérico da humanidade. Tal engano é necessário enquanto não for constituída a espécie, o ser social plenamente humano.

Por conseguinte, todas as formas de consciência anteriores à instauração do estágio final da história são sempre parciais e, por isso, totalmente distintas das formas de "consciência comunista". Até a realização da revolução mundial, nenhuma tomada da consciência de si pode antecipar positivamente a realidade social plena. Essa realidade só pode ser antecipada negativamente, pela negação sistemática do mundo existente. Por serem apenas manifestações do ser social parcial, as ideologias precisam mentir. Para tanto, elas se apresentam como abstratamente universais. A formação de idéias gerais abstratas permanece, assim, rigorosamente vedada como ideológica. As verdades lógicas "eternas", as condições a priori de todo discurso significativo sobre a natureza, os ideais morais da liberdade e da igualdade, os direitos humanos, essas e outras abstrações são mistificações produzidas pelos homens alienados da vida real da espécie.

Aqui surge a questão de saber se também a ciência natural não deveria ser considerada como uma formação ideológica. Com efeito, ela utiliza conceitos e proposições com pretensão à generalidade irrestrita. Mas, como assegurar essa pretensão, se a generalidade de um conceito depende essencialmente do caráter genérico da prática a partir da qual ele é formado? Como assegurar o caráter irrestritamente genérico das práticas científicas? Uma resposta possível é a que diz que a generalidade de uma prática é dada por meio de uma regra geral para a sua execução. Mas aqui surge uma série de novas questões. Seria possível formular regras irrestritamente genéricas para as práticas sociais? Não deveríamos supor que uma parte dessas regras, digamos as primitivas, é a priori e não gerada pela reflexão sobre as práticas existentes? Logo vemos a amplitude de dúvidas com que Marx nos deixa. É bem sabido que o marxismo nunca conseguiu produzir uma teoria satisfatória do conhecimento. A maior dificuldade para tanto reside justamente na concepção pragmatista que Marx faz da generalidade dos conceitos.

No que segue, deixaremos de lado as dúvidas sobre o caráter ideológico das ciências naturais e pressuporemos como aceita a tese de que as ciências empíricas não são ideológicas, ou seja, de que além da razão dialética existe uma razão instrumental que não é suspeita de particularidade ideológica.

Marx levava em conta o deseito de generalidade dos conceitos com que trabalhava. A sua rejeição do próprio elemento da silososia tradicional, da representação abstrata como domínio da atividade independente do intelecto, da manifestação da espontaneidade da razão, é consistente e radical. Isso se mostra com sorça particular na sua recusa permanente de oferecer qualquer representação conceitual *positiva* do reino da liberdade. Por isso, a descrição marxiana desse reino é análoga à descrição neo-platônica do ser divino: ela é exclusivamente negativa.

Pela mesma razão, a "atividade" filosófica não ocupa, em Marx, nenhum lugar essencial. Para ele, a filosofia deve ser superada realizando-se, na prática, a identidade entre o pensar e o ser. Isso se fará por um só caminho para o qual não há alternativas: via dissolução revolucionária de todas as classes particulares pelo proletariado, classe universal

Uma das mais contundentes formulações marxianas da sua concenção de como se deve praticar a crítica ideológica é oferecida no seu Sobre a crítica da filosofia do direito de Hegel. A crítica é uma guerra, diz Marx, que usa seus instrumentos como armas: "Seu objeto é seu inimigo, que ela não quer refutar e sim aniquilar, já que o espírito daquelas condições está refutado. Em si e para si elas não são objetos que mereçam ser pensados, mas existências desprezíveis e desprezadas [...]. A crítica não se apresenta mais como um fim em si, mas somente ainda como meio. Sua única paixão é a indignação, sua tarefa essencial a denúncia" (ed. Landshut, p. 210). O efeito almeiado pela crítica prática sobre o criticado (classe burguesa, ideólogos individuais) é, assim, o seu desaparecimento do cenário da vida social, a sua supressão como forca real, produtora de ilusões ideológicas, não a sua conversão intelectual. Os efeitos visados situam-se, portanto, essencialmente, no plano "concreto" do ser e não apenas no plano "abstrato" da consciência, na ontologia e não na ética.

Marx sobretudo não culpa moralmente os representantes de posições ideológicas e não insiste em seu arrependimento. Em oposição aos "ideólogos alemães", os comunistas revolucionários, sublinha Marx, não pregam nenhuma moral. Ele se explica: "Eles [os comunistas] não fazem exigência moral aos homens: amem-se uns aos outros, não sejam egoístas etc; eles sabem, pelo contrário, muito bem que o egoísmo assim como o sacrifício é, em determinadas condições, uma forma necessária de auto-afirmação dos indivíduos" (MEW, 3, p. 229). Claras são as suas

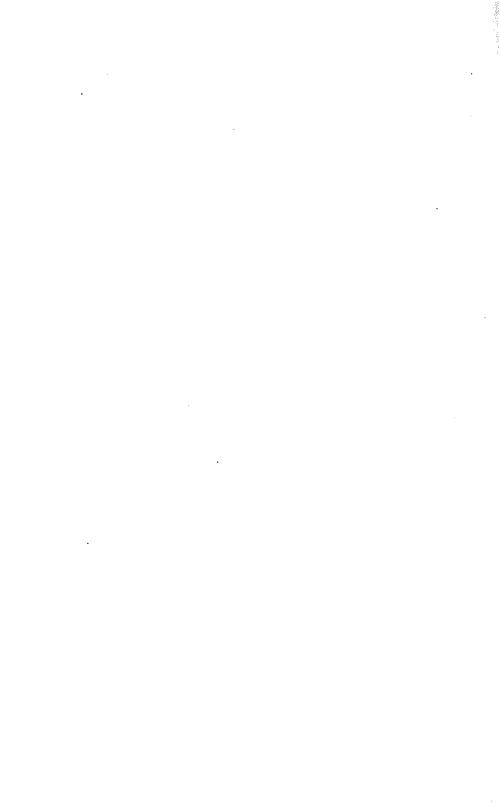
razões. A moral é, para Marx, um exemplo típico de ilusão ideológica, aliás, reconhecidamente impotente na vida real (MEW, 3, p. 238 nota). Por isso, a crítica marxiana desmascara, perante a opinião pública, o prestígio de idéias ideológicas e dos seus portadores mostrando, não tanto a sua amoralidade, nem mesmo o seu caráter encobridor, mas a sua fragueza. Para tanto, ela acrescenta à crítica teórica e meramente intelectual (que se restringe a empregar os elementos não ideológicos da cultura, a saber, a ciência natural e a ciência do processo de produção da vida humana elaborada por meio da lógica hegeliana da história) a ação revolucionária. Esse materialismo prático revelará a estrutura do mundo. não mais na mera cognição, e sim na intervenção direta no curso de produção, "bitolado" pela particularidade dos interesses da classe burguesa. A revolução não é feita em nome de algum ideal da razão (a filosofia, como tal, não possui nenhuma receita para recortes normativos de épocas históricas), mas em nome da oposição real extrema entre a burguesia e o proletariado.

No seu famoso texto sobre a guerra civil na França, Marx enfatiza mais uma vez que a classe trabalhadora revolucionária não realiza ideais de nenhum tipo, mas apenas libera elementos da nova sociedade que se desenvolveram no seio da sociedade burguesa em decomposição. Essa liberação far-se-á inexoravelmente, pela necessidade histórica natural. Revoluções sociais são parecidas com as revoluções geológicas que geraram a superfície da terra (ME, 4, pp. 151-152). Isso não impede, contudo, que a classe trabalhadora possa realizar a sua missão histórica conscientemente, tomando a decisão heróica de precipitar o momento revolucionário (*ibid*.).

A crítica marxiana da ideologia não remete, pelo menos não de modo explícito, a considerações ou posições morais. Nisso, nem Farias nem Habermas são marxistas. A crítica por ambos praticada também visa pôr o adversário fora do jogo, mas não o faz exibindo a sua fraqueza, e sim a sua imoralidade. Heidegger não é acusado de ser um fantasista e sim de ser moralmente culpado. Nesse caso, resta ao criticado uma reação positiva, a do arrependimento. A crítica ideológica desse tipo é culpabilizadora e moralizadora, e, portanto, essencialmente diferente da crítica aniquiladora preconizada pelo marxismo clássico.

Seria a teoria marxiana das ideologias um tribunal adequado para julgar a periculosidade da filosofia de Heidegger? Deveria ele ser condenado como um maligno ideólogo alemão? Antes de tentar

responder a essa questão (a resposta é negativa, como faremos ver no capítulo VII), cabe indagar se a teoria crítica marxiana de ideologias ainda pode ser aceita como tribunal para julgar as diferentes formas da "supra-estrutura".



Capítulo V

A PERICULOSIDADE DO MARXISMO

1. Apontamento preliminar de perigos representados pela crítica ideológica do tipo marxiano

A teoria marxiana das ideologias foi criticada sob os mais variados ângulos. Não se trata aqui de retomar os detalhes dessas discussões. O nosso ponto é outro. Queremos destacar os *perigos extremos* que podem decorrer de certos aspectos da teoria marxiana, daquilo que ela nega e daquilo que ela afirma.

A crítica revolucionária das ideologias e das suas condições materiais de existência revelou-se, na prática, sumamente problemática. Fora do poder, os críticos marxistas usavam as armas da crítica conceitual e as técnicas habituais de desmoralização. No poder, recorriam de preferência a outros métodos. Transformados em funcionários do partido único, com o controle dos meios de comunicação e de instituições de ensino e pesquisa, eles simplificavam a sua tarefa privando de modo sistemático os adversários não só do direito, mas, efetivamente, do exercício da palavra. Outras formas bem conhecidas de coerção da opinião, todas elas baseadas no aparelho do estado totalitário, completam o quadro. Nessas condições, a luta de idéias passava para o segundo plano e ficava substituída quase que inteiramente pelo discurso propagandístico.

Os anarquistas foram dos primeiros a assinalar os perigos de totalitarismo na teoria de Marx. Proudhon temia os riscos do seu dogmatismo, que considerava comparável ao do Lutero. Numa carta a Marx de 1846, Proudhon escreve: "Procuremos juntos, se assim o quiser, as leis da sociedade [...]; mas, pelo amor de deus, depois de termos demolido todo o dogmatismo a priori, não sonhemos em doutrinar o povo; não devemos cair na contradição do seu compatriota Martin Lutero que, tendo derrubado a teologia católica, imediatamente assegurou, com excomunhão e anátema, os fundamentos da teologia protestante". Na mesma carta, Proudhon se opõe à ação revolucionária como meio de reforma social por considerar que "este meio seria simplesmente um apelo à força, à arbitrariedade, em resumo, uma contradição".

Bakunin, por sua vez, previu que o Estado tomado pela ação revolucionária em nome do proletariado gerará necessariamente uma "nova classe" de dirigentes despóticos e arrogantes e produzirá assim um formidável descontentamento das massas que exigirá o emprego de uma não menos formidável força militar².

Nos movimentos de esquerda marxista, o conceito de revolução entrou em crise em torno de 1900. Depois das críticas de E. Bernstein, uma série de socialistas alemães e austríacos convenceram-se, à luz da evolução do sistema capitalista, que a idéia do fim violento do capitalismo era utópica. Poucos anos depois da revolução bolchevique, a social-democracia alemã condenou esse esforço como oposto às teses do marxismo, moralmente condenável e contrário aos interesses das classes trabalhadoras. O processo de revisão do marxismo revolucionário, impulsionado pela recepção do neo-kantianismo de esquerda (representado por H. Cohen, K. Vorlaender, M. Adler, e O. Bauer entre outros) estava em pleno andamento. Depois da Segunda Guerra Mundial, ficou claro que, na Europa Ocidental, o "revisionismo" ganhou teórica e praticamente em toda a linha de conflito com a ortodoxia e que o reconhecimento geral desse fato era apenas uma questão de tempo³.

^{1.} Cf. Woodcock 1977, p. 139.

^{2.} Ibid., pp. 140-143.

Setores importantes da esquerda brasileira ainda hoje insistem em ignorar os resultados da crítica social-democrata ao marxismo. Esse "atraso ideológico" do Brasil mereceria ser estudado com atenção.

Uma testemunha mais recente e importante sobre os perigos do marxismo é M. Horkheimer. Já durante a Segunda Guerra Mundial, Horkheimer iniciou, em colaboração com Adorno, a busca por um tipo de crítica à sociedade e à ideologia que, além de prática, evitasse ao mesmo tempo dois tipos de perigo: a fé iluminista no progresso e o messianismo concreto, exemplificado pelo marxismo e, no passado, pela religião⁴. Os perigos do marxismo são objeto de comentários freqüentes também nos escritos e entrevistas tardios de Horkhheimer.

O fundador da Escola de Frankfurt mostra-se convencido de que a inspiração básica do marxismo é moral e religiosa. Ele concorda com o teólogo protestante P. Tillich de que existem, na obra de Marx, "postulados teológicos" logicamente indissociáveis do seu conteúdo (GS, 7, p. 187). Quais são esses postulados? Basicamente um só: o mandamento bíblico do amor ao próximo do qual decorre, nas condições objetivas da revolução radical, a idéia da solidariedade do proletariado (p. 352). Esse ponto fundamental do messianismo concreto é compartilhado por muitos outros pensadores inspirados pela teologia bíblica, entre eles E. Bloch (p. 433). Religião secularizada, que recebeu a sua institucionalização nos sistemas totalitários da Europa Oriental, o marxismo é essencialmente uma utopia que prevê duas coisas: a supressão efetiva da desigualdade e o conseqüente livre desenvolvimento de forças humanas (p. 421).

Segundo Horkheimer, essa concepção do fim da história e da chegada do reino da liberdade é inteiramente irreal e não passa de um "idealismo grosseiro" de origem religiosa (p. 370). Pagam caro justamente aqueles a quem visa beneficiar essa condenação moral da miséria transformada em revolução (p. 245). Se os séculos passados foram caracterizados por torturas e assassinatos indescritíveis cometidos em nome da religião, hoje acontece o mesmo em nome da "justiça comunista" (p. 228).

Quando deixa de ser terrorista, o messianismo concreto do tipo marxiano caminha para um lado ainda pior, para a *administração totalitária* (pp. 382, 418, 437, 467). Segundo Horkheimer, a raiz do fracasso do marxismo não está no fato de ele ser messiânico, mas na

^{4.} Como dissemos acima, nos anos trinta, confrontados com o fenômeno nazista, os filósofos e sociólogos marxizantes reunidos no Instituto para pesquisa social da Universidade de Frankfurt chegaram a pensar que a única salvação era uma revolução de esquerda do tipo marxista. A entrada dos Aliados na Segunda Guerra Mundial convenceu-os de que existia outra solução.

mistura não crítica do messianismo com o iluminismo. Marx pertence à tradição iluminista na medida em que acredita que o modo capitalista de produção, baseado na ciência, criará todas as condições objetivas (meios de produção da riqueza) da libertação do homem. Aí está uma fonte da ilusão da qual Marx foi vítima. Nem a razão humana, nem mesmo a "consciência comunista" do tipo marxiano, seria capaz em algum momento de definir essas condições. A única coisa que ela consegue é criar um mundo de administração total, automatizada e computadorizada de homens e de coisas (p. 251), um mundo controlado pelo princípio de realidade da espécie (p. 323), onde o espírito é um mero instrumento (p. 256).

Nesse mundo não há mais lugar para o sentimento de amor e do belo, a autoridade paterna torna-se anacrônica, a religião e a moral religiosa inúteis. Horkheimer se reconhece conservador. Ele dirá que, privado dos valores culturais tradicionais e, em particular, teológicos, o mundo da técnica perde todo sentido humano (p. 404), toda esperança no futuro (p. 256). Esse é o legado do iluminismo que Marx incorporou, sem dar-se conta da sua periculosidade para os homens (p. 458), uma periculosidade maior do que qualquer forma de exploração do homem pelo homem.

Horkheimer tira a conclusão inevitável: a igualdade entre os homens não é o valor supremo. A liberdade, incluindo a liberdade para todos do empreendimento econômico, é igualmente fundamental e, nas sociedades ameaçadas pelo estado totalitário, o principal valor emancipatório (p. 376). A história mostra que existe uma dialética entre a liberdade e a igualdade: uma diminui na exata proporção em que a outra aumenta. Como ambas são fundamentais e irredutíveis, como nenhuma pode garantir a outra, a humanidade deve perseguir a meta de achar um equilíbrio entre as duas. O engano de Marx nesse ponto consistiu no fato de ter acreditado, na trilha do pensamento hegeliano, que a dialética entre a liberdade e a igualdade podia chegar a um final feliz (p. 422). Interminável, a dialética é o espaço próprio da vida do espírito. As teses da identidade e da reconciliação devem ser abandonadas, tanto no domínio teórico como no prático. Trata-se de retomar as distinções kantianas entre o mundo fenomenal e noumenal, por um lado, e entre o mundo social real e o reino da liberdade, como condições para se desender o humano contra a invasão da técnica e dos totalitarismos políticos.

Os desensores do marxismo ortodoxo normalmente respondem a esse tipo de objeção dizendo que a violência revolucionária, exercida em nome do universalismo "genérico" do tipo marxiano, deve-se aos desvios posteriores e nada têm a ver com a intenção originária desse tipo de crítica; que o totalitarismo comunista se deve à precipitação na tentativa, louvável em si, de realizar um mundo "realmente humano".

Essa resposta não se desende. As observações de Horkheimer mostram, além de qualquer dúvida possível, que existe uma predisposição interna para o totalitarismo no interior mesmo da teoria marxiana. Dois componentes constitutivos do potencial de periculosidade do marxismo foram claramente identificados por Horkheimer: o primeiro é a fé iluminista de Marx no progresso econômico e científico através dos desdobramentos dialéticos do trabalho manual e o segundo é a moral religiosa implícita na teoria marxiana. Um terceiro momento do marxismo que é a rejeição, com a única exceção da ciência natural e da dialética, de toda a filosofia da representação responde pela óbvia falta de potencial crítico dessa teoria que se quer juíza de todas as outras.

Antecipando as análises que se seguem e que tentarão confirmar o diagnóstico de Horkheimer, podemos dizer, em primeiro lugar, que a fé no progresso bascado no trabalho manual, combinada com a logofobia marxiana, leva naturalmente à disposição de suprimir a pulso as condições de existência dos criticados sem poder dizer, em termos universais, compreensíveis para todos e aceitáveis pela maioria, quais condições devem prevalecer, deixando que isso seja decidido pelo curso ulterior da história. Como sabemos hoje, isso acabou sendo decidido, invariavelmente, pela mão de ferro dos detentores do poder revolucionário. Depois de Proudhom, o "renegado" Kautsky, voltou, em 1919, a temer a violência revolucionária: "Quando os comunistas afirmam ser a democracia um método da dominação burguesa, devemos responder que aquilo que eles opõem à democracia, a ditadura, não pode conduzir a outra coisa que não a um método jurídico anterior à ordem burguesa, que é o direito do mais forte⁵. Ao condenar os bolcheviques. Kautsky condenava, talvez sem querer, todos aqueles que sonhavam com a revolução do proletariado em termos marxianos.

^{5.} Kautsky 1946, p. 224.

Em segundo lugar, a moral judaico-cristã, implícita no marxismo, combinada com a rejeição do Logos grego, leva de modo inevitável à imposição de conceitos de justiça e de direito incompatíveis com a finitude humana e, por isso, profundamente lesivos aos interesses individuais e sociais.

Por fim, a negação radical do caráter originário da representação leva ao desprezo por uma crítica apenas conceitual das tradições e ao desconhecimento da racionalidade interna de posições ditas ideológicas, em particular, ao desconhecimento de direitos humanos como condições de contorno independentes da crítica ideológica.

2. Um plano (real) de extermínio em nome do progresso

Comecemos com o exame mais detalhado dos perigos que advêm da fé no progresso combinada com a rejeição de todas as exigências e normas, alheias à razão instrumental. A existência desse tipo de perigo, no materialismo histórico, pode ser demonstrada a partir de exemplos tirados das *análises críticas* de mudanças históricas e das *propostas* de mudanças apresentadas por Marx e Engels.

É bem conhecida a análise de Marx, datada de junho de 1853, do impacto do colonialismo inglês sobre a sociedade tradicional da Índia. Marx constata que a ciência, a indústria e a organização econômica (mercado livre) inglesas, impostas militarmente à Índia, destruíram toda a estrutura da sociedade hindu. O sistema econômico e social que girava em torno de aldeias, o sistema de valores culturais, as maneiras de ver e de sentir, todo um mundo foi destroçado, em meio à miséria e sofrimento incomparavelmente maiores que as do passado. Tudo isso aconteceu sem qualquer esboço de um plano de reconstrução. Tratava-se de perda sem reparação à vista.

Deveríamos nos indignar, deveríamos denunciar a industrialização capitalista da Índia como retrocesso? Não, responde Marx. Não devemos esquecer que as comunidades tradicionais viviam sob o despotismo do tipo oriental, bitolado e supersticioso que privava os homens de toda grandeza e energia histórica. Não devemos esquecer, continua ele, que os hindus viviam de maneira estagnada e vegetativa, escravos de condições externas, indignas de seres humanos. Sobretudo, devemos ter em mente que o destino do gênero humano é o de tornar-se senhor das circunstâncias, dono da natureza. Que, ao invés de ajoelhar-se perante as

vacas sagradas, o homem deve revolucionar radicalmente a ordem social, econômica, natural (naturwüchsig). Sem dúvida: o procedimento dos ingleses na Índia foi estúpido. Mas não devemos perder de vista que a Inglaterra, ao pôr em andamento a revolução industrial nesse país, foi um instrumento inconsciente da história.

Engels, co-autor do *Manifesto Comunista*, também apresentou análises e projetos em consonância com esse manual de crítica revolucionária de sociedades e de idéias. Considerarei aqui apenas um exemplo, menos conhecido e simbolicamente menos relevante que o da Índia, mas bastante instrutivo sobre as proporções, em geral esquecidas, da complacência dos filósofos e das filosofias com o crime político e capaz de chamar atenção para a necessidade de debater em toda a sua amplitude o tema da periculosidade da razão meramente instrumental.

Em 1849, Engels escreveu, na *Nova Gazeta Renana*, três artigos (13 de janeiro, 15 e 16 de fevereiro) sobre o fracasso da revolução burguesa húngara e o pan-eslavismo democrático. Neles, Engels oferece uma proposta de crítica revolucionária do pan-eslavismo em questão, que redunda num plano de aniquilação (*Vernichtung*) de pequenos povos eslavos, portadores dessa ideologia.

Esses povos merecem o ódio revolucionário por serem de fato reacionários. As tropas compostas de eslavos do Sul desempenharam papel decisivo na derrota da revolução progressista de Kossuth pela reacionária monarquia dos Habsburgos, principal adversário da também progressista revolução alemã de 1848. Os croatas de Jelacic (pronuncia-se Iélachitch) eram a espada e os tehecos de Palacky os porta-vozes da contra-revolução. No seu primeiro artigo, Engels propõe, tomando como base esses fatos e a história do império austríaco, o extermínio desses povos. Nos dois artigos restantes, ele retoma os seus argumentos e acrescenta uma crítica conceitual do pan-eslavismo democrático para propor de novo a solução terrorista.

Os povos mencionados, algozes da brava burguesia húngara, não passariam de lixo (*Abfall*) da história, no sentido de Hegel (MEW, 3, p.172). O seu papel histórico teria terminado muito tempo atrás, no século IX, quando chegaram a ameaçar Bizâncio. Semelhantes ao lixo que são os gauleses, os bretões e os bascos, os eslavos do império austríaco nem ao menos têm história (p. 275). Salvos dos turcos pelos alemães, esses povos são incapazes, no quadro atual da produção industrial capitalista,

de assegurar suas condições de sobrevivência (*ibid*.). Sua existência, diz Engels, "já é um protesto contra a grande revolução histórica" da burguesia (p. 172). Isto é, eles são contra-revolucionários "necessariamente", "por natureza" e não apenas de fato (p. 275).

Há muito fossilizados, tudo o que esse povos têm de cultura própria, eles o devem a seus conquistadores alemães e húngaros, "mais enérgicos" e "mais aptos para sobreviver". Queixam-se os pan-eslavistas que os alemães e os húngaros impuseram aos povos eslavos a sua língua; clamam contra o crime da aculturação forçada⁶. Tolice, responde Engels. Esses bárbaros aprenderam o que é a civilização de seus conquistadores. Esse grande "crime" dos alemães e dos húngaros contra a cultura eslava "consta de fato entre os melhores e mais notáveis atos de que o nosso povo e o povo húngaro podem vangloriar-se" (p. 279).

Mas a derrota dos húngaros, no fim de 1848, não foi definitiva, avisa Engels. Por ocasião da primeira revolta do proletariado francês, os alemães austríacos e os húngaros ficarão livres e farão "vingança sangrenta" sobre os bárbaros eslavos. Eclodirá, então, "a guerra geral que explodirá a federação separatista eslava e aniquilará esses pequenos povos eslavos, até o nome que têm". Logo em seguida, Engels toma um tom mais teórico e explicita: "A próxima guerra mundial fará desaparecer da superfície da terra não apenas classes e dinastias reacionárias, mas também esses chifrudos povos reacionários inteiros" (p. 176). E termina: "Isso também é um progresso."

Nos artigos de fevereiro de 1849, Engels acrescenta a essa discussão uma crítica explícita da ideologia dos povos em questão, do pan-eslavismo democrático, tal como foi apresentada num panfleto de Bakunin de 1848. Bakunin defende o direito à autodeterminação, independência de povos eslavos oprimidos no império austríaco, com base em direitos humanos proclamados pela Revolução Francesa. Para ele, a burguesia húngara é mero instrumento da política expansionista pangermânica que visa à escravização de etnias eslavas. No lugar do império autríaco, Bakunin propõe a criação de uma federação de todas as repúblicas livres da Europa.

^{6.} Em 1844, o parlamento húngaro reunido em Bratislava não aceitou mais que os representantes croatas falassem em latim e decidiu que dentro de dez anos o húngaro deveria ser introduzido como língua oficial nas escolas e na administração do reino da Croácia.



Engels zomba do famoso anarquista. Os conceitos básicos com que ele trabalha, liberdade, justica, direitos humanos, são categorias morais e a crítica dos processos históricos não pode ser feita em termos morais. Os princípios morais, a "vontade soberana dos povos", o "imperativo categórico, com a absoluta exigência da 'liberdade'", são impotentes perante os fatos da história mundial (p. 272). A crítica da história deve ser bascada no conceito de "necessidade histórica". Assim, por exemplo, o acesso ao Mar Adriático, controlado pelos eslovenos e croatas, é uma "necessidade geográfica e comercial" para a Alemanha e a Hungria. Os supostos direitos dos eslavos a esse território não devem ser obstáculos à ocupação por essas grandes nações. Quando se trata "da existência, do livre desenvolvimento de todos os recursos das grandes nações", a "sentimentalidade" com grupelhos étnicos não decide nada (p. 276). A história sempre progrediu a ferro e fogo. Vejam-se as conquistas germânicas nos territórios dos eslavos do Leste (atual Alemanha Oriental e Polônia). Elas foram violentas, sim, mas são definitivas e nunca ninguém contestou a sua utilidade para os "interesses da civilização" (p.278). O pangermanismo não é a expressão de uma política de força mas essencialmente um processo civilizatório.

Os pan-eslavistas são, portanto, confrontados pelo seguinte dilema: ou se opor à revolução burguesa ou abandonar a nacionalidade; ou se entregar aos braços de uma monarquia retrógrada ou aceitar a revolução com todas as suas conseqüências, "sejam elas quais forem". Pois "a revolução não tolera que se lhe imponham condições". De qualquer maneira, os verdadeiros progressistas sabem como devem se comportar. Ao ódio contra os russos que era e ainda é "a primeira paixão revolucionária dos alemães", deve-se acrescentar, depois de 1848, "o ódio aos tehecos e aos croatas". A revolução burguesa só pode ser garantida com "o mais decidido terrorismo contra esses povos eslavos". O nosso inimigo (Engels está falando para os alemães) deve ser tratado como inimigo. Eis a palavra de ordem: "Luta, 'luta implacável de vida e morte', contra os eslavos reacionários; aniquilação e terrorismo sem escrúpulos, não no interesse da Alemanha, mas no interesse da revolução" (p. 286).

Sei muito bem que o destino dos povos em questão pesa pouco na guerra dos símbolos de hoje⁷. Se me estendo sobre o plano revolucionário

^{7.} Kundera pode ter exagerado quando previu, poucos anos atrás, a desaparição pura e simples do

de sua aniquilação é para ressaltar os motivos de Engels. À primeira vista, o co-fundador do materialismo histórico condena ao extermínio todo o grupo étnico croata, de passado milenar⁸, em razão de ações militares contra-revolucionárias do seu exército numa campanha de alguns meses. Uma campanha militar por criticável que seja seria motivo para condenar à morte um povo inteiro? Não está claro que se trata de ações sobre as quais o povo croata como tal, privado do direito de voto, nunca foi consultado? Estamos numa época ainda bem distante das eleições gerais e dos plebiscitos. Engels sabe disso. Por conseguinte, outros motivos ainda devem ter contribuído para a sua sentença. Quais seriam eles? Vimos que Engels não faz nenhum reparo quanto à opressão econômica, política e cultural exercida pela burguesia húngara emergente sobre a Croácia. Isso faz erer que o famoso teórico da revolução fundamenta a sua sentenca não tanto naquilo que os croatas fizeram, quanto no fato de eles representarem um modo de ser humano que não cabe nas relações de produção capitalista organizada em termos da razão instrumental. Os croatas e outros pequenos povos eslavos (com a única exceção dos poloneses) mereceriam ser suprimidos da superfície da terra porque seus interesses objetivos são contrários aos interesses "racionais" da história universal. Essa é a sua "culpa" histórica. Ela é ontológica e não moral. Eles devem ser liquidados porque estão na contra-mão da história. O que se propõe é uma operação de engenharia social que visa eliminar obstáculos ao progresso da espécie.

Como se quisesse afastar uma renitente objeção de defender o imperialismo germânico, Engels lembra ao leitor a conquista do Oeste americano pelos yankees. Está claro, diz ele, que essa conquista foi feita "única e exclusivamente no interesse da civilização" (p. 273). Ou teria sido uma desgraça, pergunta Engels, "que a maravilhosa Califórnia tenha sido arrancada dos preguiçosos mexicanos, que nada sabiam fazer com ela?" (ibid.). A equação está clara: o interesse da revolução burguesa é idêntico ao da civilização. Todo interesse que se lhe opõe merece e deve ser aniquilado. Isso é a essência do progresso do qual Engels se faz porta-voz.

povo teheco devido à política de destruição da memória nacional teheca, depois da invasão russa de 1968. De qualquer maneira, ninguém no Ocidente se mostrou muito concernido pelo seu prognóstico.

^{8.} O primeiro rei croata foi coroado em 925.

A fé dos fundadores do materialismo histórico no progresso mediante o desenvolvimento da produção industrial não foi apenas motivo de propostas perigosas na política das nacionalidades⁹. Mais significativo, no plano dos interesses gerais da humanidade, é que essa fé aliou indissoluvelmente a violência revolucionária marxista à violência da técnica. Em boa parte também graças a Heidegger, somos hoje capazes de avaliar melhor o que há de ameaçador nesta última. A idéia da emancipação do homem pela "foice e martelo", ou seja, pelo trabalho manual perdeu toda a plausibilidade não apenas por implicar em violência policial e militar. Ela nos afasta porque não compartilhamos mais a fé de Marx (apresentaremos em seguida algumas razões da nossa

tantos nomes que determinaram a modernidade, é vivida como perda dolorosa e ainda recentemente vieram a tona sugestões concretas (austríacas, húngaras, bávaras, italianas,

eslovenas, croatas) visando a sua recuperação.

^{9.} A posição dos fundadores do marxismo sobre a questão nacional só mudou com o tempo, como explica Tudjman (1969). Ainda em 1851, Engels mostra-se pessimista até mesmo com relação à capacidade de sobrevivência dos poloneses: "Também é impossível indicar um só aspecto, sob o qual a Polônia, mesmo contrastada com a Rússia, representa o progresso com êxito ou tem algo de significação histórica" (Lenin 1980, p. 99). Aparentemente, Engels continuou por bastante tempo ainda imbuído do papel de coveiro dos fósseis da história universal. Marx, por vezes, toma o mesmo tom apocalíptico. Em 1852, ele escreve que a moribunda nação teheca fez, em 1848, o seu "último esforço" para recuperar a sua força vital e que só poderá existir no futuro como parte da Alemanha. No mesmo período, ele considera a independência da Irlanda impossível. Note-se, contra irlandeses não pesava nenhuma culpa fatual como contra os croatas; eles eram condenados pela história apenas por serem o que são. Já em 1867, Marx passa a considerar a independência da Irlanda como inevitável e servindo aos interesses do proletariado. Rosa Luxemburgo não pegou a virada de Marx e, anos mais tarde, considera utópica a independência da Polônia e da Irlanda. Continuando o pensamento de Marx, Lenin (1913) acrescenta a tese de que a luta contra a opressão nacional em geral serve à causa do proletariado. Isso não o impediu de mandar tropas (em 1921) para forçar a entrada da Georgia social-democrata na União Soviética. E, em 1939, logo depois da invasão nazista do território da atual Tchecoslováquia, Stalin fechava com Hitler um acordo secreto que lhe permitia a ocupação das pequenas repúblicas germano-eslavas do Báltico e, aos dois, a divisão da Polônia. Em nome da necessidade histórica. Eis aí confirmações da postura de Engels que, entretanto, dificilmente podem ser tidas como sinais do progresso da história. Mas, em geral, a história universal negou-se a obedecer as previsões de Engels. Os russos, odiados pelos progressistas alemães, realizaram a primeira revolução marxista da história. Uma outra revolução, também considerada espetacular, foi dirigida pelo croata Tito. O Estado controlado pela monarquia reacionária austríaca, salvo, conforme Engels, pelos croatas (mas que virou Austro-Hungria e não Austro-Croacia: a burguesia hungara era um parceiro bem mais interessante que esses nômades balcânicos), produziu, na virada do século, uma cultura de valor inestimavel, confirmando as avaliações do pan-eslavista Palacky, feitas em 1848, sobre a importância mundial desse império da Europa central:"Na verdade, se a Áustria não existisse, nós deveríamos constituí-la, no interesse da Europa, no interesse da humanidade", cf. Horvat 1989. vol. 1, p. 375. Na continuação do texto, Palacky afirma que, tal como está, a Áustria não podera manter-se e explica porque: "Porque durante tanto tempo na sua infeliz cegueira ela não compreendeu e combateu o fundamento essencial jurídico e moral da sua existência: o princípio da plena igualdade de todos os povos e religiões reunidas sob o seu cetro". (ibid.) Palacky aponta aqui um problema que se constituirá em razão principal da fragmentação do império austro-húngaro em 1918. Ainda hoje, o fim da unidade política desse espaço, de onde surgiram

descrença) de que um reino de liberdade possa ser edificado num mundo administrado pela razão calculadora. Em 1848, a tradição era coisa maldita. Os nômades, perigosos. Em 1990, o progresso é conspurcado, o primitivo restituído a sua humanidade. Aprendemos a desconfiar dos "interesses da civilização" e a ver, nela, a expressão suprema da vontade do poder. Aprendemos a dar valor a interesses particulares desviantes. Melhor, passamos a ver na sua existência, a esperança de escapar do rolo compressor da civilização. Aprendemos a valorizar os "bárbaros" e os "nômades" em nós mesmos e nos outros, como traços de posições mais autenticamente humanas que as caracterizadas pela va soberba dos civilizados. Concordamos que existe um direito humano de ser diferente. desigual, não genérico, um direito que parece explicitar a essência mesma da vida que ainda acreditamos ser digna. Por isso, pensamos que os princípios de intervenção na sociedade, a fim de serem condizentes com a nossa experiência histórica, terão, que especificar a nossa responsabilidade para com os outros em termos que proibam a violência da classe dominante contra as classes dominadas, sim. mas também a da espécie humana contra a pessoa humana.

Marx analisou melhor do que ninguém um grave perigo para a humanidade: o da exploração de homem pelo homem e, em particular, o da exploração extrema do trabalho pelo capital. Para um diagnóstico acerca desse tipo de perigo e para a crítica de teorias que o encobrem, a obra de Marx continua indispensável. A indignação de todos nós contra a injustiça social deve ainda a sua direção e o seu ímpeto ao idealizador da revolução mundial dos expoliados. Entretanto, o próprio marxismo revelou-se perigoso: ele é cúmplice do progresso industrial e tecnológico em geral. Se é assim, o marxismo perde o papel de "horizonte intransponível" tanto para o diagnóstico dos perigos como para a cura deles; mais ainda, ele mesmo ressurge como uma fonte de ameaças.

3. Um caso (fictício) de aniquilação em nome da moral revolucionária

Dissemos acima¹⁰ que existia, no marxismo, uma moral revolucionária implícita de origem judaico-cristã que, combinada com a sua rejeição das idéias abstratas como ideológicas, se constituía numa das principais fontes da sua periculosidade. No contexto do presente livro que discute a relação entre a filosofia e a religião e, portanto a moral

^{10.} Cf. seção 1 do presente capítulo.

revelada, esse ingrediente da periculosidade do marxismo é, sem dúvida, o mais importante e receberá, por isso, um tratamento mais extenso.

Antes de entrar na análise conceitual da relação entre a moral mencionada e o totalitarismo, voltaremos a nossa atenção para um documento que a evidencia. Não se trata de um documento histórico e sim literário, criado pelo escritor sérvio (de origem judaica) Danilo Kis¹¹. Construído a partir dos processos de Moscou e outros semelhantes¹², o conto de Kis, intitulado *Um túmulo para Boris Davidovitch* nos confronta, mais diretamente que os relatos historiográficos, com os crimes extremos que podem ser cometidos e, como sabemos, foram cometidos, contra indivíduos e povos inteiros em nome da *crítica revolucionária*. Usando uma técnica literária inspirada em J. L. Borges, Kis conta a liquidação não física mas moral de uma pessoa, por motivos *morais*.

Revolucionário famoso, delegado do Comissariado do Povo para os Correios e as Comunicações, Novski é preso em 1930 sob a acusação totalmente inverídica de ter traído a Revolução. Fediukin, encarregado do inquérito e bolchevique convicto, começa o seu trabalho tentando convencer Novski da necessidade moral de fazer uma falsa confissão de culpa. Em vão. Depois de um tempo na solitária e com a saúde abalada, Novski chega "a determinadas conclusões metafísicas que, sem dúvida, pouco diferem das que sugerem a idéia de que o homem não passa de um grão de pó no oceano da eternidade". Essa tomada de consciência inspirou-lhe outras conclusões, como aquela de que a vida é um nada arriscado por nada. Pensamentos "heréticos e perigosos", que pelo seu tcor aproximavam Novski do scu pai David Abramovitch, soldado da cavalaria imperial e leitor assíduo do Talmude. Agora, Novski defrontava-se com um último dilema: "aceitar a transitoriedade da existência em nome dessa tomada de consciência preciosa e custosamente adquirida (que exclui toda moralidade e que, portanto, é absolutamente livre) ou, em nome dessa mesma tomada de consciência. abandonar-se ao amplexo do nada" (p. 102). A escolha está, portanto, entre concordar em mentir ou morrer. Novski decide-se de início pela segunda alternativa. Ele resolve nada confessar e aceitar ser torturado e eventualmente morto para não estragar a sua biografia "escrita durante

Em 1974, Kis foi processado pelas autoridades sérvias por ter escrito o texto a que nos referimos. Refugiou-se, como Kundera, em Paris, onde morreu em 1989.

^{12.} Sobre os processos de Moscou, cf. Broué (org.) 1964.

os quarenta anos de sua vida consciente" que também era "a suma de sua existência, a conclusão sobre a qual tudo repousa" (p. 103). Quando morrer, tudo estará acabado, da melhor maneira possível. Estratégia comum de martírio de homens que escolheram ser livres.

Contudo, ela se revela insuficiente para enfrentar Fediukin, para quem dobrar Novski era uma questão de honra, um desafio supremo. Fediukin desvendara, por uma intuição genial, que a idéia salvadora de Novski era o reconhecimento da futilidade da existência pessoal e do sofrimento. Ele pressentira também que "tal atitude dava provas de uma opcão que não excluía a moralidade — ao contrário" (p.105). Por isso, arquitetou um plano diabólico para liquidar Novski como sujeito moral: "cada dia de sua existência será pago com uma vida humana; a perfeição de sua biografia será destruída, a obra de sua vida (sua vida) será desfigurada pelas páginas finais" (p. 106). Com uma periodicidade diária perfeita, Fediukin começou a matar jovens rapazes na presença de Novski, precedendo o disparo do revolver com as seguintes palavras dirigidas à vítima: "Se Novski não confessar, você morre". Dessa maneira, Novski, recusando-se a colaborar com o inquérito, encontrava-se "no início de uma longa série de assassinatos cometidos em seu nome" (p. 107). Cuidadoso, Fediukin escolhia rapazes que tinham tracos semelhantes aos de Novski quando jovem para lhe mostrar que "estava matando homens semelhantes a ele próprio, homens que desempenhavam papéis onde existia a semente de uma biografia futura, uma biografia consistente, bem acabada, muito parecida com a dele, mas atrofiada desde o início, aniquilada por sua própria intervenção" (p. 107). Confrontado com a perspectiva de ser envolvido nesses crimes, Novski se viu na impossibilidade de permanecer na sua atitude moral, redentora de toda a sua vida, e aceitou negociar o seu depoimento.

Fediukin sabia tão bem quanto o próprio Novski (e isso estava claro a este último) que a confissão à qual chegaram era a ficção mais ordinária. O que separava os dois não eram os fatos mas a interpretação do dever revolucionário. Novski lutava para preservar "em sua morte, em sua queda, a dignidade não apenas de sua própria imagem, mas também da imagem do revolucionário em geral" (p. 110). Fediukin, por seu lado, "queria preservar o rigor e a consistência da justiça revolucionária e daqueles que a aplicam" e considerava sua luta com o acusado, "altruísta, inviolável e sagrada". O que provocava o seu furor e ódio leal "era justamente esse egoísmo doentio dos acusados, a necessidade patológica

que tinham de provar a própria inocência, a própria pequena verdade pessoal, aquela maneira de ficar dando voltas em torno de supostos fatos encerrados nos meridianos de suas cabeças duras, e a incapacidade de sua verdade cega de colocar-se num sistema mais alto de valores, que dizia respeito a uma justiça superior, que exige sacrifícios e que não pode levar em conta as fraquezas humanas. Era por isso que qualquer pessoa que se mostrasse incapaz de compreender esse fato simples, evidente, de que assinar uma confissão em nome do dever não era apenas uma questão de honra lógica, mas também moral, portanto um ato digno de respeito, tornava-se inimigo mortal de Fediukin" (pp. 110-111). Tal cabeça dura era Novski. O egoísmo "era mais forte, nele, do que o sentido do dever" (ibid.). O seu caso era tanto mais penoso porque Fediukin o respeitava enquanto revolucionário e porque Novski fora para ele, uns dez anos antes, um modelo.

Depois de ter assinado a confissão (que continha, entre outras mentiras, uma quantidade de falsos testemunhos contra amigos também revolucionários conhecidos), Novski foi condenado à morte mas não foi executado. Passou a levar uma vida errática na Sibéria. Em 1937 é preso de novo, mas escapa do campo de prisioneiros e, quando é descoberto por guardas, ele se decide pela segunda alternativa entrevista na sua tomada de consciência metafísica sobre a vida humana. Ele decide abandonar todo e qualquer ponto de vista moral e comete suicídio: joga-se num grande caldeirão onde se depositavam os restos líquidos de metais em fusão. Eis o relato da sua morte: "Um guarda zeloso começa a escalar as vigas. Quando chega perto do fugitivo, este salta na massa fervente em fusão e os guardas vêem-no desaparecer diante de seus olhos, torcer-se como uma espiral de fumaça, surdo às injunções, rebelde, fora do alcance dos cães, do frio, do calor, do castigo e do arrependimento" (p. 121, nosso grifo).

Fediukin, de Kis, tem uma semelhança básica com o Otto Dietrich zur Linde, de Borges: ambos são torturadores e assassinos. Mas essa semelhança não oblitera as diferenças. O criminoso nazista do contista argentino tortura para acabar com a moralidade, tanto a própria como a de todos os outros; o torturador bolchevique do autor sérvio age em nome de valores e princípios morais mais altos. O primeiro age para acabar com o tipo humano definido pela obediência à Bíblia, o segundo para quebrar a autonomia moral do indivíduo e submetê-lo à legislação do Partido. Um extermina as suas vítimas, o outro pede confissões falsas.

Por isso, a vítima do primeiro se suicida, provavelmente (o relato de Borges guarda silêncio sobre esse ponto) para fugir da dor física, a do segundo para fugir da dor moral, da culpa e do arrependimento. Um se vê artífice de uma era de violência sem moral, o segundo guardião de um mundo dominado pela moral heterônoma. Lá, o que mata é, por assim dizer, o culto das forças das origens, aqui a moral. O torturador alemão, que leu Schopenhauer e Nietzsche, é movido pelo interesse antemetafísico de um mundo em que reine a vontade de potência. O torturador russo, de poucas leituras, zela pelo poder efetivo da justiça. Seu gênio é de ordem psicológica. Ele arrancava confissões, observa Kis numa nota editorial a seu documentário, "aplicando as leis mais perspicazes da psicologia das profundezas sem saber sequer que existia psicologia; portanto, lidava com a alma humana e seus segredos sem sabê-lo".

Essa diferença na natureza da violência praticada nos dois casos, se reflete na diferença entre os danos causados nas vítimas. Novski não tem escapatória decente. A insistência na sua inocência torna-se moralmente ultrajante. David Jerusalem tem. Uma saída é mostrada nos comentários de Levinas (1976) sobre um documentário também fictício. nublicado em francês, que teria sido escrito nas últimas horas da resistência do gueto de Varsóvia. Levinas pergunta: Qual é o significado dos sofrimentos terríveis das vítimas desse gueto? Eles não atestariam que vivemos num mundo sem deus? O herói do documentário, Yossel ben Yossel, depõe contra essa conclusão que considera primária e demasiadamente humana. Ele tem uma interpretação teológica do seu sofrimento: "Ele [deus] sacrificou os homens a seus instintos ferozes.... E já que esses instintos dominam o mundo, é natural que aqueles que preservam o divino e o puro sejam as primeiras vítimas dessa dominação" (1976, p. 203). Levinas comenta: sem nenhum recurso exterior, sem nenhuma ajuda, o indivíduo ainda pode triunfar pela sua consciência. Esse seria o sentido especificamente judeu do sofrimento, que não o de expiação pelos pecados do mundo (esse é o sentido da dor cristã), mas pela desordem do mundo. A situação heróica na qual Yossel se encontra torna esse mundo "válido". O deus distante, depois de velar a face e de abandonar o justo a sua justiça sem triunfo, volta por dentro, na intimidade que coincide "com o orgulho de ser judeu" (p. 203). Yossel escreve: "Ser judeu significa ... nadar eternamente contra a lamacenta e criminosa correnteza humana... Eu sou feliz de pertencer ao povo mais infeliz de todos os povos da terra, ao povo cuja Torá representa o que há de mais elevado e mais belo nas leis e morais" (*ibid*.). Pois bem, esse tipo de consolo não resta mais ao judeu Novski. Não porque fosse ateu. Mas porque *não pode mais ser orgulhoso de ser moral*.

Há mais uma diferença entre os dois crimes. Os nossos símbolos querem que o primeiro (cometido contra David Jerusalem) seja constantemente lembrado e que o segundo (contra Novski) seja considerado caso encerrado há muito tempo. Kis parece ter em vista esse aspecto da guerra dos símbolos da nossa vida moral quando termina o seu relato: "No final de junho de 1956, o *Times* de Londres, que, visivelmente de acordo com a boa velha tradição inglesa, continua acreditando em fantasmas, anunciou que Novski fora visto em Moscou, perto das muralhas do Kremlin. As testemunhas reconheceram-no pelos dentes de aço". O documentário de Kis corrige devidamente essa falsidade: "Essa notícia foi divulgada por toda a imprensa burguesa ocidental, ávida por intrigas e sensacionalismo" (p. 121).

A história das revoluções do tipo marxista mostra que, derrotada a burguesia, a crítica "revolucionária" do tipo marxiano abate-se. paradoxalmente, também sobre o proletariado e aqueles que tentaram expressar os interesses das classes trabalhadoras contra o establishment revolucionário. A burguesia do Ocidente assimilou muito bem as críticas da economia política e as mudanças impostas pela luta de classes. Lá, o marxismo revelou-se um fator decisivo na mediação entre os interesses do proletariado e da burguesia. Nos regimes do Oriente, pelo contrário, depois da destruição da burguesia, o próprio proletariado passou a ser o obietivo da crítica "prática" na medida em que se recusava a seguir a direção da revolução, insistindo em defender interesses "particulares" e aderindo a formas anteriores de vida "injusta". De acordo com Marx. todas elas deveriam ser eliminadas. Isso explica, em grande parte, a repressão que conhecemos¹³. A reivindicação insistente dos camponeses russos pela posse da terra que trabalhavam e pela livre comercialização de produtos agrícolas, por exemplo, só podia ser vista como resquício de interesses egoístas próprios da sociedade burguesa e devendo, por isso.

^{13.} Em parte, mas não totalmente. A política de repressão praticada no Leste europeu foi co-determinada também pelo bizantinismo. Tradição secular e profundamente arraigada em vários países, o bizantinismo combina um desprezo completo pelas instituições e valores ocidentais com a crença no seu próprio poder de salvação. A ditadura marxista na Rússia, observa P. Tillich, "mobiliza as grandes massas de indivíduos fora da Rússia com a sua escatologia revolucionária e controla as massas russas em parte por meio de terror, em parte por um neobizantinismo místico nativo" (Tillich 1974, p. 146).

ser violentamente reprimida. Não havia espaço, na teoria marxiana, para o reconhecimento dos "direitos" dos camponeses à terra. O desastre econômico e político que se seguiu daí e que atingiu também e principalmente a classe trabalhadora da União Soviética é hoje um fato incontestado. Ademais, todas as tentativas do operariado soviético de se organizar independentemente da direção da revolução foram reprimidas como sinais do "sindicalismo" ultrapassado.

Hoie, denois do fracasso reconhecido de todos os sistemas econômicos construídos na negação sistemática da economia de mercado, chamada burguesa, passamos a ser sensíveis também à violência extrema cometida, não apenas contra o proletariado como classe, mas contra os cidadãos enquanto tais e a admitir, como irrecusável, o direito do indivíduo de dizer, ele sozinho ou em grupo, embora em abstração da espécie e apenas à luz da própria consciência e dos seus próprios interesses, irremediavelmente particulares, qual deve ser a ordem social. A prática da antecipação do futuro, que nega a totalidade de relações sociais existentes sem oferecer nenhuma alternativa positiva que passe pelo teste social livre de dominação policial, está esgotada. Não é mais hora de se pensar em mudança total do mundo. O pensamento chamado pós-moderno quer, com razão, reconhecer nessa pretensão os avatares da razão totalitária ainda não inteiramente desconstruída. Esse é, sem dúvida, o aspecto intelectual e moral mais dilacerante do crepúsculo do marxismo: muitos dos nossos contemporâneos começaram a duvidar, não apenas da historiografia e da lógica marxiana (cf. Benoist 1970), mas também da racionalidade ocidental como tal. Depois que a consciência genérica, imposta por meios revolucionários em nome do ser genérico do homem, passou a ser vista como a fonte do intolerável, recusa-se, com a teoria marxiana da generalidade dos conceitos, o logos grego no seu todo. Mas é preciso dizer que a sua direção não é a única que nos resta. A natureza do problema que levantamos parece sugerir, como tentaremos fazer ver no último capítulo, que devemos ainda lançar mão da generalidade abstrata do conceito, nas ideias reguladoras da razão, no sentido assinalado por Kant.

4. A inspiração moral do jovem Marx

A idéia marxiana de que a história progride através de conflitos dialeticamente estruturados e leva, pela necessidade interna, a uma

solução de todas as tensões essenciais, não se originou do seu estudo da economia política. Marx acalentou essa idéia vários anos antes de ter-se tornado um economista, quando ainda se dedicava ao estudo da teologia protestante da qual nunca deixou de se sentir ideologicamente próximo. A antecipação marxiana de um próximo fim da história possui inegáveis eredenciais teológicas e mesmo místicas. Sendo assim, a questão da periculosidade do marxismo poderá ser tratada, em parte, de maneira paralela à da periculosidade da moral protestante.

A inspiração moral da teoria revolucionária de Marx aparece com clareza em vários escritos de juventude. Na Introdução à crítica da filosofia hegeliana do direito, por exemplo, Marx explicita as tarefas da libertação humana em termos de um protestantismo secularizado. Os franceses, diz ele, tratam de conseguir a emancipação universal do homem (definida em termos de igualdade econômica e educacional, e de liberdade social), por meio da emancipação gradual que passa pelas conquistas parciais. Para os alemães, a libertação gradual do homem é teoricamente impossível. Eles não concebem a libertação do homem em termos de ideais pragmáticos, mas como libertação do homem da religião. Na Alemanha, a emancipação nunca deixou de ter, desde a revolução que foi a Reforma, esse caráter prático-religioso. Lutero libertou os alemães de Roma substituindo a escravidão da devoção pela escravidão da convicção (religiosa), e com isso transformou toda a vida alemã. Fazendo de todos os leigos sacerdotes, esse monge quebrou a autoridade externa e instaurou a autoridade da fé.

No presente momento (1843), trata-se, para os alemães, de continuar essa revolução quebrando a autoridade da fé. Assim como a Reforma foi uma crítica prática do catolicismo paganizado, a libertação agora almejada terá que passar pela supressão das condições de existência da fé, não apenas da fé católica mas de toda fé religiosa. A libertação da religião que querem os novos filósofos, tem que ser, ao mesmo tempo, teoricamente radical e praticamente positiva, isto é, não apenas conceitual. Isso significa, no plano teórico, que o ser supremo para o homem não é mais deus mas o próprio homem e, no plano prático, que devemos derrubar imediatamente todas as relações que escravizam o Homem, Ser Supremo. Esse é o "imperativo categórico" dos alemães. O fim definitivo de toda escravidão não tolera demora, ele tem que chegar já, pela revolução, de maneira abrupta e não gradativa. Assim concebida, a revolução não se baseia em direitos humanos ou em conceitos de

liberdade social. Pensada como um ato de messianismo concreto, ela instaura o verdadeiro ser do homem, livre de toda escravidão. Pela tradução que fazem de postulados cristãos morais em máximas mundanas, os filósofos revolucionários alemães são continuadores legítimos da revolução iniciada pelos monges da Reforma, e não da encabeçada pelos revolucionários franceses.

No mesmo texto, Marx pergunta pelas condições materiais da realização efetiva da moral protestante e as encontra na formação do proletariado alemão. Sem ele, a teoria radical alemã não poderá ser realizada e assim superada como exigência. Por outro lado, sem a teoria radical alemã o proletariado não poderá ser formado. Há vários aspectos que merecem destaque nessa notável dedução da necessidade histórica do proletariado. Ela além de ser inteiramente teórica, isto é, sem fundamentação em fatos históricos observados, também é na sua essência teológica e prescinde, como tal, de qualquer análise econômica que comprovasse a necessidade objetiva do surgimento do proletariado. É a moral protestante, reinterpretada por Marx, que diz que o proletariado deve surgir como o messias coletivo para salvar a humanidade do egoísmo burguês. Pela mesma razão, o proletariado salvador só poderá ser alemão, produto do único país onde, nota Marx, nenhum tipo de escravidão pode ser suprimido sem suprimir toda escravidão, país cuja emancipação é necessariamente a emancipação da humanidade inteira. É muito difícil não reconhecer aqui um eco da concepção hegeliana do papel providencial da nação alemã que consistiria na preservação do "fogo sagrado" (que, como Marx dirá na dedicatória da sua tese de doutorado, "queima no coração do universo"), no ofício divino que antes cabia ao povo judeu.

Um outro texto do jovem Marx permite-nos detalhar as motivações morais que subjazem a essa teoria religiosa da revolução radical: a sua Questão judaica. Marx pergunta-se sobre as condições da emancipação dos judeus. Esta deve passar por uma crítica da religião judaica, sim, mas essa crítica deve atingir a matriz concreta dessa religião. Qual é o fundamento mundano do judaísmo religioso, pergunta Marx? A necessidade material, o egoísmo. Qual é o culto mundano dos judeus? A usura. Qual é o seu deus mundano? O dinheiro.

Marx bate forte. Muitos viram nesse texto a prova de seu anti-semitismo (por exemplo, Glucksmann 1977, p. 99). Nós acreditamos, pelo contrário, que esse escrito, produto da pena de um neto de rabinos batizado, está na mais pura tradição do radicalismo profético (característico da tradição judaica), combinado com a atitude de Jesus contra os mercadores do Templo¹⁴. De resto, Marx dirige-se ao cristianismo com a mesma dureza: o deus cristão não é outro que o deus-dinheiro dos judeus que se firmou, no capitalismo, como principal potência mundial, potência que mede todas as coisas e transforma tudo em mercadoria. No Ocidente cristão capitalista, o dinheiro é a forma principal da vida social e o seu eseito direto é a desvalorização total do indivíduo. O dinheiro é o ser alienado do trabalho e da existência humana no seu todo. Marx cita Thomas Münzer, o famoso reformador protestante, saudado por Engels e Bloch como precursor do espírito revolucionário tipicamente alemão, para dizer que essa mercantilização de tudo e de todos é "insuportável". A emancipação humana, resultante dessa revolta moral contra a degradação do homem em mercadoria, passa por força pela emancipação do poder do dinheiro e da usura. Com a sua supressão, será também suprimido o conslito entre o homem individual-sensível e a existência social do homem.

A idéia de que o capital é uma forma sofisticada de usura perpassa toda a obra de Marx. E a indignação moral contra a usura, igualmente. Também nesse ponto, Marx sente-se continuador de Lutero. Em muitos trechos (cf. MEW, 25, pp. 359, 407, 613), ele cita com destaque os vitupérios contra a usura proferidos pelo Reformador e relembra, com aprovação, posições semelhantes dos Pais da Igreja. Por trás da minuciosa crítica histórica e analítica do processo de acumulação e de reprodução do capital, existem, em Marx, fortes convicções de ordem moral nas quais muitos reconhecem a herança dos mais puros ideais messiânicos ¹⁵.

^{14.} A nossa interpretação é próxima da de H. Arendt. A reconhecida historiadora do anti-semitismo escreve: "Contudo, esse anti-semitismo [dos radicais prussianos] estabeleceu certa tradição histórica e até mesmo literária, cuja influência se pode sentir nos famosos escritos antijudaicos do jovem Marx, tão freqüente e injustamente acusado de anti-semitismo. O fato do judeu Marx poder escrever do mesmo modo que os radicais antijudeus prova apenas quão pouco essa argumentação antijudaica tinha a ver com o anti-semitismo ideologicamente maduro. Como indivíduo judeu, Marx sentia-se tão pouco vexado por esses argumentos contra 'o povo judeu' quanto Nietzsche, por exemplo, no tocante a seus argumentos contra a Alemanha" (1975, p. 60).

^{15.} Friedmann (1965) destaca o "idealismo judaico" e a "ideologia messiânica" não apenas dos fundadores do Estado de Israel mas também dos "pioneiros ateus da justiça social" (p. 186). Levinas admite que Marx preserva uma parte da herança judaico-cristã (1976, p. 231) e elogia o seu humanismo materialista como sublime e autêntico (1977, pp. 16-17). Sobre a relação entre o Antigo e Novo Testamento e a questão da justiça social, cf. Farner 1947. Um estudo sobre o comunismo no cristianismo primitivo encontra-se em Kautsky 1913.

Horkheimer tinha razão, portanto, quando dizia encontrar em Marx um resquício de idealismo: não do idealismo teórico que ele mesmo criticou em Feuerbach, mas de *idealismo moral*. É esse idealismo que o faz dizer que a escravidão humana provém da *usurpação* por poucos dos produtos do trabalho realizado por muitos (MEW, 23, p. 791); que a acumulação originária desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel que o "pecado original" na teologia (MEW, 23, p. 741). A revolução radical corresponde assim à exigência moral da justiça e igualdade social, antes e independentemente de ser ou não uma necessidade histórica.

Sabemos hoje que a revolução radical não é uma necessidade histórica. Da poderosa filosofia da história marxiana resta hoje pouca coisa além do seu moralismo messiânico. Não é por acaso que os marxistas ou pensadores marxizantes sentem-se à vontade sobretudo quando formulam condenações morais da realidade social. É nessa forma que a crítica marxiana da ideologia sobrevive, por exemplo, na teologia da libertação. Não, esta última não é nenhum absurdo teórico, como dizem alguns; pelo contrário (isso ficará claro em seguida), trata-se de uma explicitação corretíssima da afinidade profunda entre a religião judaico-crista e o pensamento marxiano. De resto, um dos grandes méritos dos fundadores do marxismo latino-americano é o de terem logo compreendido que o marxismo era um mito religioso. O peruano J. C. Mariátegui escreve em 1928: "O comunismo é essencialmente religioso. O que ainda motiva o engano é a antiga acepção da palavra" (citado segundo Flores Galindo 1988, p. 329). O mesmo Mariátegui constatou em 1925: "A força dos revolucionários não está na sua ciência, ela está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do mito" (ibid., p. 327). Simultaneamente, um filósofo de Lima, Mariano Ibérico, assinalava: "O significado fundamental do socialismo consiste no sentimento de que o homem precisa ser salvo, redimido". De acordo com o historiador Flores Galindo, o socialismo peruano, era, desde o início, "o milênio, a utopia". Como confirmação, ele cita mais uma vez Mariátegui que diz: "O exército imenso de humildes, de pobres, de miseráveis, lançou-se resolutamente em marcha na direção da Utopia que a Inteligência tem concebido em horas generosas, fecundas e videntes" (ibid., p. 329).

A teologia da libertação, iniciada nos anos 60 pelo Pe. G. Gutiérrez, também peruano, parte dessa aproximação feita pelos fundadores do PCP

entre o milênio cristão e a utopia "secular" marxista. Trata-se de uma fórmula que exerceu um forte fascínio sobre gerações de intelectuais latino-americanos e que, não raramente, cegou por completo a sua canacidade de juízo crítico. Em História de Mayta, Vargas Llosa descreve o seu encontro, no fim da década de sessenta em Lima, com um dos pregadores dessa boa nova, o poeta e sacerdote nicaraguense Ernesto Cardenal da seguinte maneira: "Apareceu disfarçado de Che Guevara e respondeu, no colóquio, à demagogia de uns provocadores do auditório com demagogia superior àquela que eles queriam ouvir. Fez e disse tudo o que era necessário para merecer a aprovação e o aplauso dos mais recalcitrantes: não havia nenhuma diferença entre o Reino de Deus e a sociedade comunista; a Igreja se fizera uma puta mas graças à revolução voltaria a ser pura, como estava voltando a ser em Cuba agora; [...] o partido único, em Cuba e na URSS, significava que a elite servia de fermento à massa, exatamente como Cristo queria que a Igreja fizesse com o povo; era imoral [sic] falar contra os campos de trabalhos forcados da URSS, por acaso se podia acreditar na propaganda capitalista?" Teria sido possível pronunciar tais palavras no fim da década de sessenta sem ter praticado o sacrificium intellecti? Há outra maneira de entender esse desvario político, que chega a negar a existência do Gulag, fato amplamente documentado desde o início da destalinização na União Soviética em 1956, por um homem bem intencionado como o monge Cardenal?¹⁷ Ainda mais desconcertante é constatar que, na América Latina, a utopia marxista vem recebendo, ainda hoje, manifestações de adesão por parte de intelectuais de peso. No fim do brilhante livro sobre a "utopia andina" que acabamos de citar, Flores Galindo se reconhece seu adento. Ele concede, é verdade, que a "mística revolucionária" do movimento revolucionário peruano pode converter-se em sua principal fraqueza. Mas, repara o renomado historiador, tal desenlace pode ser evitado, "se à mística milenarista acrescentarmos o socialismo moderno com a sua capacidade de organizar programas estratégicos e mover-se no campo estreito da conjuntura política. Em outras palavras, se a paixão for amalgamada com o marxismo e a sua capacidade argumentativa" (p. 419).

^{16.} História de Mayta, Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1984, p. 85.

^{17.} A outra forma de negar o horror do Gulag, também usada pelos militantes marxistas, a que consistia em dizer que ele era historicamente necessário, que o estado soviético tinha que defender de todas as maneiras as conquistas da revolução dos seus inimigos, não demonstra uma acuidade de juízo prático superior à exibida pelo poeta cristão de que falamos.

Flores Galindo morreu repentinamente há pouco tempo, sem ter tido a oportunidade de tomar posição perante o inegável fracasso do marxismo como teoria de organização social, fracasso demonstrado pela quebra geral de todas as economias socialistas. Ousado que era, talvez tivesse chegado a admitir que a "capacidade argumentativa" do marxismo não se revelara corretivo às ilusões milenaristas, mas antes instrumento dócil de uma colossal mistificação em nome da moral subjacente a estas últimas, de uma monumental mentira tecida pelos ideólogos oficiais dos estados socialistas, divulgada, durante décadas, pelos seus serviços de propaganda e avalizada (não apenas por cálculo político, mas também, e não raramente, em virtude de auto-engano moral) pelos intelectuais "progressistas" e pela imprensa "crítica" do Ocidente¹⁸. Uma pseudo-citação, anotada por D. Kis, de um trecho que teria sido escrito, em 1938, por um certo Boris Suvarin explica bem o que estamos falando: "Stalin e seus súditos sempre mentem, a todo instante, em qualquer circunstância; e como sempre mentem, não sabem mais que estão mentindo. Quando todo mundo mente, ninguém mais mente, mentindo... A mentira é o elemento natural da sociedade pseudo-soviética... Assembléias, congressos: tudo teatro, tudo mise-en-scène. Ditadura do proletariado: imenso engodo. Espontancidade das massas: organização cuidadosa. Direita, esquerda: mentira. Stakhanov: mentira. Stakhanovismo: mentira. Alegria da vida: triste mentira. Homem novo: gorila arcaico. Cultura: não-cultura. Guia genial: tirano embrutecido..."19

Além do Marx cientista, crítico arrasador do sistema capitalista de exploração do trabalho, existe, sem dúvida, o Marx profeta messiânico, autoproclamado detentor da solução final do "enigma da história". Ainda que o messianismo marxiano continue sendo a fonte de hipóteses heurísticas na busca de corrigir injustiças sociais, hoje em dia não é mais possível ceder ao impulso afetivo de realizá-lo. Muitas coisas

^{18.} Depois de publicar, em 1936, o seu Retour de l'URSS, em que informava sobre os problemas serissimos da economia soviética e denunciava a ditadura stalinista (testemunhando: "Duvido que em qualquer outro país do mundo, incluindo a Alemanha de Hitler, o espírito seja hoje menos livre, mais submetido, mais temeroso, mais aterrorizado, mais avassalado"), André Gide sentiu na pele a ação desses senhores. E respondeu: "Sem dúvida, eu admiro a vossa confiança, o vosso amor (digo isso sem ironia); mas, falando sério, camaradas, vocês começam a ficar inquietos, confessem; e vocês se perguntam com angústia crescente (perante os processos de Moscou, por exemplo): até onde será preciso aprovar? Mais cedo, mais tarde, os seus olhos se abrirão; serão forçados a se abrir. Então, vocês se perguntarão, vocês os honestos: como puderam mantê-los fechados tanto tempo?" (Gide 1937, p. 8.).

^{19.} Enciklopedija mrtvih (Enciclopédia dos mortos), Belgrado: Prosveta, 1987.

aconteceram que tornam tal atitude moralmente intolerável além de insustentável pela razão. Cabe insistir na ingrata e árdua discussão crítica do marxismo.

Se é assim, voltamos a afirmar o que já dissemos no começo do presente parágrafo: o exame da periculosidade do marxismo deixa passar pelo exame prévio da periculosidade da moral da religião revelada que ele assume como sendo sua.

5. Elementos gnósticos no marxismo

Aspectos religiosos do pensamento de Marx vêm sendo apontados, há tempo, pelos sociólogos do conhecimento (Pareto, Sorel). Não se nega que Marx foi um pensador de primeira linha a quem devemos contribuições decisivas que combinam, de maneira exemplar, a análise histórica e a conceitual. Também se reconhece a sua fé, tipicamente iluminista, no progresso. Os sociólogos e historiadores da religião insistem, entretanto, em que o pensamento marxiano está ainda preso a formas do pensamento pré-iluminista de caráter religioso. Os críticos fazem notar, em particular, que os conceitos de trabalho vivo e do método dialético da exposição do movimento (igualmente dialético) do trabalho, utilizados por Marx na sua crítica da ideologia e da ideologia alemã, parecem preservar esse tipo de formas de pensamento²⁰.

A existência de elementos do pensamento religioso em Marx explicar-se-ia, em parte, pela tradição cultural alemã. A recepção da Revolução Francesa na Alemanha não foi tanto política quanto espiritual, baseada em tradições religiosas cultivadas sobretudo em casas de pastores protestantes e de rabinos. Como vimos acima, a cultura alemã nasceu com a tradução da Bíblia por Lutero e que, para muitos cristãos e judeus (por exemplo, Heine), a época do esclarecimento na Alemanha foi marcada pelo protestantismo esclarecido de Lessing e não pelo

^{20.} Diz-se também, não raramente, que o próprio marxismo funciona como uma religião. R. Aron falou em marxismo como "ópio dos intelectuais", T. D. Weldon em "Marx teólogo comunista". Mais recentemente ainda, os "novos filósofos" declaram o marxismo "ópio dos povos", religião do nosso tempo, consagração, a mais sutil e ardilosa, do mundo em que vivemos. A lista de análogas assertivas é longa. Há muito que o paralelismo entre a Igreja e o Partido foi constatado por vários observadores. Em 1921, Freud comparava (voltaremos ainda a esse assunto) a formação de massas religiosas, das igrejas, baseadas na fraternidade no Cristo e ódio contra os infiéis, com a organização bolchevique de massas populares em tomo da mística revolucionária, impregnada pela intolerância. Mais tarde (1951), P. Blanshard traçou um paralelo entre a estrutura de poder do Kremlin e do Vaticano.

criticismo de Kant, demolidor da teologia racional e disciplinador da religião revelada (religião só dentro dos limites da "mera" razão!). O herói principal de Lessing não é alguém como o Cândido de Voltaire, defensor leigo da tolerância, mas Nathan, o Sábio, rico e piedoso comerciante judeu, cuja mulher e filhos foram queimados vivos pelos cristãos e que clama perante deus por justiça.

Marcuse não é o único a ressaltar que, no idealismo alemão, a crítica racional e política da organização social, típica da Revolução Francesa, tenha-se transformado num *ideal espiritual* claramente reacionário (1960, p. 14). Hegel, por exemplo, foi tudo salvo um adepto do "liberalismo" francês. Desde Haym (1857), muitos historiadores observaram que, traduzidas em termos teológicos, as idéias da Revolução Francesa ficam desfiguradas e recebem não raramente um aspecto antiiluminista²¹.

De resto, o antiiluminismo com base religiosa continuou a permear a cultura alemã até os nossos dias. Ele voltou a se manifestar (retomaremos esse assunto em seguida) tanto na filosofia de Heidegger como também, e com igual ênfase, na Escola de Frankfurt. Haveria elementos religiosos e, portanto, antiiluministas no próprio Marx?

Segundo um artigo recente de Marquard (1984), a filosofia revolucionária da história proposta por Marx seria uma recidiva do gnosticismo messiânico. O tema "gnose e política" pode surpreender. Entretanto, já o vimos explicitamente abordado por Heine. Esse assunto, certamente conhecido por Marx, sempre reaparece na historiografia alemã da filosofia. Já em 1835, F. C. Baur, teólogo protestante de Tübingen, bem conhecido por Marx ²², afirmava que a teosofia de Boehme, a filosofia da natureza de Schelling, a teologia de Schleiermacher e a filosofia da religião de Hegel estão "no mesmo caminho" que a gnose cristã da Antiguidade e diferem dela só na forma, não na essência²³. Isso significa, sugere Eicher (1984), que o idealismo alemão pode ser visto como "a gnose refletida, a gnose da gnose, a gnose na forma da autoconsciência alemã desde a Revolução Francesa até a revolução fracassada de 1848" (Taubes, org., 1984, pp. 199-200). Além

^{21.} Sobre essa questão cf. Richter 1965.

^{22.} Baur é citado por Marx com destaque em seus Cadernos sobre a filosofia epicuréia, estóica e cética (1838/39), cf. MEW, Ergaenzungsband I, p. 219 ss.

^{23.} Cf. o seu livro Die christliche Gnosis oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

de Hegel, Eicher inclui também Fichte (em particular, a sua filosofia política), na linhagem gnóstica e vê, com muitos outros autores, o ressurgimento da gnose nas filosofias de Heidegger e Wittgenstein, bem como nos grandes romances deste século (*ibid.*, p. 201).

Habermas parece concordar com Eicher. Ele se confessa surpreso por constatar "quão frutífera é a tentativa de deduzir os motivos centrais da filosofia do idealismo alemão, essencialmente protestante, a partir da experiência da tradição judaica" (Habermas 1961, p. 39), isto é, da gnose judaica que é a cabala. "A luz da herança da cabala que já penetrou no idealismo e foi por ele absorvida, parece difundir-se de maneira mais rica ainda", acrescenta Habermas, "no espectro daquele espírito no qual ainda permanece vivo algo da mística judaica", isto é, entre os pensadores alemães de origem judaica (ibid., pp. 39-49). Se levarmos em conta a tese defendida por muitos, inclusive por Habermas, testemunha insuspeita e bem informada, de que os membros históricos da Escola de Frankfurt, assim como vários outros pensadores judeus contemporâneos, entre eles E. Bloch (que chamava a sua posição de "gnose revolucionária") e W. Benjamin (que via na gnose de Bloch o espelho que mostrava a verdade do marxismo ainda preso à economia), retomam com uma paixão nem sempre aparente o pensamento da cabala, somos obrigados a dar crédito à afirmação de J. Taubes, um especialista no assunto, de que, contra o que se pensa comumente, a gnose é a "grande potência" oculta do pensamento ocidental.

Tudo isso ainda não prova a presença de elementos gnósticos no próprio Marx. Antes de abordar essa questão, precisamos esclarecer melhor em que consiste a mística do tipo gnóstico.

Em substância, a gnose afirma a existência de um movimento de salvação em três tempos: estado originário indiferenciado, queda, ascenção. Essa é a estrutura tanto do drama individual de redenção das almas, como do drama cósmico da salvação do mundo. A gnose combina freqüentemente o dualismo de princípios (dualismo derivado, à maneira valentiniana, de um único princípio ou primitivo, maniqueísta) com a escatologia, hora da vitória final do princípio bom sobre o mau, a saber, do deus santo e desconhecido sobre a matéria e o demiurgo mau. O conhecimento natural (empírico e racional) depositado na representação não passaria de ofuscamento da alma pelo mundo material. Existiria um saber superior, obtido pela revelação ou iluminação sobrenatural, do caminho de salvação, um saber que seria privilégio de indivíduos, grupos

ou povos escolhidos (electi). Marcião, talvez o mais filosófico entre os gnósticos²⁴, começa assim as suas Antíteses: "Oh, milagre acima dos milagres, encantamento, poder e estupefação, que sobre o Evangelho nada se pode dizer nem pensar, nem se pode compará-lo a coisa alguma". Repetidas vezes, o privilégio de conhecer algo que não pode ser dito, pensado, nem comparado a coisa alguma foi interpretado no sentido de eximir os iluminados da observância de regras morais e sociais deste mundo. A libertinagem e o imoralismo de seitas gnósticas é um fenômeno constante.

A gnose judaica (cabala), que interagiu com a grega e a cristã de diversas maneiras, acrescenta um elemento novo a esse quadro: o drama de salvação não é apenas um processo intelectual, mas também e sobretudo, um processo prático-político: o processo cósmico da liberação do homem da prisão do mundo pode ser abreviado por certos atos, a saber, ritos, exercícios de penitência etc. A gnose judaica não é apenas contemplativa ou teórica, ela é também, num grau maior ou menor, "transformadora", "ativa" e "revolucionária", a serviço do ideal ético do judaísmo.

Isso é particularmente verdadeiro na cabala de Luria. Scholem descreve essa versão da gnose judaica "como uma interpretação mística do Exílio e da Redenção, ou mesmo, como o grande mito do Exílio. Sua substância reflete os mais profundos sentimentos religiosos dos judeus da época. Para eles, o Exílio e a Redenção eram grandes símbolos místicos, stricto sensu, que apontavam para algo no Ser Divino". Mas, acrescenta Scholem, o sentido mais profundo desses símbolos não era ontológico e sim ético. Scholem escreve: "Esta nova doutrina de Deus e do Universo corresponde à nova idéia moral de humanidade que ela propaga: o ideal do ascético cujo alvo é a reforma messiânica, a extinção da mácula do mundo, a restituição de todas as coisas em Deus..." (1972, p. 289; o grifo é nosso).

Os historiadores das idéias religiosas tendem a concordar em que a cabala de Luria está nas origens do messianismo concreto, típico dos movimentos messiânicos no interior do judaísmo (a salvação do povo

^{24.} Von Harnack discorda da maioria dos historiadores (entre eles Bloch) que afirmam ser Marcião um gnóstico, cf. v. Harnack, p. 196 ss. Entretanto, v. Harnack reconhece também a existência de pontos de semelhança que autorizam o uso de Marcião na presente discussão.

^{25.} Taubes (org.) 1984, Introdução, p. 14; cf. também Bloch 1968, p. 237 ss.

judaico seria inseparável da salvação de todas as coisas) e também de movimentos revolucionários contemporâneos de inspiração marxiana. A tônica desses movimentos é que a salvação não vem da contemplação e sim de uma prática que só pode ser coletiva, exercida no interior de uma comunidade, de uma igreja ou de um partido.

Haveria, então, um paralelismo entre a cabala e a teoria marxiana da história? É incgável que existem certas semelhanças estruturais importantes. Nos dois casos, uma situação dolorosa (o exílio, a exploração econômica) é a origem da revolta afetiva e moral. Aqui e lá, a salvação é concebida em termos de um processo histórico concreto (cósmico ou social), que se perfaz em três tempos: começa por um estágio indiferenciado e não problemático, degenera, em seguida, num estado de desordem e corrupção e termina, num terceiro tempo, pela destruição total (apocalipse) da ordem do mundo decaído e a sua substituição por uma ordem inteiramente nova, perfeita e estável (escatologia). Nos dois casos, as leis deste mundo valem apenas para a fase de alienação. A nova ordem é caraterizada pelas novas leis que não podem ser adequadamente representadas pelos conceitos relativos ao mundo presente. O homem está acima da natureza meramente externa e, por isso, acima da ontologia (metafísica). A salvação resulta de uma práxis e não, como na gnose teórica, do acesso a um novo tipo de conhecimento. Nos dois casos, enfim, o processo "dialético" do devir da história é uma visualização, na forma de um drama (retração de deus do mundo, luta de classes), da experiência do mal (abandono por parte de deus, injustiça social) e das exigências morais da libertação definitiva do homem. Nos dois casos, estamos em plena utopia religiosa.

Não é razoável concluir, à luz desse paralelo, que o marxismo representa um versão "secularizada" de uma visão mística do mundo, inspirada, por sua vez, na moral religiosa? Assim como a mística da gnose pagã é uma metáfora cósmica de leis morais reveladas seja por um "deus desconhecido" dos pagãos, seja pelo deus da Bíblia; assim como a cabala é uma interpretação, uma visualização mística do exílio do povo judeu e da redenção, assim também as etapas da história humana, tal como projetadas por Marx à luz do método dialético, são, poderíamos dizer, um grande mito da salvação da humanidade pela classe universal que é o proletariado, uma imagem de um dever-ser determinado pela revolta moral contra a injustiça social.

A inspiração milenarista e, por conseguinte gnóstica, de Marx foi reconhecida, entre outros, pelo Pe. H.C. de Lima Vaz: "Mas, nessa árvore genealógica [de Joaquim de Flora] o ramo constituído por Marx e pelos marxismos cresce em direção diametralmente oposta àquela na qual se noderia encontrar um lugar para Hegel. Marx, com efeito, representa a forma mais radical do joaquinismo secularizado, a expressão mais rigorosa da utopia no sentido estrito, forjando, com o poder do seu gênio, a cadeia infrangível que liga materialismo, ateísmo e utopia, 26. Do ponto de vista histórico, a linhagem gnóstica do marxismo comprovar-se-ia ainda pelas incontestáveis conexões do seu mestre Hegel com a gnose suábia influenciada pela cabala; em particular a de Bochme e Baader. atestadas explicitamente pelas observações elogiosas de Hegel (no prefácio à segunda edição da Enciclopédia) sobre a profundidade das intuições místicas do primeiro e os benefícios para a filosofia que provêm do levedo contido nas fantasmagorias gnósticas do segundo. A inspiração milenarista de Hegel foi destacada por muitos autores. Pe. Vaz, por exemplo, escreve: "É certo que Hegel pode ser inscrito de alguma mancira, como quer H. de Lubac e reconheceu recentemente E. Brito (La christologie de Hegel, Paris, Beauchesne, 1983, pp. 629-634), na 'posteridade espiritual' de Joaquim de Flora" (Pc. Vaz 1986, p. 301. Sabe-se também que Octinger, um adepto de Boehme bem conhecido no Stift de Tübingen, onde Hegel se formou, estava empenhado em mostrar, nos rastros de Joaquim de Flora, como o esquema triádico gnóstico levar-nos-á necessariamente ao "império milenar", à "idade de ouro" onde a sociedade assumirá a forma perfeita²⁷. Feuerbach (1843, seção 29) foi na mesma direção ao afirmar que Hegel não era um Aristóteles e sim um Proclo alemão, já que para ele, assim como para o ilustre neoplatônico, o filósofo deve tornar-se o que deus já é, por um processo que suprime a auto-separação de deus em si mesmo e a criatura, processo pelo qual o homem deixa "de ser ele mesmo, de ser entendimento e razão". Para um neoplatônico, acrescenta Feuerbach, o êxtase, o encantamento é o estado supremo do homem.

Para nossos fins, não é necessário provar que Marx recebeu influências gnósticas diretas. Podemos supor que Marx recriou formas de pensamento místicas. O interesse dessa alternativa aumenta se compararmos as condições sociais nas quais surgiu o marxismo com as

^{26.} Cf. Pe. Vaz, 1986, p. 301.

^{27.} Cf. Topitch 1971, p. 279; Habermas 1961, p. 59.

que dominavam na época da formação do gnosticismo. Ao tempo de Marx, a revolução industrial causou uma forte crise nas relações sociais e econômicas tradicionais, mais ainda, abalou as colunas mestras da visão do mundo pré-capitalista. Jonas observa com muita propriedade que o gnosticismo apareceu num momento em que não existe mais nem o cósmos nem a pólis gregos. Para um indivíduo que se sente um grão de poeira num vazio sem fim, a tradicional sabedoria grega, bascada na idéia de integração na ordem universal, perde o poder de convicção e cede naturalmente lugar para uma avaliação niilista da realidade. Da mesma maneira, um proletário, homem reduzido a mera força de trabalho num mundo-máquina, pode desesperar perante a Razão, deusa burguesa. Nos dois casos, um diagnóstico insuportável, resultado de uma experiência frustrante, motivaria o surgimento de idéias apocalípticas e escatológicas relativas a um mundo inteiramente diferente e bom.

Faz tempo que os mitos religiosos foram decifrados como análogos ao mundo onírico, como realizações, na chave do presente, do desejo humano de um mundo melhor. Os apocalipses políticos receberam o mesmo tratamento. São formas de *pensamento impaciente* que, como todos os outros processos irrefletidos, não respeitam o tempo do real. A teoria marxiana, que nos consola do peso da realidade anunciando o fim dos tempos do trabalho dividido, o mito do proletariado, salvador de todos que se salva a si mesmo (outra figura tipicamente gnóstica), seria uma criação no mesmo registro? Essa pelo menos parece ser a moral da comparação que acabamos de fazer.

6. Da dialética do conceito à dialética do trabalho vivo

Poder-se-ia objetar que a existência de um paralelismo entre a teoria marxiana do desenvolvimento dialético do trabalho vivo e a visão gnóstico-cabalística do processo de queda e de salvação não estabelece por si só nenhuma prova do caráter místico do marxismo. No final das contas, a teoria marxiana da divisão e da reunificação do trabalho parte de pressupostos empíricos que se querem confiáveis²⁹ e usa um método racional que é o método dialético. A teoria de Marx pode se assemelhar a uma visão gnóstica da história, mas essa semelhança não prejudica necessariamente a sua verdade nem o seu interesse. Ela mostra, antes,

^{28.} Jonas 1978, p. 326 ss.

^{29.} Cf. MEW, 3, p. 20.

poder-se-ia dizer ainda, a verdade da mística gnóstica. Ademais, se tanto Hegel como Marx pensam à maneira dos gnósticos, como distinguir entre Hegel e Marx?

Essa objeção deve ser enfrentada. Para tanto, procederemos em dois tempos. Num primeiro momento (presente seção), examinaremos certas teses que afirmam o caráter místico do método dialético ele mesmo, bem como do seu uso em Hegel e Marx. Num segundo tempo (seções 7-10), faremos ver que os pressupostos empíricos básicos da teoria marxiana do desenvolvimento do trabalho não se sustentam empiricamente.

Para começar, não é fácil dizer em que consiste o "núcleo racional" do método dialético. Recentemente, V. Hoesle (1987) tentou mostrar como a dialética hegeliana pode ser derivada da lógica transcendental de Kant. Apesar do esforço de Hoesle, persiste a suspeita de que a torsão ontologizante dada por Hegel a essa lógica revela, além da falta de compreensão para com as teses semânticas de Kant, uma recaída no "misticismo lógico panteísta", já denunciado pelo próprio Marx. De qualquer maneira, em Hegel, o método dialético é definido e justificado a priori como expressando, originariamente, a necessidade interna do "movimento" dos conceitos.

Em Marx, o elemento originário que estaria em movimento dialético não são os conceitos, mas o trabalho vivo, considerado antes ou independentemente da sua descrição pelos conceitos. Por isso, em Marx, o problema de justificar o método dialético se põe em termos diferentes. Como ele rejeita o caráter originário da representação, fica-lhe vedada qualquer possibilidade de justificação a priori à la Kant. Quanto à justificação a posteriori, ela é manifestamente impossível: sabemos, desde Hume, que a experiência passada não pode revelar nenhuma necessidade do desenvolvimento futuro do curso de eventos empíricos. As leis causais são o único instrumento de previsão desse tipo de evento, justificável a partir da experiência, e ainda apenas "pela indução", procedimento sobre cujo caráter problemático existe consenso geral.

A impossibilidade de impor o esquema dialético à ciência da natureza é bastante bem ilustrada pelo fracasso estrondoso da *Dialética da Natureza* de Engels. Poucos são, hoje, aqueles que negam que o mesmo vale para a utilização marxiana da dialética na teoria do trabalho e da revolução. A "previsão" marxiana da chegada de um reino da

liberdade como o terceiro estágio de um desenvolvimento dialético necessário do processo de trabalho e, em particular, como conseqüência necessária do antagonismo que caracteriza as sociedades capitalistas choca-se com tudo o que sabemos empiricamente sobre as tendências de evolução dessas sociedades. As leis econômicas mais famosas do marxismo, sugeridas pelo ponto de vista dialético, a da proletarização da grande maioria da população, da pauperização extrema do proletariado e da queda da taxa de lucro do capital investido, mostraram-se, todas elas, falsas do ponto de vista empírico. Como bem observa Wellmer³⁰, a economia marxiana e a decorrente teoria da revolução representam uma "perversão naturalista" da dialética hegeliana, perversão que consiste em confundir um método de interpretação vespertino dos trabalhos do dia com o método de planejamento e execução desses trabalhos.

O problema de justificação do método dialético de Marx muda de feição se trocarmos o domínio de sua aplicação, ou seja, se abandonarmos a suposição de que Marx trabalha com dados empíricos sobre o trabalho e supusermos, em vez disso, que ele trabalha, originariamente, com dados morais. A experiência das injustiças sociais traz, em si mesma, uma visão escatológica da chegada do reino da liberdade³¹. A sugestão que fazemos, em outras palavras, é a de tomar a experiência moral das relações de trabalho como o domínio em que o método marxiano é originariamente definido.

Recentemente, J. Taubes, um historiador do gnosticismo, afirmou a origem religiosa e, em particular, gnóstica, também do método dialético de Hegel: "A lógica dialética", escreve ele, "é uma lógica da história que fundamenta a interpretação escatológica do mundo. Essa lógica define-se a partir da questão sobre o poder do negativo tal como foi colocada nos apocalipses e na gnose. É na gnose e no apocalipse que se encontra o fundamento [Grund] da muito discutida e pouco compreendida lógica de Hegel" Scholem (1972) completa Taubes quando diz que "o misticismo, decidido a formular os paradoxos da experiência religiosa, utiliza o instrumento da dialética para expressar seu significado" (1972,

^{30.} Wellmer 1986. p. 176.

^{31.} Sobre a escatologia implicita na moral veja Lebrun 1979.

^{32.} Taubes 1947, p. 35. Fazendo eco das afirmações de Taubes, Topitch (1961 e 1964) sustenta a tese específica de que o método dialético de Marx é também uma herança gnóstica pré-iluminista. Além de levar em conta Baur e Feuerbach, Topitch utiliza também trabalhos mais recentes de Scholem (1972) e Voegelin (1979).

p. 220). Scholem está aludindo ao uso regular pelos gnósticos judeus do esquema dialético triádico para expressar tanto a sua experiência moral antinômica como a manifestação progressiva de deus na história e no mundo. Scholem continua como se estivesse lembrando de Hegel: "Os cabalistas não são de modo algum as únicas testemunhas dessa afinidade entre o pensar místico e o dialético".

O próprio Hegel parece dar razão a Taubes e Scholem. No prefácio para a segunda edição da *Enciclopédia* (1827), Hegel afirma que a religião e a filosofia têm o mesmo conteúdo, mas falam linguagens diferentes. Aquilo que a religião diz da dialética da experiência humana na linguagem do sentimento, a filosofia traduz, fielmente, para a linguagem do conceito.

Transpondo isso para a teoria marxiana, podemos dizer: a religião e a teoria do trabalho vivo têm o mesmo conteúdo. Aquilo que a primeira diz na linguagem do sentimento, a segunda traduz na linguagem da luta de classes. Existe, portanto, uma espécie de isomorfismo entre a linguagem do conceito e a da luta de classes: ambas são traduções da dialética da experiência moral e religiosa.

Desenvolveremos esta sugestão examinando, de início, a aplicação que Hegel faz do método dialético na tradicional doutrina cristã da Santíssima Trindade. Dessa aplicação resulta um momento central da teologia hegeliana do conceito que é de importância capital para a concepção hegeliana da história e, conseqüentemente, para a teoria marxiana do trabalho vivo.

Explicitamos acima a suspeita de que a dialética hegeliana fere as regras semânticas de qualquer linguagem possível sobre objetos (da natureza). Essa suspeita, que mina o interesse da dialética enquanto teoria da lógica, também recai sobre o hegelianismo enquanto ontologia e teoria do conhecimento (objetivo). Entretanto, ela não prejudica de forma necessária o hegelianismo tomado como reflexão sobre a experiência histórica e a ação moral. Essa reflexão deve levar em conta elementos religiosos e morais e esses elementos podem ainda, tomadas as devidas precauções, justificar o recurso ao "método dialético".

Vejamos como Hegel procede nesse domínio. Para Hegel, a história é o processo de alienação de si e do retorno a si de deus, isto é, o processo de emanação de deus no mundo tanto material como espiritual e de reconciliação entre deus e o mundo. A semelhança estrutural entre a

concepção hegeliana e a gnóstica (valentiniana) ou neo-platônica da história dispensa provas. Hegel sustenta ainda que a verdadeira natureza dessa emanação e reconciliação estaria expressa na revelação cristã, pela fórmula familiar da Santíssima Trindade: o Pai e o Filho, separados e unidos no Espírito. Cristo, deus-homem, é a manifestação primeira dessa unidade cujo desenvolvimento será a tarefa de toda a história posterior. A filosofia não faz mais do que traduzir esse conteúdo religioso, explicitado inicialmente na linguagem que se refere a relações familiares e afetivas entre pessoas, para a linguagem do conceito. Ao invés de falar em Deus, ela falará em Idéia, conceito de origem kantiana. Dirá que o movimento dialético da Idéia (ou do Espírito Absoluto) se inicia na unidade indiferenciada consigo mesma, passa pela auto-objetivação (pela separação entre a Idéia abstrata e o objeto, momento em que surgiria também a pressão do real, o Mal), e termina pela superação dessa oposição reconhecendo no objeto um momento da Idéia (quando seria suprimido o fardo da realidade, do Mal)³³.

A "secularização" da fórmula trinitária da "queda" e da "ascensão" salvadora fez escola na filosofia alemã. Feuerbach (1843) recusa-se a trabalhar com abstrações tais como Idéia absoluta, mas aceita que a fórmula trinitária contém o segredo da vida humana e, além disso, mantém a estrutura triádica do movimento da história. O homem perderia a sua "verdadeira essência" inicial mergulhando na miséria sensível. Ele alienaria, no pensamento, essa essência projetando-a sobre o mundo de ilusões metafísicas e, sobretudo, religiosas. Após a crítica da ilusão religiosa iniciar-se-ia esetivamente a realização da "verdadeira humanidade", neste mundo sensível. Tal humanidade está na comunidade, na unidade fraterna entre os homens. Deus não está no céu e sim na unidade entre eu e você. Feuerbach entende que a sua "nova filosofia" não faz mais do que interpretar de modo correto a frase de Lutero: "Na fé, Deus é o Você do homem". Toda filosofia do futuro passaria, assim, a ocupar o lugar deixado pela religião, realizaria praticamente a essência da religião, o Reino de Deus na Terra, ela mesma seria, na verdade, a religião (Feuerbach 1966, pp. 218-219).

Reconsideremos agora a teoria marxiana do processo da divisão de trabalho nesse contexto de religião secularizada. Sabemos que Marx

^{33.} É interessante notar que o mesmo esquema dialético é empregado pelo jovem Hegel para elaborar uma teoria do trabalho em termos de alienação e auto-realização do espírito.

emenda a crítica da filosofia hegeliana de Feuerbach. Deste, ele preserva a idéia básica de que a história é o processo dialético de realização do Reino de Deus na Terra, mas introduz uma nova modificação de substrato. Contra Hegel, Marx dirá que a alienação não está na oposição, no nível da consciência, entre o sujeito e o objeto³⁴. Para ele é axiomático que os processos históricos não se dão em primeiro lugar no domínio da representação e sim no domínio das relações sociais e de produção concretas. A consciência é um fenômeno secundário, produzido. Por isso. a perda de si (alienação) não ocorre, originariamente, no nível das idéias. Pela mesma razão, a volta a si também não consiste apenas numa crítica conceitual da alienação, nem mesmo na recuperação do homem sensível, como entende Feuerbach, mas somente na revolução das relações de produção, pela unificação do trabalho dividido, pela distribuição de toda a riqueza socialmente produzida, segundo necessidades verdadeiramente humanas, isto é, as dos homens sensíveis definitivamente socializados; ensim, pelo surgimento de novos modos de produção, nunca vistos, e novas formas de consciência, nunca explicitadas.

Dessa maneira, o ser será reconciliado com o dever-ser. Já dissemos acima que, em *O Capital*, Marx trata a acumulação originária como "pecado originário" (MEW, 23, p. 741). A "negação" da unidade primária do trabalho é, portanto, um ato moralmente condenável. Por conseqüencia, a "negação da negação", a supressão da desunião do trabalho e da propriedade usurpada e sua entrega ao controle social, será um ato prático moralmente louvável. Numa das raríssimas vezes em que Marx recorre, na sua obra capital, à fórmula trinitária, ele o faz justamente para descrever o movimento da história em termos morais. Na "consciência comunista", resultado "necessário" desse movimento, não haverá mais lugar nem para o egoísmo burguês nem para o amor cristão ao próximo. Ela se formará num domínio além do Bem e do Mal historicamente conhecidos. O conteúdo dessa consciência será tão novo quanto as formas do ser social que surgirão depois da unificação do trabalho.

Como vemos, Marx muda o elemento no qual se dá o processo da história mas preserva a sua forma dialética e o seu sentido moral e soteriológico. No lugar de deus, da Idéia viva, Marx coloca o Trabalho

^{34.} Um estudo interessante, desenvolvido segundo linhas diferentes das nossas, sobre a relação entre Marx e Hegel e sobre a utopia "clandestina" imbutida no economismo de Marx encontra-se em Flickinger 1986.

vivo. A auto-objetivação de deus é substituída pela auto-realização do Trabalho. A alienação, que em Hegel consistia na divisão do Espírito divino (entre si mesmo e a matéria), passa a consistir na divisão do Trabalho e nos seus efeitos (propriedade privada, dinheiro, salário etc). O fim da alienação não se dá mais pela volta do Espírito a si mesmo através de um movimento de tomada de autoconsciência, mas pela supressão revolucionária da divisão do Trabalho e da propriedade. A solução final (escatológica) efetiva do enigma da história e a salvação do homem do mal não está na chegada do Espírito Santo, isto é, na completude da reflexão no elemento do conceito, mas na supressão dos cfeitos da divisão do Trabalho. O agente salvador não é mais o Verbo feito carne, mas o Trabalho feito produto industrial. No primeiro caso, temos a mística do Logos (a saber, a tese esotérica da sua encarnação) e no segundo, a mística da Práxis (a saber, a tese não menos esotérica das virtudes salvadoras do progresso industrial). Em Marx, a teologia do Espírito absoluto cedeu lugar à teologia do Trabalho vivo.

Chegamos ao fim da nossa análise da teoria marxiana. Agora podemos resumir as conclusões que motivaram as nossas perguntas relativas a sua periculosidade. Registramos (seção 4 do capítulo anterior) a fé fervorosa de Marx no progresso em direção a uma sociedade livre e justa através do desenvolvimento industrial. Constatamos (secão 6 do mesmo capítulo) que, juntos com a filosofia da representação, Marx rejeita também a teoria tradicional da generalidade dos conceitos. De acordo com a sua crítica das ideologias, não pode haver uma representação conceitual positiva de uma sociedade sem opressão antes da realização efetiva dessa sociedade. Os nosso conceitos dizem respeito a objetivações da prática social existente. Como essa prática é distorcida pela opressão, os conceitos que temos da realidade social são, por isso mesmo, também distorcidos e não oferecem base suficiente para se pensar uma sociedade livre. Vimos, no presente capítulo, que a falta de acesso representacional ao reino da liberdade é compensada, em Marx, pelo método dialético que antecipa o reino da liberdade a título de terceiro estágio do desenvolvimento dialético do processo de trabalho. Descobrimos, entretanto, que o método dialético não tem outro poder de previsão a não ser o de projetar, sobre o mundo social injusto, a exigência moral da justica. Em Marx, a cara do deus permanece invisível.

Dessas observações, originam-se nossas suspeitas quanto à periculosidade do marxismo formuladas parcialmente já no fim da

primeira seção do presente capítulo. Seria racional rejeitar toda a tradição espiritual do Ocidente e, em particular, a jurídica, como ideológica? Não poderia isso causar um encurtamento fatal da reflexão sobre o nosso futuro? Não seria perigoso continuar a acreditar que o processo de trabalho, e em particular, do trabalho industrial, leva necessariamente, e por si só, para uma sociedade livre e justa? Podemos confiar na substituição do mundo existente, ruim que seja, por um outro cuja estrutura é esboçada apenas indiretamente, pela negação indeterminada do atual?35 Podemos confiar no anything goes entre os homens, depois do colapso do sistema capitalista e da supressão da propriedade privada? Não seria ameaçador tentar determinar o indeterminado do futuro apenas pelas exigências morais que desconhecem, assim como faz a religião judaico-crista, a finitude prática dos homens? É possível evitar teoricamente que um revolucionário marxiano passe a operar de modo inteiramente arbitrário? Por fim, os perigos internos inevitáveis de um humanismo do tipo marxiano não seriam justamente aqueles que foram de fato gerados pelas tentativas de implantar sociedades justas no sentido marxiano: a saber, o terror e totalitarismo?

Se algumas dessas perguntas forem respondidas positivamente, teremos razões para dizer que o marxismo é uma teoria perigosa por não prevenir ou, até mesmo, por induzir a ações que ameaçam o humano de maneira extrema. Exemplos de ameaças, que consideramos no presente capítulo, não deixam dúvidas de que pode tratar-se de crimes contra o *status* humano.

Deixaremos que as respostas definitivas sobre as questões levantadas continuem amadurecendo até o final de nosso livro. Elementos adicionais para esse julgamento virão do exame de um assunto deixado em aberto desde o começo da presente seção: trata-se da afirmação marxiana de que a sua teoria do trabalho parte de pressupostos empiricamente verificáveis sobre as forças em jogo no estágio inicial da história. Para fins de uma apreciação da verdade empírica dessa afirmação, levaremos em conta o que Freud e outros têm a dizer sobre os fatores determinantes do curso dos assuntos humanos. O recurso a Freud nos permitirá também iniciar um estudo mais sistemático do que

^{35.} Em Hegel, semelhantes perigos não ocorrem. Hegel trabalha com o elemento do conceito. Nele, toda negação é determinada, nunca se cai no incfável. A cara de deus é visível, ela tem a forma de uma teoria acabada do Estado.

aquele que fizemos até agora sobre a periculosidade dos diferentes ingredientes da cultura ocidental.

7. Freud sobre a periculosidade da religião

Entre os críticos da religião em termos dos perigos que ela representa para a cultura humana, Freud ocupa sem dúvida um lugar de particular destaque. Freud aceitou o veredicto de Nietzsche de que a religião, mesmo a secularizada, e a moral religiosa, tal como estão implantadas no Ocidente, são fonte de agressão contra a vida e uma forma da vontade do poder que causa doença e leva ao crime. Encarregou-se, então, de mostrar que nossos ideais culturais, institucionalizados sob a forma de religiões monoteístas, constituem um sistema de culpabilização perigoso porque patógeno, e empenhou-se em oferecer instrumentos de crítica, teórica e prática. Já no fim da vida, ele dedicou alguma atenção às idéias marxistas sobre ideologia e revolução. O fundador da psicanálise convenceu-se de que a concepção marxiana da ideologia é insuficiente e de que a crítica revolucionária da ideologia (e da sociedade) é um projeto que apresenta, para a sociedade, os mesmos perigos que a religião monoteísta e a moral religiosa³⁶.

Ao estudar a história do seu próprio povo, Freud se impressionou não tanto com a importância do dinheiro, como com a da tradição cultural. Como se estivesse dialogando com o Marx da Questão judaica, que insiste sobre o caráter decisivo das necessidades materiais na história dos judeus, Freud apontará, pelo contrário, o extraordinário poder das idéias religiosas. Tais idéias, que têm origem na economia da libido e não na economia dos bens de consumo, e cujo portador é o superego, são correntes capazes de subjugar homens e povos, de modo talvez mais radical que as correntes de escravidão social (1939, SA, 9, p. 501). Não que Freud estivesse cego para a necessidade material como motor da história e como força que se impõe. Pelo contrário. Ele sempre reconheceu a especificidade da fome em relação ao amor³⁷. Contudo, Freud não hesitou em atacar a concepção materialista da história, defendida por Marx, que reconhece como básicas apenas as necessidades

^{36.} Ver as seções 8 e 9 a seguir.

^{37.} Cf. Freud 1916-7, SA, I, p. 347 e Loparic 1989b.

"materiais", e não escondeu o seu desacordo em relação à crítica ideológica marxiana da tradição³⁸.

Oucremos logo assinalar que Freud, em oposição a Marx que prevê a destruição de todas as ideologias e com elas da tradição, não pensa que as ideologias possam ou devam ser definitivamente destruídas. Para ele, a cultura humana e, com ela, as tradições ideológicas humanas, desenvolvem-se de uma maneira em tudo comparável com o desenvolvimento biológico orgânico, distinto do desenvolvimento cconômico como tal (1930, SA, 9, p. 264). Esse processo cultural constitui a base real da vida social, e assim, o bem mais precioso que temos (ibid., p. 269). Freud citará T. Fontane para dizer que sem "construções auxiliares", isto é, sem ilusões ideológicas, a vida humana não é possível. No mundo moderno, escreveu Freud uma vez, chega-se à situação paradoxal de dizer que a postura conservadora, próxima do cristianismo piedoso, é ainda a melhor garantia do progresso cultural (1939, SA, 9, p. 503). Depois de hesitar um pouco (essa é a diferença entre O futuro de uma ilusão e O Mal-estar na cultura). Freud decidirá pela conclusão de que, na espera da chegada de um tempo indefinidamente distante onde a humanidade será totalmente governada pela razão, devemos continuar a nos valer da experiência depositada nas melhores tradições que temos, que incluem a religião monoteísta.

Freud foi, contudo, um crítico implacável da tradição, onde a religião ocupa um lugar de destaque. A religião é uma tentativa, diz Freud na Conferência 35, de dominar o mundo sensível em que estamos imersos por meio de um mundo do desejo que temos desenvolvido no nosso interior (Freud 1933, SA 9, p. 595). A origem desse mundo do desejo é a figura paterna à qual a criança deve a existência, a proteção e a obediência. São essas relações familares, e não as relações econômicas, como entende Marx, que determinam os três principais traços da visão religiosa do mundo e que são o ensinamento, o consolo e a exigência. Mobilizando os mais poderosos afetos, a religião se propõe a satisfazer a curiosidade e a necessidade de saber, faz promessas de recompensa e ameaças de punição, e submete os homens a seus preceitos de vida.

^{38.} Apesar das aparências, Freud não acredita muito no "materialismo" de Marx. Depois de assinalar sua dúvida de que o esquema dialético marxiano representasse realmente um processo histórico natural, ele escreve: "Não estou certo se entendo bem essas afirmações. Elas também não soam 'materialistas,, mas antes como um residuo daquela obscura filosofia de Hegel pela qual Marx passou" (Freud 1933, SA 9, p. 603).

E, para se manter nessa posição, a religião se diz acima da crítica do pensamento racional. Mais ainda, ela impõe a seus "fiéis" a proibição de pensar de maneira independente e racional (Denkverbot), algo que é a própria essência do Iluminismo. Já Kant definia o iluminismo sobretudo em oposição "às coisas da religião". A Aufklaerung, diz Kant, é a saída do homem da minoridade da qual ele mesmo se fez culpado pela falta de decisão e de corragem. Perante quem? Perante todos aqueles que lhe dizem: não raciocine, obedeça. E entre estes encontram-se, em primeiro lugar, os padres. A razão, e só ela, diz: raciocine quanto quiser e sobre o que quiser, mas obedeça. Iluminista convicto, Freud colocar-se-á, também, do lado da razão e da ciência contra, como ele diz, scu único inimigo sério, a religião. A moral da religião revelada é combinada com a promessa da compensação futura. Como se trata de uma promessa extremamente problemática, a religião a defende com a proibição de pensar livremente. Essa proibição atinge não apenas coisas divinas mas sobretudo coisas humanas e, em particular, as questões do bem ou do mal. Deste ponto de vista, a religião representa a força mais perigosa para o desenvolvimento cultural do homem.

Em textos sobre a religião judaica, Freud oferece maiores detalhes sobre a sua maneira de conceber a junção entre os três aspectos básicos das religiões ocidentais em geral, acima mencionados. Os grandes traços da sua posição são bem conhecidos. O consolo prometido pela religião judaica ao povo judeu está na chegada de um messias que instaurará o Império mundial (como vimos, Kant deu, depois de Spinoza, forte destaque ao caráter político da esperança judaica ortodoxa), e com ele o (novo) período de ouro, onde todos os desejos serão satisfeitos. Esse consolo foi proposto ao povo judeu no início por Moisés, um egípcio de classe alta, adepto da religão estritamente monoteísta do faraó Amenhotep IV. Deus garantiria esse consolo sob uma única condição: a de viver na verdade e justiça. O povo judeu sentia-se esmagado e recaía em modos de vida menos severos. Mas, ao mesmo tempo, produzia profetas que o chamavam de volta para a pureza do mandamento de Moisés.

Freud não ignora, entretanto, que os profetas não se mantinham no nível da mera pregação da pureza moral. Ele reconhece que esses intérpretes da vontade de deus reforçavam a moral pelo cultivo do sentimento de culpa do povo judeu, sabendo que este sentimento é, se não o fundamento, então um esteio fortíssimo da moral. As decepções

com as promessas proféticas não cumpridas foram eludidas com novas imputações de culpa, estilizadas em ceremoniais e sacrifícios. Quando nem isso bastava, novos reforços de fé e de fervor eram buscados na forma de apocalipses, visões consoladoras do fim do tempo e do mundo. Assim surgiu uma religião sacerdotal (*Priesterreligion*) judaísta, bem distante da simplicidade do mandamento de Moisés.

O sentimento de culpa sobre o qual repousa o poder das religiões é, no essencial, uma forma de angústia, da angústia perante o superego, herdeira da angústia social e do complexo de Édipo, produzida mediante aquilo que Freud chama de "desenvolvimento cultural" ou "processo cultural". Dinamicamente, o sentimento de culpa é a pulsão de agressão introjetada. O segredo das religiões e, precipuamente, da religião judaica, é o de ter percebido o poder que esse sentimento pode exercer sobre os homens e tê-lo utilizado para fins de desenvolvimento cultural, em particular, da moral. Entretanto, as religiões monoteístas reveladas passaram do limite do suportável no controle das pulsões. O nó da questão está no mandamento do amor ao próximo. Esse mandamento é simplesmente impraticável do ponto de vista psicológico (1930,SA 9, p. 268). A agressividade humana não pode ser suprimida. O amor por todos e a igualdade de todos são ilusões. A desigualdade pode, no máximo, ser racionalmente limitada. Quando controlada pela lei do amor ao próximo, leva necessariamente à neurose quando não à loucura.

As religiões reveladas compensam o mandamento excessivo do amor ao próximo, no interior da comunidade, pela intolerância extrema para com os de fora. A intolerância religiosa é fruto inevitável desse mandamento. Depois que Paulo de Tarso fez do amor universal ao próximo o fundamento do cristianismo, começou, como consequência inevitável, a intolerância mortífera do cristianismo em relação aos de fora e aos hereges. Nas comunidades cristãs moralmente disciplinadas, a obediência interna aos ideais morais é sempre compensada pela intolerância teórica e agressividade externas. Os romanos, cujo domínio era estatal, baseado em legiões e em direito público, e não na lei do amor universal, desconheciam perseguições religiosas (1930, SA, 9, p. 243).

8. Elementos de uma teoria freudiana das ideologias

Agora estamos em condições de confrontar diretamente o tratamento freudiano da religão e a teoria marxiana das ideologias. Esse confronto pode começar pelas críticas explícitas que Freud dirigiu a essa

última. Para os marxistas, nota Freud, as "ideologias" são resultado e supra-estrutura de relações econômicas vigentes. Isso é verdade, mas não toda a verdade. Freud escreve: "A humanidade nunca vive totalmente no presente; o passado, a tradição da raça e do povo vive nas ideologias do superego, que só cedem vagarosamente perante as influências do presente e das mudanças e, na medida em que agem através do superego, desempenham na vida humana um papel poderoso, independente das relações econômicas" (1933, SA 1, p. 505. O grifo é nosso). Esse trecho traz uma novidade surpreendente: a expressão "ideologia do superego", surge aqui pela primeira e, por tudo que sabemos, última vez na obra de Freud. Trata-se de uma maneira de falar ou de uma porta de entrada para uma teoria freudiana das ideologias? Uma teoria que, pelo contexto em que surge, seria uma correção e, ao mesmo tempo, uma generalização da de Marx?

Há indícios de que a resposta a essas questões deve ser afirmativa. Como fio condutor pode servir-nos de novo uma tese de Freud, a que diz que a religião é uma ilusão. Uma tríplice ilusão, podemos dizer agora, depois de termos analisado os três aspectos que a caracterizam. Se aplicarmos o ponto de vista tópico ou sistemático a esses aspectos, obteremos um resultado interessante: o de que a ilusão religiosa não depende de uma instância psíquica única. A ilusão de que a religião responde a todas as questões diz respeito ao ego-realidade, como lugar da consciência. A ilusão da chegada da idade de ouro parece que deve ser imputada ao ego-prazer. Finalmente, a obrigatoriedade de preceitos sacerdotais (incluindo os morais) mantém-se obviamente por conta do superego. Dessa maneira, talvez não de todo inesperada, fica possível dar o sentido sistemático ao termo freudiano "ideologia do superego" e introduzir, por analogia, o conceito de "ideologia do ego".

Assim como as ilusões marxianas, as ideologias freudianas são sistemas baseados na falsa consciência de relações de força. Aqui também a "falsidade" da consciência não significa a não correspondência à realidade objetiva mas fundamentalmente o encobrimento interessado de processos psíquicos efetivos. Mas não se trata mais de ilusões quanto a forças de produção, e sim de ilusões em relação a forças psíquicas. Dentro desse referencial teórico é possível acomodar a religião enquanto "ópio do povo": a religião no sentido de Marx é uma ideologia freudiana de natureza mista. Por ela ser um "ópio", deve ser incluída entre as ideologias do ego-prazer; por enganar sobre a natureza das relações

sociais, ela deve ser atribuída ao ego-realidade. Vemos também que, em Marx, a religião não é um sistema de culpabilização (como em Freud). Poderíamos formular esse resultado da seguinte maneira: do ponto de vista da psicanálise, existem dois tipos de religião, as do ego, entre as quais situam-se as marxianas, e as do superego, identificadas preferencialmente pelo próprio Freud. As primeiras são ilusões racionalizadoras e justificadoras (do existente), as segundas culpabilizadoras (do sujeito). É claro que esses dois tipos não se excluem, de modo que são possíveis diferentes tipos de ideologias mistas, isto é, ao mesmo tempo justificadoras e culpabilizadoras.

9. Freud sobre a periculosidade do marxismo

Dentro do quadro da sua crítica da religião, Freud ofereceu também, como dissemos na seção anterior, uma crítica explícita do marxismo. Nossas próprias análises³⁹ mostraram que o marxismo é a interpretação da exigência cristã de reconciliação efetiva dos homens neste mundo por meio da tese ontológica de que o trabalho social é o ser de todas as coisas. Como tal exigência faz parte, segundo Freud, da ideologia do judaísmo, o comunismo marxiano pode ser criticado junto com esta última como uma ideologia de superego. É isso que queremos mostrar agora.

Os comunistas pensam, diz Freud, que o caminho de solução das injustiças sociais é a eliminação da propriedade privada. A posse dos bens por particulares permite-lhes explorar e maltratar os próximos. Se a propriedade privada for suprimida e todos os bens tornados comuns e de gozo coletivo, desaparecerão, entendem os comunistas, a animosidade e a inimizade entre os homens. Mas isso, diz Freud, é mera ilusão. A pulsão da agressividade humana não encontra a sua satisfação apenas na propriedade. Mesmo depois da supressão desse instrumento, as diferenças de poder e de influência de que a agressão se vale para os seus fins, podem permanecer ou aumentar, sem falar da possibilidade de a agressão encontrar novos e desconhecidos caminhos para se manifestar.

Não é possível aceitar, portanto, a imagem que Marx faz dos componentes dinâmicos do estágio inicial da história da humanidade. Desde o começo, o homem concreto caracteriza-se não só pelas necessidades materiais (fome), mas também pela premência do amor e pela agressividade. Do ponto de vista dinâmico, o trabalho não é um

^{39.} Cf. seções 5 e 6 deste capítulo.

processo primitivo. Entre as "forças" originárias em jogo não consta a "força de trabalho" marxiana. Componentes das pulsões do amor e da agressão podem constituir-se em força de trabalho depois de percorrerem diferentes estágios de objetivação, assim como podem deixar o ser humano sem força para o trabalho, em conseqüência de inibição ou de regressão. De qualquer maneira, o trabalho é apenas uma das técnicas secundárias de defesa contra o desprazer baseada no princípio de realidade, um derivado sofisticado da "ação específica" que se faz necessária para satisfazer a necessidade da vida. Energeticamente falando, o trabalho não tem reservatório de energia próprio, mas utiliza a energia da libido ou da agressão.

Inevitável, por ser imposto pelas necessidades reais, o fardo do trabalho pode ser sensivelmente aumentado devido a dispositivos sociais injustos de sua distribuição e da distribuição dos bens gerados. A agressividade humana manifesta-se não apenas como vontade de dominação da natureza, mas também e precipuamente, em relação ao outro. O próximo nunca é nem pode vir a ser apenas um parceiro voluntário no trabalho ou no amor. Podemos ter um prazer indizível em usá-lo, sem o seu consentimento, como objeto sexual e de não compensar a sua força de trabalho (Freud 1930, SA, 9, p. 240). É esse componente sádico da pulsão de morte que maquina, inconsciente e continuamente, os dispositivos injustos de distribuição. Mais ainda, o sadismo originário dirige-se contra nós mesmos e se manifesta pela necessidade de punição e de sofrimento nas mãos dos outros e mesmo na mão invisível do destino.

Por essas e outras razões, a relação amorosa natural e imediata entre o homem e a mulher não pode mais servir de modelo para todas as relações sociais humanamente satisfatórias, como entendiam certos gnósticos e cabalistas e como ainda quer Marx nos *Manuscritos de Paris*. Por isso mesmo, Freud também não concorda que a luta entre homens tenha o caráter de uma dialética finita e que possa haver um estágio da história humana onde a agressividade cessaria. A guerra entre Eros e Tanatos é eterna. O comunismo de cunho marxiano é psicologicamente falso.

Falso, porque quer o impossível. Nesse ponto, ele é idêntico à religião e à moral religiosa que pede o impossível amor ao próximo. Na perspectiva de Freud, a crítica marxiana de ideologias pode muito bem ser vista como sendo, ela mesma, mais uma ideologia do superego, como

a forma secularizada da negação da agressividade, paralela aos sistemas tradicionais de culpabilização. Além de ser uma teoria social, situada no âmbito do ego e de seus instrumentos básicos que são a experiência e a razão, o marxismo contém, como vimos, um forte núcleo moral. Isso explica por que ele tende, independentemente de qualquer questão de verdade ou falsidade objetivas, a assumir as características da voz da consciência, instalada no nosso superego coletivo; voz que não dialoga mas, como prefere Marx, "denuncia" tudo que existe; voz que, além de não apelar para o argumento racional e sim para sentimento de culpa social, tende a ser cruel como toda voz da consciência que vem do superego.

Freud reconheceu, no superego, uma instância necessária na economia das pulsões, mas não deixou de observar que ela, não raramente, carateriza-se pela violência contra os sentimentos e contra a razão que possamos ter. É nessa violência dos ideais morais, que se nutre da agressividade que nos habita ao mesmo tempo que a encobre, que reside o perigo de todas as ideologias do superego. É nela também que está o perigo do idealismo moral marxiano. A crítica ideológica do marxismo, enquanto ideologia do superego, passa, portanto, essencialmente pela crítica da violência revolucionaria. Os temas "marxismo e terror", e "marxismo e totalitarismo", não são sugeridos apenas pela história do crime político neste século, mas pelos dados empíricos sobre a natureza humana que parecem sugerir que o homem nunca é dono das forças que o habitam.

A falsidade psicológica do marxismo torna-se visível, segundo Freud, sobretudo na tentativa bolchevique de organizar efetivamente uma sociedade sem propriedade privada. Já em *Psicologia de massas e a análise do ego*, (1921), Freud previa que a sociedade soviética, apenas esboçada, terminaria desenvolvendo intolerância externa semelhante à intolerância religiosa da Idade Média. Os eventos que marcaram a história do bolchevismo confirmaram Freud nessa previsão. Em 1932, numa carta a Einstein, o próprio Freud constata que os bolcheviques, logo depois de socializar a propriedade, viram-se na obrigação de se armar ao máximo e só conseguem apoio político interno cultivando o "ódio contra o exterior" (1933b, SA, 9, p. 283).

Ainda em 1932, no fim da Conferência 35, Freud volta a comparar o bolchevismo com a religião: "Assim como a religião, o bolchevismo também deve ressarcir os seus fiéis pelas penas e privações da vida

presente mediante a promessa de um Além melhor, no qual não haverá nenhuma necessidade insatisfeita. Esse paraíso deve, entretanto, ser daqui, instaurado na Terra e inaugurado em um tempo previsível." Freud continua, traçando um paralelo explícito entre, por um lado, o bolchevismo e, por outro, o messianismo judaico e o milenarismo medieval, este último representado, como vimos acima, por Joaquim de Flora e outros: "Mas recordemo-nos que também os judeus, cuja religião não sabe nada de uma vida no Além, esperaram a chegada de um messias sobre a Terra e que a Idade Média cristã acreditou, repetidas vezes, na iminência do Reino de Deus". Freud afirma ainda que a proibição do pensamento livre na União Soviética é em tudo semelhante ao Denkverbot característico do obscurantismo religioso e que os textos de Marx foram transformados "em fontes de revelação que assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão".

Alguns anos mais tarde, Freud chamará a atenção para o surgimento, na sociedade bolchevique, da agressividade extrema dirigida para dentro, contra o próprio povo soviético: "Descobrimos, para nosso espanto, que o progresso aliou-se à barbárie. Na Rússia Soviética. dispuseram-se a melhorar as condições de vida de aproximadamente cem milhões de pessoas que eram firmemente mantidas em sujeição. Foram bastante ousados para retirar-lhes o 'ópio' da religião e sábios o suficiente para conceder-lhes uma razoável quantidade de liberdade sexual; ao mesmo tempo, porém, submeteram-nas à mais cruel coerção e despoiaram-nas de qualquer possibilidade de pensamento livre" (SA, 9, p. 503). Em 1938, Freud não tem, portanto, mais nenhuma ilusão sobre os rumos do "grande experimento cultural" tentado na Rússia. Olhando em torno de si, ele vê fenômenos semelhantes: "Com violência semelhante, o povo italiano está sendo treinado na organização e no sentido de dever" (ibid.). Freud se rende assim à evidência surpreendente de que o progresso da humanidade tem conluio com a barbárie, barbárie socialista e barbárie fascista. E acrescenta uma observação que lhe traz um consolo irônico pela decepção com as idéias progressistas: "Sentimos como que um alívio de uma preocupação opressiva quando vemos, no caso do povo alemão, que uma recaída numa barbárie quase pré-histórica pode ocorrer também sem estar apoiada em qualquer idéia progressista" (ibid.). Expondo a sua perplexidade, Freud reconhece dever admitir o fato de que "as democracias conservadoras se tornaram as guardias do progresso cultural" e de que, por estranho que seja, "justamente a instituição da Igreja Católica ergue uma defesa poderosa contra a

disseminação daquele perigo à civilização", justamente a Igreja, continua Freud, "que era até aqui o inimigo implacável da liberdade de pensamento e do progresso na direção do conhecimento da verdade" (*ibid.*, 503-504).

10. Crítica ideológica versus terapia analítica

Tanto Marx como Freud detectaram a existência de representações, de sinais, que encobrem os conflitos entre forças que os geram. Ambos propuseram críticas teóricas e práticas desses sinais. Não obstante, diferenças fundamentais separam os dois modos de intervenção nos jogos de forças. A crítica marxiana visa anular o poder de representações ideológicas destruindo algumas das forças em jogo. Ela favorece as "forças do futuro" contra as "forças do passado". Tal crítica tem as mãos atadas ao "progresso". A psicanálise, por sua vez, tenta desfazer o feitiço dos sintomas voltando às origens do conflito e favorecendo a conciliação das forças conflitantes. Para ela, todas as forças fundamentais são coetâneas.

Ambos os modos de intervenção no curso de vidas humanas têm, portanto, uma relação essencial com o tempo. O tempo com que Marx trabalha é linear. A história tem começo, meio e fim e nunca passa pelos mesmos pontos. É verdade que o último estágio da história é uma volta ao trabalho unificado e propriedade coletiva, mas contém também, e isso é uma novidade essencial, um espaço para o reino da liberdade. Linear e irreversível, o tempo histórico marxiano é também finito. Depois de um estágio inicial de trabalho unificado e ainda indiferenciado, segue-se um período finito de lutas devidas ao rompimento da união do processo de trabalho, interrompido, por sua vez, e violentamente, pela socialização revolucionária do trabalho e, por conseguinte, da riqueza. Esta passa então a ser a base material do reino da liberdade. A duração deste último é deixada em aberto assim como, de resto, todas as outras determinações desse reino. Do Bem absoluto não se fazem imagens; esse preceito bíblico teria contribuído, segundo Horkheimer, para o silêncio de Marx sobre o futuro posterior à revolução mundial.

O tempo de Marx difere do tempo cristão de Santo Agostinho⁴⁰. O tempo histórico da Cidade de Deus é também linear e irreversível, como

^{40.} O tempo de Marx assemelha-se, entretanto, fortemente ao tempo linear e finito do Antigo Testamento. Sobre este último, cf. o belo estudo de W. I. Rehfeld (1988).

o de Marx, mas ele não contém em si um momento do gran finale. A salvação para o bom cristão só existe na outra vida, na eternidade junto a deus. Em outras palavras, o tempo histórico de Santo Agostinho é "consumado" antes do triunfo da Cidade de Deus⁴¹.

Tanto o tempo de Marx como o de Santo Agostinho, diferem, como observou bem Octavio Paz⁴², do tempo da modernidade que, além de ser linear e irreversível, não desemboca nem no além da história marxiano nem na eternidade, mas transcorre infinitamente. Enquanto no tempo de Marx e Santo Agostinho existem marcas decisivas (a divisão original do trabalho e a sua unificação final, no primeiro, o nascimento de Jesus Cristo e a entrada na eternidade, no segundo), o tempo da modernidade, assim como o tempo intuitivo de Kant, não tem nem começo, nem fim, nem qualquer outro ponto diferenciado. Por isso, a modernidade iluminista tem também um outro conceito de história. Ela é uma infinitude, uma tradição heróica (ilustrada tão bem pelo bravo povo francês) de infinitas rupturas. Na modernidade iluminista, a Idade de Ouro não é algo por vir num futuro efetivamente acessível nem neste nem no outro mundo, e, embora se recomende pensar nela como num ideal regulativo, a uma distância sempre fugaz⁴³.

Voltemos a Freud. Dissemos que o objeto da crítica da análise são os conflitos no inconsciente. Mas, poder-se-ia objetar, como se pode criticar o inconsciente se ele é atemporal, como diz Freud? A resposta está, sem dúvida, no reconhecimento de uma temporalidade sui generis do inconsciente. Sem jamais explicitá-la, Freud a conhecia bem. O "tempo" do inconsciente freudiano é claramente circular e não linear. O recalcado sempre retorna, deslocado, sem dúvida, mas sem nenhuma novidade essencial. Pelo mesmo motivo, o tempo do inconsciente é finito (porque uma das pulsões fundamentais volta definitivamente a sua origem, a morte) e reversível. O tempo do inconsciente não é, portanto, nem o do cristianismo, nem o da moral historizada marxiana, nem o da modernidade tecnológica, mas o tempo cíclico da mentalidade primitiva. Nesse tempo pagão, o futuro não é nem o lugar da salvação cristã, nem

Sobre a concepção agostiniana do tempo e da história, cf. Cidade de Deus, livro XII, seção 11 ss.

^{42.} Cf. Os Filhos do Barro, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, cap. 1.

^{43.} Interessantes informações sobre as diferentes concepções do tempo histórico encontram-se em R. Terra 1986. Lebrun 1979 traz refexões estimulantes sobre a escatologia implícita no conceito de moralidade defendido por Kant.

a oportunidade marxiana de desenvolvimento sem entraves das forças humanas, nem a da auto-superação infindável dos modernos, mas, como já na *Odisséia*, uma região de assombro. A Idade de Ouro, o Paraíso, está desde sempre já perdido. Por isso, enquanto um cristão, um proletário ou um super-homem da técnica estão na história, o sujeito do inconsciente está sempre aquém dela. Nada de essencialmente novo acontece nem pode ser feito por nós. A vida, como disse Freud uma vez, é apenas um estilo individual de protelar a morte. O passado tem primazia sobre o futuro. A precipitação para frente é não uma ida para um si mesmo melhor, mas uma volta circunstanciada para aquilo que se era. O inconsciente individual não tem uma história. Ele tem apenas um destino.

Nas diserenças entre o tempo judaico-cristão de Marx, tempo da salvação, e o tempo pagão e não batizável de Freud, tempo do destino, fundamentam-se as diferenças, notadas acima, entre as práticas da crítica. Como o tempo marxiano é linear, avançar na crítica social significa ir para a frente, progredir. Ainda que a fase anterior possa merecer ou precise talvez ser preservada como base, ela deve perder a forca sobre o momento novo. O passado e o presente não são apenas condições, eles são também obstáculos para um futuro melhor. Na análise, que trabalha com o tempo do inconsciente circular, avançar não significa ir para a frente mas retomar o passado. Avançar é, portanto, regressar às origens. O futuro do analisando não é essencialmente melhor que o seu passado. cle no máximo pode ficar livre (de parte) de reminiscências não controladas do passado. Por isso, a cultura não é um caminho para um mundo superior mas para um equilíbrio melhor das forças em jogo neste mundo. A crítica marxiana é revolucionária no sentido moderno: ela rompe com o existente. A crítica freudiana é revolucionária no sentido antigo: ela faz passar o sujeito pelo mesmo lugar onde sempre já esteve. A primeira é progressista, a segunda é conservadora. A primeira é luta. muitas vezes sangrenta, a outra é diálogo na transferência, não sem parentesco com a anamnese platônica. A base da primeira é a teodicéja (hegeliana), a da segunda o criticismo (kantiano). A primeira visa liberdade depois da igualdade, a segunda a liberdade no meio de repressões existentes.

A fim de evitar cair na ilusão ideológica, a psicanálise se vale exclusivamente da racionalidade científica, ou, como Freud diz, do deus Logos, um deus de origem grega e com nome grego (SA, 9, p. 187; SA, 3, pp. 352, 381). Para Freud, racionalista decidido, esse deus não é uma

ilusão, como o da religião monoteísta. A ciência, a racionalidade científica, não são criações ideológicas. Pelo contrário, a razão é a única garantia de que saberemos um dia dar aos nossos afetos e a tudo que é determinado por eles, e, portanto, também as nossas necessidades, o lugar na vida social que lhes cabe. Todo o humanismo freudiano repousa, em última análise, não na ditadura do proletariado (que acaba se virando. necessariamente, como vimos, contra o proletariado), mas na "ditadura da razão", a única capaz de gerar uma comunidade estável entre os homens, sem depender de ligações afetivas (SA, 9, p. 284), isto é, independentemente de toda moral do pai (ibid., p. 567). A conversão dos homens à razão talvez não passe, em nossos dias, de uma utopia. Mas Freud não hesita em afirmar que, a longo prazo, nada poderá resistir à razão e à experiência (ibid., p.187). Com o tempo, acredita Freud, a razão imporá a sua ditadura à vida psíquica humana, ditadura cuja coerção universal será o mais forte laço entre os homens e permitirá uma integração progressiva ulterior (SA, 1, p. 598)⁴⁴.

Sobre a discrença entre o conceito freudiano do processo psíquico e o conceito marxiano de história, cf. Mezan 1985.

Capítulo VI

HEIDEGGER E A FILOSOFIA DA DIFERENÇA

1. Refazendo o quadro de discussão sobre a periculosidade da filosofia de Heidegger

Marx alertou-nos sobre os perigos da filosofia da representação. Depois dele, qualquer filosofia abstrata da identidade, que realiza, apenas no pensamento, a reconciliação entre aquilo que deve ser e o ser, torna-se suspeita de encobrir injustiças reais insuportáveis. Freud revelou-nos os perigos dos ideais religiosos da justiça. Depois dele, qualquer filosofía concreta da identidade, inclusive a marxiana, que entende que a justiça será realizada pela socialização total do trabalho numa comunidade solidária, deve passar por uma devassa sobre sua periculosidade. Os veredictos dos dois pensadores são, pelo que podemos hoje julgar, definitivos. Nem a filosofía tradicional da representação nem a utopia do Reino de Deus na Terra, oferecem mais o horizonte intransponível da reflexão filosófica. Esta abandonou toda a filosofia da identidade, inclusive a marxiana, como ideológica, e assimilou, muitas vezes sem confessá-lo, as teses teóricas e práticas do finitismo kantiano¹.

Assim como Marx, Heidegger também fará uma investida contra a filosofia da representação que culminará na rejeição de toda filosofia da

A reinterpretação mericau-pontyana da fenomenologia de Husserl é um exemplo patente dessa virada finitista.

identidade em termos de reconciliação teórica entre o conceito e a intuição. Heidegger elaborará, em Ser e Tempo, uma ontologia da finitude baseada no acesso não representacional ao real. É dentro dessa ontologia que ele mostrará a impossibilidade de qualquer "reconciliação" no elemento de representação entre o "pensar" e o "ser", entre a "liberdade" e a "necessidade", entre o "bem" e o "mal". Mas Heidegger foi mais longe que Marx. Em oposição a toda filosofia da salvação, ele ofereceu uma concepção ontológica da culpa constitutiva do ser humano e da responsabilidade para com os outros que restitui o caráter trágico à vida humana. Dessa maneira, para ele, toda e qualquer teoria da identidade, seja no sentido representacional (na versão "direta" de Hegel), seja no sentido prático (versão "invertida" de Marx), tornou-se impossível.

Agora sabemos: Heidegger não é um ideólogo alemão no sentido de Marx. Heidegger não é um ideólogo alemão porque ele é um pensador da diferenca, da diferenca intransponível entre o pensar e o ser, entre o dever-ser e o ser, que, nele, assume outros matizes e reaparece sob a forma de diferenças entre ser si mesmo autenticamente e estar-aí caído, entre o poder ser e o ser, entre o Ser e o ente. Para Heidegger, toda a metafísica tradicional não passa de um esquecimento (aliás progressivo) dessas diferenças. A teoria aristotélica da substância como atualização da potência, a oposição cartesiana entre referentes de idéias evidentes e não evidentes, e, sobretudo, a teoria hegeliana da volta a si da Idéia absoluta são alguns momentos cruciais desse esquecimento da cisão no âmago daquilo que é, desse ocultamento da impossibilidade da reconciliação, dessa insistente denegação da finitude do homem e do ser. Para pensar a finitude, Heidegger retomará uma série de oposições estabelecidas por Kant, na sua filosofia transcendental e prática, e as reasirmará, devidamente purificadas de elementos representacionais, tanto com respeito ao pensar como com respeito ao ser.

Entretanto, Heidegger não permaneceu por muito tempo nessa posição. Em meados dos anos trinta, ele começou a vislumbrar que a essência do perigo que ameaça a humanidade é uma identidade, uma não-diferença não tematizada até então nem por ele mesmo, a saber, a identidade do ser com o ser do ente da metafísica. Depois dessa descoberta, Heidegger insistirá, incansavelmente, não mais na inversão do hegelianismo, ainda almejada por Marx, nem mesmo na sua própria ontologia fundamental, mas na necessidade da volta à diferença entre o

ser do ente tematizado pela metafísica e o Ser que está na origem de toda tradição ontológica grega, à "diferença ontológica".

Isso dito, ainda não temos todos os elementos relevantes para a atual discussão em torno da periculosidade da filosofia de Heidegger. Vários representantes da teologia protestante objetaram, contra a filosofia de Heidegger, a usurpação do acesso ao Ser e argumentaram que esse acesso, perdido pelo pecado orginal, só foi restabelecido pela ação de um ente especial, o Cristo Salvador. Há além disso pensadores de inspiração judaica, entre eles Levinas, que vêem o maior perigo para a humanidade justamente na exaltação das virtudes soteriológicas do pensamento da diferença ontológica. Segundo eles, a salvação deve, sem dúvida, ser procurada mas não no perímetro do Ser, do Mesmo, do Neutro, e sim na direção de um Radicalmente-outro-que-o-Ser. Acusa-se Heidegger de não reconhecer a verdadeira diferença (a vigente entre este mundo e o princípio salvador inteiramente transcendente ao Ser) e de apenas substituir a corrente teoria da identidade (entre o ser do ente e o pensar representacional ou o agir transformador dos filósofos pós-socráticos) por uma mais antiga, a dos filósofos pré-socráticos que afirma a identidade entre o Ser e o pensar "contemplativo". Retomando a idéia central da tradição judaica de que o abismo entre o deus e o mundo é a abertura que salva porque desrealiza, esses autores condenam o pensamento heideggeriano como uma recidiva do paganismo grego, como retorno sutil e extremamente perigoso da tese do enraizamento do homem neste mundo.

Estes são alguns dos elementos que devem presidir, parece-nos, toda discussão filosófica sobre a periculosidade do pensamento heideggeriano, sob pena de não passar de mera sociologia do conhecimento atrelada aos fatos biográficos. Além do horizonte marxiano, continua sendo necessário contrastar o pensamento de Heidegger com a teologia cristã e, em relação ao último aspecto acima mencionado, também com a tradição judaica, tanto religiosa como secularizada. Faz-se necessário, assim, retomar com uma radicalidade ainda maior a discussão da relação entre a filosofia e a religião, discussão da qual refizemos, nos dois capítulos anteriores, alguns passos decisivos.

2. Heidegger e a religião revelada

A conclusão de que o debate sobre a periculosidade de toda filosofia e, em particular, a da filosofia de Heidegger passa naturalmente pelo debate geral sobre a relação entre a filosofía e a teologia (da religião revelada) pode valer-se do aval do próprio Heidegger. Em *Unterwegs zur Sprache* (1959), ele lembra do seu estudo da teologia, especificamente da relação entre a Santa Escritura e o pensamento teológico-especulativo (isto é, hegeliano) e acrescenta que "sem essa origem teológica ele não teria chegado ao caminho do pensamento". A teologia oferece, portanto, uma entrada privilegiada na sua filosofía, suas virtudes e suas fraquezas.

Apesar dessa e de outras declarações semelhantes, ou talvez, justamente em razão delas, muitos leitores de Heidegger têm dificuldade de compreender a natureza da relação entre o pensamento de Heidegger e a teologia da religião revelada. Ricoeur, filósofo próximo da teologia protestante, está entre eles. Ele confessa ter estranhado muitas vezes o fato de Heidegger ter-se sempre esquivado da confrontação com o iudaísmo. Ricoeur se explica: "O que me surpreende em Heidegger é que ele parece ter sistematicamente eludido o confronto com o bloco do pensamento hebraico. Acontece, às vezes, que ele pensa a partir do Evangelho ou da teologia cristã; mas sempre evitando o massivo hebraico que é o estranho absoluto em relação ao discurso grego; ele se esquiva do pensamento ético e de suas dimensões de relacionamento com o outro e de justiça, sobre as quais tanto falou Levinas" (Kearny et al. 1980, p.17). A queixa de Ricocur não diz apenas respeito ao esquecimento do problema ético. Ela atinge também a pretensão heideggeriana do retorno à origem da tradição ocidental. É bem sabido que esta provém tanto do iudaísmo quanto das fontes gregas. Daí a estranheza de Ricocur: "Por que refletir apenas sobre Hoelderlin e não sobre os salmos, sobre Jeremias? Eis a minha questão." (ibid.)

Essa questão, formulada em 1980, retoma uma objeção dirigida pessoalmente por Ricoeur a Heidegger anos antes, em setembro de 1955, durante os Entretiens de Cerisy. Segundo a reconstrução dessa objeção por Beaufret (1980), Ricoeur reclama de Heidegger o esquecimento da herança hebraica e em geral, judaico-cristã, na filosofia. Nessa herança, continua Ricoeur, "não se trata nem do ente, nem do ser, nem mesmo do 'que é', que são questões gregas por excelência. Mas de um apelo, seja o da errância de Moisés seja o do desenraizamento de Abraão. Pode-se excluir da filosofia esse apelo que não é grego?" (Kearney et al., 1980, p. 22). Explicando melhor a sua objeção, Ricoeur pergunta: "O Ser pode ser o Ser sem ser o primeiro ente? Ou, inversamente, o primeiro ente não seria estritamente o seu próprio ser e o foco de irradiação do Ser do ente?"

(ibid.) A resposta de Heidegger, sempre segundo Beaufret, teria sido a seguinte: "Você toca aqui naquilo que chamei de caráter 'onto-teológico' da metafísica e do qual tratei com muita freqüência. Seria mesmo preciso relacionar, sobre esse assunto, os filósofos com os profetas como você o faz? Eu estou convencido de que para quem olha as coisas de mais perto o pensamento de Aristóteles – que ele seja, como será dito mais tarde, ontológico ou teológico – tem suas raízes no pensamento grego e não tem nenhuma relação com a dogmática bíblica" (ibid.).

Nenhum leitor atento à obra de Heidegger ficará realmente surpreso com essa resposta. Já em Ser e Tempo Heidegger enfatiza o hiato que separa o pensamento do Ser e a teologia cristã, e, em particular, a protestante. Por um lado, ele entende que essa teologia "procura uma interpretação mais originária do ser do homem para deus, já delineada e restrita pelo sentido da própria fé" (Heidegger 1927, p. 36) e aplaude a tentativa de distanciá-la da filosofia, seguindo um chamado de Lutero: "Pouco a pouco, a teologia começa a entender de novo a visão de Lutero para quem a sistematização dogmática repousa sobre um questionamento que, em sua origem, não advém de um questionamento da fé, e cuja conceituação, mais do que insuficiente para a problemática teológica, a encobre e até mesmo deturpa" (ibid.). Por outro lado, Heidegger faz notar que a teologia impediu e desvirtuou a questão filosófica do sentido do ser do homem. A antropologia teológico-cristã para a qual o homem é um ens creatum constitui "um obstáculo e desvia a questão fundamental do ser do Estar-aí". A antropologia teológica impede o questionamento do sentido do ser deste ente, sobretudo por trabalhar com o conceito meramente negativo de ens finitum. Um dos achados fundamentais da fenomenologia de ser do homem é o conceito positivo de sinitude. O caráter enigmático da facticidade do Estar-aí, revelado pelo "humor" (Stimmung), é apenas um exemplo de elementos originários da estrutura do ser desse ente caracterizados pela finitude positiva. Esse caráter enigmático do Estar-aí não pode ser eliminado nem pela razão nem pela revelação: "Mesmo que o Estar-aí fosse seguro na fé do seu 'para onde' ou pretendesse saber a sua proveniência mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: o humor coloca o Estar-aí diante do fato de seu Aí que, como tal se lhe impõe como enigma inexorável" (ibid, p. 190). O nosso envolvimento (Befindlichkeit)² tem

^{2.} A tradução mais corrente de "Befindlichkeit" é "disposição".

suas "evidências" próprias, para as quais, a fé e a razão (representação) são cegas³.

Correlativamente, a fenomenologia é cega para os fatos da fé. Esta última põe o homem natural num *status corruptionis*. Embora possa explicitar a culpa constitutiva do Estar-aí, a filosofia nada sabe, nem pode saber, do estado de pecado original. Tal culpa originária é essencialmente inacessível para qualquer experiência filosófica (*ibid*, p. 306 nota).

O tema da relação entre a filosofia e a fé foi objeto de uma palestra importante de Heidegger, intitulada "Fenomenologia e Teologia". pronunciada pela primeira vez, em 1927, na Universidade de Tübingen. Heidegger começa enunciando a tese de que a filosofía e a teologia cristã são disciplinas absolutamente diferentes: a primeira é a ciência do ser e a segunda uma ciência positiva. Qual é o caráter positivo da teologia? O positum da teologia é a cristandade. Esse dado não consiste em um estado de coisas descritível por um sistema de proposições teóricas. Ele tampouco é algo manifestado na experiência interna do crente. Trata-se de uma tomada de partido sustentada pela fé na revelação. Dessa mancira, a existência humana é retirada do esquecimento de deus e colocada perante deus. Essa reorientação de toda existência não é vivida, no sentido fenomenológico, pelo crente. Ele só acredita numa tal modificação do seu estar-aí pela força da graça. O fiel não conhece à luz natural a sua renovação. É somente pela fé que ele é posto perante uma possibilidade existencial "da qual a existência humana não é dona, na qual ela se torna escrava, é levada perante deus e renasce" (Hart et al. 1976, p. 10). O renascimento só se dá na fé e é reconhecido apenas à luz da fé.

Isso posto, qual é a tarefa científica da teologia? Não a de fabricar um sistema de proposições objetivamente verdadeiras mas a de cultivar a fé, melhor, a fidelidade a deus. No seu conteúdo, a teologia dirige-se não ao intelecto mas à existência fiel. Por isso, a teologia nunca é uma teoria especulativa sobre deus mas uma ciência prática de fidelidade à deus, portanto, sempre uma ciência aplicada. A sua única fonte de legitimação é a fé e não a experiência ou a razão.

^{3.} Ott (1988, p. 159) cita uma carta de Heidegger a J. Stetztel de 14/04/1928, em que o filósofo afirma que desenvolver a "problemática filosófica da existência", como foi feito em Ser e Tempo, implica tomar "uma posição incondicional contra todo cristianismo".

Agora é possível determinar com maior precisão a relação entre a filosofia e a teologia. Vimos que a existência cristã é um renascimento do homem natural. Esse renascimento só pode ser entendido como uma superação, elevação, recriação na fé e pela graça das possibilidades existenciais-ônticas (existenziell) do homem natural. Mas, o renascimento não suprime a natureza humana como tal. Em outras palavras, a existência pré-cristã está ontologicamente incluída na existência do fiel. Todos os conceitos teológicos têm significados ontológicos pré-cristãos que podem ser captados de maneira puramente natural, embora remetam a conteúdos onticamente, fatualmente, superados. A ontologia, como descrição da estrutura ôntico-ontológica da existência humana natural, pode, portanto, funcionar, se a teologia assim o quiser, como um corretivo tanto do significado ôntico quanto do ontológico dos conceitos teológicos. Ela pode mostrar como conteúdos ônticos cristãos dos conceitos ontológicos diferem daquilo que é dado na experiência pré-cristã. Em segundo lugar, ela pode servir de instrumento de tematização da região ontológica na qual se desenvolve a existência do fiel.

Por exemplo, o pecado é um modo da existência do fiel. A ontologia fenomenológica pode mostrar aos teólogos que o pecado não é uma possibilidade ôntica do homem natural e que a possibilidade correspondente é a culpa. A ontologia também pode mostrar que o ser-culpado é um momento da estrutura ontológica do ser humano e que esse momento aponta formalmente para a região do ser na qual a teologia situa a possibilidade do pecado. Mas a filosofia como tal não pode constituir o conceito de pecado, nem a partir da experiência nem pela dedução racional. Ela pode, no máximo, admitir a possibilidade existencial da vida na fé e permitir que o conceito de pecado seja construído na dimensão específica da fé. Por outro lado, a teologia, por se constituir nessa dimensão de recriação do homem natural que resulta de uma modificação ôntica da vida do homem natural, desconhece necessariamente o conceito ontológico de culpa como tal.

Por conseguinte, a fé, como uma possibilidade ôntica específica da existência, é "no seu âmago a inimiga mortal da forma da existência que é uma parte essencial da filosofia e que de fato está em permanente mutação" (ibid., p. 20). Heidegger sublinha que "essa oposição existencial entre a crença e a apropriação livre humana da totalidade da sua existência não é introduzida inicialmente pelas ciências da teologia

e da filosofia mas é prévia a essas" (*ibid.*, pp. 20-21). Em razão desse conflito fatual entre o fiel e o filósofo, a relação entre a teologia e a filosofia só pode ser a de franca oposição. Apenas reconhecendo-se como inimigas, no sentido explicitado, é que elas poderão comunicar-se entre si. Pela mesma razão, não há nem pode haver algo como uma filosofia cristã. O conceito de filosofia cristã é equivalente ao do círculo quadrado (*ibid.*).

Heidegger não ficou apenas nas discussões teóricas. Segundo dados fornecidos por Ott (1988, p. 215 ss.), nos anos trinta ele estava fortemente empenhado na pregação anticristã entre os estudantes e professores de várias universidades alemãs. Em 1933, ele chegou a organizar acampamentos científicos (Wissenschafslager) em Todtnauberg durante os quais manifestava-se contra a "irrupção do cristianismo" na espiritual alemã e fez críticas à teologia cristã no estilo que acabamos de descrever.

Em Introdução à Metafísica, Heidegger fez umas das suas observações mais contundentes sobre a relação entre a filosofia e a teologia. A distância que separa as duas é abissal: a fé na Bíblia é radicalmente incompatível com o próprio interesse pela questão do ser: "Assim, aquele, para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, já possui - antes de qualquer investigação da questão, 'Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?' - a resposta: todo ente, que não for Deus, é por ele criado. Deus mesmo 'è', enquanto criador incriado. Quem se encontra no solo de uma tal fé, pode, sem dúvida, repetir e acompanhar a investigação de nossa questão. Não poderá propriamente investigá-la, sem negar-se a si mesmo, como crente, com todas as consequências de tal atitude. Poderá apenas fazer como se..." (p. 43). Segue-se disso que o relato bíblico sobre a origem do mundo não tem nenhuma relação com a questão fundamental da metafísica e do pensamento do Ser. Se não a tem, é porque a fé, enquanto um modo específico de estar na verdade, não pode assumir a questão da metafísica. O que propriamente se investiga nessa questão é, diz Heidegger, "uma loucura para a fé" (p. 44).

Aqui Heidegger faz sua uma posição à qual a teologia sempre retornava e que aparece com força em Lutero. O grande Reformador, ao voltar-se para a carta de São Paulo, declara, com ardor maior que o do Apostólo (1 Cor. 20), que a filosofia era, neste mundo, a parte do diabo e que a melhor coisa seria queimar Aristóteles. Heidegger, por sua vez, acrescenta: "Nessa loucura consiste a filosofia. Uma "filosofia cristã" é

um ferro de madeira e uma incompreensão" (ibid.). Heidegger admite, aqui também, a existência da teologia enquanto elaboração da experiência cristã do mundo, isto é, da fé. Mas nega qualquer possibilidade de colaboração efetiva entre o pensamento da fé e o pensamento do Ser. Somente em tempos de decadência da teologia pode surgir a opinião de que a teologia ganha ao ser reforçada pela filosofia (p. 44).

Na mesma obra, Heidegger oferece um importante exemplo das diferenças conceituais que opõem a filosofia à teologia. O sentido filosofico originário do Ser encontra-se, ensina ele, nos textos dos pré-socráticos. Em Heráclito, o Ser é chamado pelo nome de $\phi \nu \sigma \iota \varsigma$. O Ser como $\phi \nu \sigma \iota \varsigma$ "é o vigor imperante, que surge". "Em oposição ao vir a ser", continua Heidegger, "mostra-se como a consistência, a presença constante. Em oposição à aparência, afirma-se como o aparecer, como a presença manifesta" (p. 192). O Ser, assim entendido, pertence essencialmente ao $\lambda o \gamma o \varsigma$. O significado fundamental de $\lambda o \gamma o \varsigma$ e "reunião e unidade de reunião" (p. 203). Assim entendido, o $\lambda o \gamma o \varsigma$ tem se confundir com a $\phi \nu \sigma \iota \varsigma$, o $\lambda o \gamma o \varsigma$ lhe co-pertence originariamente (ibid.).

Segundo Heidegger, esse sentido primitivo da palavra λογος teria sofrido uma radical modificação pelo cristianismo. "Já os Padres da Igreja primitiva iniciaram a modificação. Hegel ainda está nessa linha. A doutrina de Heráclito do Logos é considerada precursora do Logos de que trata o Novo Testamento, o Prólogo do Evangelho de São João. O Logos é Cristo. Ora, uma vez que já Heráclito também fala do Logos, os gregos chegaram até as portas da Verdade Absoluta, da verdade revelada do Cristianismo [...]. De acordo com essa concepção da história, tão comum, os gregos são os clássicos da filosofia porque ainda não cram teólogos cristãos plenamente amadurecidos" (p.193-194). Mais adiante no texto, Heidegger fornece maiores esclarecimentos sobre o conceito cristão de λογος: "Para uma exposição mais exata, devemos distinguir entre os Sinóticos e São João. Em princípio, porém, pode-se dizer: no Novo Testamento, Logos não significa, desde logo, como em Heráclito. o Ser do ente, a unidade de reunião do que tende a opor-se, mas entende significar um ente particular, o Filho de Deus. E esse no papel de Mediador entre Deus e os homens. Essa representação do Logos do Novo Testamento é a mesma da filosofia da religião dos judeus, que Filão construiu. Em sua doutrina da Criação, atribui ele ao Logos a determinação de μεσιτης, de mediador. Em que medida é ele λογος? Pois na tradução grega do Antigo Testamento (a Septuaginta), λογος é o nome para a palavra, e palavra no sentido preciso de ordem, mandamento: οι δεκα λογοι são os dez mandamentos de Deus (o Decálogo). Assim, λογος significa: κηρυξ, αγγελος, o mensageiro, o enviado, que transmite ordens e mandamentos..." (pp. 203-204). Esse exemplo é suficiente para caracterizar de modo cabal a diferença de inspiração entre a teologia e a filosofia: a primeira reflete sobre a obediência à lei (de um legislador que não se manifesta), enquanto a segunda pensa a obediência à manifestação do Ser (que como tal também se esconde). A primeira se instala de antemão numa dimensão ética e a segunda na abertura do Ser. Em virtude disso, a primeira nunca será capaz de colocar a questão fundamental da metafísica e a segunda nunca estará em condições de perguntar se é justo que exista o ente.

Heidegger pensa, portanto, que o bloco do pensamento hebraico-cristão é o *inimigo histórico* do bloco grego e, aparentemente, concorda com Levinas que o esquecimento dessa diferença abissal é inepto e hipócrita. Heidegger não pode nem mesmo considerar a motivação religiosa da filosofia da identidade de Hegel. Hegel trabalha, segundo os trechos citados acima, com a interpretação que Filão, o Judeu deu ao λογος grego, isto é, com a idéia judaico-cristã (na versão luterana) da sociedade justa. Nela está implícita a chegada da plenitude dos tempos, a supressão da escravidão e dos impecilhos à liberdade humana ainda nesse mundo. Para Heidegger, essa idéia não tem nenhum sentido filosófico. A discussão da libertação humana deve ser posta, desde o início, sob as condições existenciais de exercício da filosofia, sem tolerar *nenhuma* amalgamação com a teologia da religião revelada⁴.

3. O antijudaísmo e o anti-semitismo

Temos agora também a explicação do silêncio de Heidegger sobre o bloco do pensamento hebraico que incomodava Ricoeur: todo diálogo

^{4.} Segundo Ott (1988, p. 262), durante os anos 30, Heidegger comportou-se como inimigo político implacável dos filósofos cristãos da Universidade de Friburgo, cuja autonomia em assuntos de ensino e pesquisa era garantida, entretanto, por uma Concordata entre Berlim e Vaticano. A Igreja esperou o momento adequado para reagir. Em 1946, quando uma comissão nomeada pelas forças de ocupação francesas ainda estava decidindo a sorte de Heidegger (se devia ou não ser demitido da Universidade), as autoridades eclesiásticas de Friburgo utilizaram "todos os meios que estiveram a sua disposição" para conseguir o afastamento do filósofo, em particular R. Minder, para quem tratava-se de expulsar um "herege" (cf. Ott 1988 pp. 320-321).

é impossível porque existe um abismo intransponível entre um pensamento ontológico e um pensamento ético inspirado na Torá. A filosofía grega é, pela sua natureza, um antijudaísmo assim como o judaísmo, em si mesmo, é um antihelenismo. Uma discussão em torno da "contaminação ideológica" da filosofía de Heidegger não pode furtar-se à tarefa de examinar criticamente a oposição entre essas duas tradições ou ideologias fundamentais para o Ocidente, e, em particular, para a cultura alemã.

É importante não perder de vista aqui que não se trata, de modo algum, de uma oposição entre alemães e judeus mas de um conflito interno constitutivo da própria cultura alemã, conflito criado pela volta à Bíblia, operada no protestantismo e pela subseqüente crítica da religião revelada que, como Marx observou, ocupa o lugar central na filosofia alemã. Marx não diz, na *Ideologia alemã*, que a filosofia alemã da época se reduzia à crítica da religião revelada e da ética religiosa, sua arqui-inimiga? (MEW, 3, p. 19). Heine não afirmou que o filósofo Kant matou Yahvé? Mais ainda, a oposição entre o helenismo e o judaísmo é um assunto que concerne diretamente a todos que vivem na cultura ocidental, quer tenham tido ou não educação religiosa. Ela faz parte, como dissemos acima, da lógica interna da história dessa cultura. Das suas verdades e das suas mentiras.

Tampouco devemos esquecer que, para muitos judeus, o judaísmo, enquanto movimento religioso, ou, pelo menos, de inspiração religiosa, não define mais a judaicidade. Para G. Friedmann, por exemplo, a judaicidade não é baseada nas fontes do judaísmo religioso, que são a Bíblia, o Talmude e a Cabala, mas, essencialmente atéia, ela se nutre do sentimento de interdependência e traz a marca do nome judeu, sinal de pertinência a um povo que tem uma história peculiar mas que pertence a uma coletividade universal. Sabendo que está se pondo numa dolorosa oposição aos judeus religiosos, Friedmann insiste em dizer que, do ponto de vista racionalista e atcu que assume, a judaicidade é inteiramente explicável pelas condições históricas concretas (Friedman 1965, p. 218). Levinas, religioso, nega isso. Para ele, as categorias sociológicas, políticas e até mesmo ontológicas comuns não são suficientes para explicar a natureza do povo judeu nem o movimento de idéias que é o judaísmo (1976, pp. 184, 227, 311). O "povo judeu" é uma noção à parte, não "ocidental", isto é, nem grega nem científico-filosófica, e sim, uma nocão essencialmente religiosa no sentido peculiar aos Livros Sagrados⁵. Semelhantes oposições são muitas. Quem não sabe, por exemplo, que a filosofia da religião judaica recente é profundamente dividida entre os adeptos do racionalismo kantiano (H. Cohen) e os que se inspiram em Hegel (F. Rosenzweig, por exemplo)? Vemos, portanto, que a questão do judaísmo divide não somente o povo alemão mas também, e não menos radicalmente, o povo judeu.

Esse fato torna a discussão em torno do conflito entre a filosofia e a teologia, entre a "ideologia alemã" ou "grega" e a "ideologia judaica" ou, como seria preferível dizer, judaísta, extremamente delicada. A essas dificuldades se acrescenta ainda o espectro do anti-semitismo genocida que continua presente nas consciências e pode ser despertado por qualquer palavra descuidada. O fato de que uma parte do povo judeu ainda defina a sua judaicidade pelos Livros Sagrados faz com que uma crítica desse tipo possa facilmente ser vista como ataque a sua identidade, senão como subsídio teórico para novas perseguições. Ao ler as análises de B. Bourgeois, acerca da posição de Hegel sobre o judaísmo e o cristianismo, recheada de citações antijudaicas chocantes, tiradas de Hegel e apresentadas com todas as minúcias científicas, Levinas lembra-se das técnicas de propaganda anti-semita de Hitler (este editou em tiragens milionárias os textos antijudaicos de Lutero) e faz ver ao cientista, zeloso pela objetividade, que o judaísmo, além de ser um movimento de idéias, é também "uma razão de viver e, em todo caso, a causa de morte para milhões de seus contemporâneos" (1976, p. 331). Puxada de orelha oportuna, sem dúvida, que não pode servir, entretanto, para desqualificar todo e qualquer exame crítico sério da tradição judaica como sendo adversário do povo judeu e mais uma manifestação do anti-semitismo cultural, ideologicamente solidário com o político. Ouando ouvimos o papa Pio XI dizer que "espiritualmente, todos somos semitas" (Friedmann 1965, p. 234), devemos ficar desconfiados. Percebe-se facilmente o perigo de tais generalizações teológicas: todos aqueles que, crentes ou sem deus, recusam, de uma maneira ou outra, o deus da Bíblia e a sua moral seriam, pela lógica do papa, anti-semitas "no espírito".

O conflito entre a filosofia e a religião que perpassa a cultura alemã está aí para desmentir essa afirmação precipitada. Mais uma vez, o Ocidente não é feito de um só pedaço. No cristianismo ainda ressoam as

^{5.} Cf. também Friedmann, op. cit., p. 238.

palavras de Paulo de Tarso de que a sabedoria humana, que não se mede pela divina, é uma loucura e o judaísmo ortodoxo ainda se guia pela lei heterônoma. Por outro lado, a filosofia, desde que existe, define-se pela autonomia da razão e considerou, repetidas vezes, a religião revelada uma espécie de loucura. Cabe prevenir, portanto, contra o perigo de se confundir esse criticismo filósofico e científico (a obra de Freud sobre a religião monoteísta é um dos mais notáveis exemplos dessa postura racionalista e crítica), característico de todos os ateus, com a atitude batizada de anti-semita, em 1879, por Wilhelm Marr, segundo a qual os judeus seriam um povo fisicamente inferior aos arianos e portadores de uma cultura igualmente inferior, merecendo portanto uma discriminação. A crítica filosófica ao deus da tradição bíblica, como medida do Espírito, é um direito adquirido de todo homem racional; o anti-semitismo, pelo contrário, uma negação crassa tanto de fatos incontestáveis (só alguém mentalmente obnubilado negará a importância da contribuição dos judeus à cultura mundial) como dos direitos humanos elementares (o direito de cada povo a desenvolver cultura própria). Assim como a crítica racional da ideologia alemã não constitui um ataque ao povo alemão, assim também a crítica argumentativa do judaísmo não equivale a uma condenação do povo judeu do tipo anti-semita. Vê-se bem a diferença entre as duas posições no caso concreto de um Nietzsche, que era crítico implacável da tradição e, em particular, da moral judaico-cristã e, ao mesmo tempo, adversário resoluto do anti-semitismo da época⁶, e de um Claudel que, ao contrário, tomou, em diversas ocasiões, atitudes pouco amigas para com os judeus, embora fosse um adepto ardoroso da moral bíblica.

A crítica racionalista do pensamento bíblico já foi ensaiada inúmeras vezes pela filosofia. Aqui não é o lugar para retomá-la. Como o diálogo surdo, quase sempre implícito, de Heidegger com a tradição religiosa judaica gira essencialmente em torno do problema do sacrifício da luz natural imposto pela Lei (assim como de resto, pelo Dogma católico e pela Fé protestante), queremos apenas mostrar, lembrando o caso Spinoza, que esse problema permanece vivo.

Spinoza foi o primeiro a oferecer uma crítica filosófica explícita e sistemática do pensamento profético. Ele faz ver que os profetas ensinam

^{6.} Nietzsche vê, como já notamos acima, no anti-semitismo "ressentimento" dos fracos, "mentira" sobre questões de princípio e nos anti-semitas aqueles que se "deram mal" ("Schlechtweggekommene").

a obedecer e a viver no amor e na justiça, falando em nome de um Outro, além do alcance da sensibilidade e do intelecto. Eles estabelecem assim o reino da heteronomia. O que, no homem, deve curvar-se perante os mandamentos é, em primeiro lugar, a sua vontade, ou seja, o seu desejo e a sua força. Mas a fé bíblica pede também o sacrifício do intelecto. Os mandamentos não são justificados racionalmente. A obrigação de ser justo precede qualquer pedido de fundamentação da verdade. É aqui que Spinoza se insurge. Ele se opõe a Maimônides, o "segundo Moisés" do povo judaico, quando este diz que quem executa os mandamentos "sob a conduta da razão, não tem o direito de cidadania entre nós [judeus]". Na tradição que Maimônides defende, o homem piedoso deve aceitar e executar os mandamentos porque foram prescritos por deus e revelados por Moisés e não porque têm o aval da razão (TTP, pp. 747-748).

É duvidoso se o próprio Spinoza conseguiu libertar-se por completo do imperativo do sacrifício do intelecto. A sua filosofia política não prima pela defesa da liberdade da consciência, fato que a diminuía muito aos olhos de alguém como Kant. De modo geral, será preciso esperar a véspera da Revolução Francesa para que os filósofos ocidentais possam submeter o pensamento bíblico a um exame crítico independente.

Como sabemos, Spinoza foi expulso da comunidade judaica religiosa por um processo que lembra, em vários aspectos, o impetrado, pela Igreja Católica, contra Galileo, seu contemporâneo, processo que hoje está sendo revisto. A proposta feita por Ben Gurion de rever o anátema contra Spinoza não foi aceita. Levinas explica e justifica a recusa: Spinoza subordinou a verdade do judaísmo à revelação do Novo Testamento e, em última instância, à razão dos filósofos gregos (1976, pp. 155-57).

Os motivos do anátema contra Spinoza estão, portanto, ainda vivos. Mas o mundo mudou. Vivemos em sociedades secularizadas e não precisamos entrar em disputas teológicas quando lemos Spinoza. Os princípios emancipatórios são claros, defendidos, aliás, tanto por judeus como por não judeus. Aprendemos a apreciar a neutralidade, o álibi da racionalidade. Um Friedmann, entre tantos outros, não precisa mais abraçar a posição judaísta ortodoxa para preservar a sua judaicidade e poder ressaltar o valor do judaísmo como fonte dos mais altos ideais da humanidade. Um Freud confessa (no prefácio à edição hebraica de *Totem e Tabu* em 1930) desconhecer a Língua Sagrada, estar inteiramente alheio à religião paterna — assim como a outra qualquer — não compartilhar

o ideal sionista e, assim mesmo, pertencer ao povo judeu, ter uma mentalidade judaica e não querer trocá-la por outra. Esses e outros "judeus marginais", como são chamados por Freidmann, judeus, porque receberam em partilha um sentimento irremissível de angústia, e marginais ou periféricos, porque são também beneficiários da emancipação concedida pela Revolução Francesa, sabem que o racionalismo do Século das Luzes não foi assimilado pelas religiões reveladas nem podia sê-lo. Estas reivindicam, e não podem deixar de proceder assim, a primazia da Palavra Sagrada sobre a razão humana. Levinas, por exemplo, o grande adversário do filósofo e pagão Heidegger, ainda avalia as teses pelos versículos: "Se, na filosofia, o versículo não pode mais fazer as vezes da prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode permanecer como medida do Espírito para o filósofo" (1982, p. 14). Aqui está, ainda vivo, o conflito que marcou o Ocidente e que deve ser sempre lembrado quando se discute a relação do pensamento de Heidegger com a Biblia.

Não podemos concordar com Bourdieu quando vê na "condenação do erro" — isto é, se bem entendemos, na rejeição do conceito de culpa publicamente confessável em termos morais — um anti-semitismo dissimulado (1989, p. 10). A questão é justamente, se faz sentido praticar confissões nesses termos, fora do âmbito da religião. Tampouco podemos aprovar Habermas quando diz, que o anti-semitismo de Heidegger, "na medida em que possa ser detectado" (já que reconhecidamente Heidegger não era racista), "parece ter sido aquele do tipo cultural, que se encontra mais freqüentemente" (1988, p. 41). A que vem perguntamos, uma imputação vaga desse tipo? Não deveria Habermas ver-se obrigado, sobretudo depois do ataque de Farias, a oferecer razões para chamar de anti-semitismo a recusa heideggeriana da tradição judaica? Será que a alternativa é semitismo cultural ou barbárie?

Em textos mais antigos, Habermas parece aceitar essa alternativa. No seu artigo sobre o idealismo alemão dos filósofos judaicos (1961), já comentado anteriormente, ele afirma que "a herança judaica provinda do espírito alemão tornou-se indispensável para a nossa [alemã] vida e sobrevivência" (p. 63). No momento em que a filosofia alemã tentou eliminar essa herança, desvelou-se "a profunda cisão que, como perigo de barbárie para todos, coloria de maneira tão sinistra o fundo escuro do

^{7.} Mais material sobre o judaísmo de Freud encontra-se em Mezan 1987.

espírito alemão, representado em toda a sua grandeza e também na sua periculosidade por Ernst Jünger, Martin Heidegger e Carl Schmitt" (ibid.; o grifo é nosso). Se a tradição teuto-judaica não existisse, continua Habermas, nós deveríamos inventá-la, para o nosso próprio bem; nós, alemães, devemos "recolocar a questão judaica sem os judeus" que não se encontram mais entre nós.

Recolocar a questão judaica sem judeus significa, para Habermas, identificar a decadência espiritual alemã com o esquecimento da "utopia crítica" de inspiração idealista e, em última análise, gnóstico-cabalística. Ao dizer, em 1961, que o trecho final de Minima moralia é a expressão "mais precisa, mais digna e mais bela" da intenção da utopia crítica, Habermas está fazendo mais do que uma mera homenagem a Adorno, ele está subscrevendo uma posição profética (ainda que não mais escatológico-apocalíptica) sobre a redenção de todas as coisas; posição que assimila a sugestão de Adorno de que devemos buscar perspectivas sobre o mundo reveladoras das mesmas cisões e rupturas já mostradas na "luz messiânica", enfim, que devemos tentar produzir uma lógica da decomposição (Logik des Zerfalls) deste mundo. O caráter místico e, em particular, gnóstico da "teologia negativa" (a expressão é de Horkheimer) adorniana é inegável e bem conhecida na literatura (Bolz 1984). A gnose iudaica, a cabala, é, como Scholem mostrou, uma "ideologia do judaísmo". É essa ideologia, então, herdeira da ideia da autogeração de deus na natureza e na história, que deveria determinar o caminho futuro da filosofia alemã?

O lugar histórico desse discurso é bem conhecido, demarcado aliás pelo próprio Habermas. Numa homenagem a Scholem, Habermas reconhece como sua a tarefa de dirigir a si mesmo o olhar dos judeus exilados, olhar escolado na obra de Marx, Freud e Kafka, "para identificar os fragmentos alienados, recalcados, entorpecidos como algo cindido da vida" (Habermas 1978, p. 379). Este é o futuro, acrescenta Habermas, "do espírito teuto-judaico", gerado pela assimilação dos judeus à cultura alemã e que, depois do nazismo, tornou-se passado⁸.

Não caberia perguntar, antes de tomar posição sobre um assunto dessa gravidade, se a assimilação inversa dos alemães à tradição judaica

^{8.} Os interlocutores de Habermas costumam dizer, com ironia, que ele teria assimilado com perfeição a "reeducação" do povo alemão planejada pelos Aliados vencedores da Segunda Guerra Mundial e da qual a Escola de Frankfurt quis ser, no domínio da filosofia e das ciências humanas, o instrumento principal.

é realmente viável? Não haveria de se temer que a tentativa dos não judeus de se tornarem judeus sempre esconde uma certa hipocrisia? A recusa de Levinas de pisar de novo no solo alemão não remete, por uma oposição espiritual íntima, à resistência obstinada de Heidegger de assimilar o judaísmo "confessando" a culpa? Eis questões iniciais que não podem ser varridas para baixo do tapete sem respostas.

Mesmo admitindo, contra as resistências de Heidegger confirmadas por Levinas, que a tradição judaica não constitui uma cultura à parte mas integra a essência do Ocidente, caberia ainda indagar se o espírito "teuto-judaico" pode ser identificado (como assume Habermas, seguindo os ensinamentos de Horkheimer e Adorno) com o idealismo alemão e se os três nomes citados por Habermas (Jünger, Heidegger, Schmitt) são realmente os representantes recentes típicos desse espírito.

Sabemos que o "espírito judaico" possui duas vertentes antagônicas ou duas "ideologias", a mística e a racionalista, ambas com eredenciais intelectuais respeitáveis. Se a primeira pode invocar os grandes místicos e os filósofos judaicos que trabalharam na tradição do idealismo alemão (sobretudo os hegelianos e os marxistas), a segunda pode valer-se de uma longa linhagem de pensadores que começa na Idade Média, passa por Spinoza, pelos racionalistas simpatizantes de Kant (Mendelssohn, Maimon), pelos neo-kantianos judeus (H. Cohen, E. Cassirer, E. Lask), por Husserl e Freud, para terminar em H. Arendt e H. Jonas. Por que preferir a primeira tradição à segunda? Não caberia aqui uma discussão exaustiva prévia, justificando a escolha?

Semelhante divisão nota-se no "espírito teutônico". Entre os pensadores alemães, ao idealismo alemão (que se nutre, como vimos, da idéia de origem gnóstico-cabalística da autoalienação de deus na natureza e na história) opõe-se a tradição kantiana que proibe qualquer especulação cosmológica ou histórica sobre o divino fora dos limites da "mera" razão. Portanto, ou Kant, e toda a tradição pós-kantiana, não representa o espírito alemão ou o idealismo alemão não é o único representante desse espírito.

Vemos, assim, que a re-espiritualização dos alemães, do tipo preconizado inicialmente por Habermas, pode e deve ser questionada quanto a suas credenciais tanto do ponto de vista da tradição judaica como do ponto de vista da teutônica. Para o kantismo, tradição na qual

trabalhou, como acabamos de dizer, uma boa parte, se não a maioria dos filósofos alemães de origem judaica, a reeducação do povo alemão deverá passar pela volta à moralidade baseada na razão e à religião mantida dentro dos limites da razão. Essa reeducação permanecerá, portanto, necessariamente avessa à tradição judaica *mística*.

Se escolhermos o pensamento de Kant como caracterizando a essência do espírito teuto-judaico, então o representante recente típico desse espírito não será Adorno, mas alguém como o neo-kantiano Ernst Cassirer, também judeu e exilado, com a diferença de que o seu olhar, escolado na obra de Kant, H. Cohen e Einstein, era racionalista liberal e não messiânico. Essa diferença não é relevante somente do ponto de vista teórico. Enquanto Adorno começou acreditando que o nazismo era um movimento passageiro, Cassirer percebeu, desde o início, a sua gravidade. Além disso, ele nunca teve a ilusão, como é o caso dos membros históricos da Escola de Frankfurt, de que Stalin seria a salvação contra Hitler. Desde sempre ele condenou não apenas alguns mas todos os totalitarismos, apontando para a semelhança entre o nazismo e o stalinismo, algo que a Escola de Frankfurt (já o lamentamos acima) fez tarde e de boca pequena. No seu último livro sobre o mito do Estado (escrito em 1945), Cassirer admitiu, não sem uma certa malícia, haver um "núcleo de verdade" na afirmação de que a guerra em andamento entre os russos e os alemães era, no fundo, a continuação da luta entre a ala esquerda e a ala direita da escola de Hegel, por meios não acadêmicos9.

Creio que uma discussão direta e aberta da relação entre a tradição judaica e a tradição grega encontra hoje uma série de barreiras psicológicas herdadas do passado recente. Aqui também Habermas fez-se testemunha. Ele confessou, anos atrás, sentir uma "barreira alemã" cada vez que se fazia uma distinção entre o que é judaico e o que não é (1961, p. 62). A sua resistência devia-se ao medo, que ele acabou

^{9.} Habermas não permaneceu sempre fiel a sua idéia de assimilação do espírito alemão à tradição da cabala. Em seguida à morte de Adorno, ele chegou a declarar: "Estamos nus do ponto de vista metodológico, depois da queda do véu teórico que o gênio de Adorno sustentava diante da nossa nudez metodológica" (Horkheimer, GS, 7, p. 419). Que véu era esse? Não outro que o da gnose contemplativa, ou mais precisamente, estetizante de Adorno. Que nudez metodológica é essa? A herdada da filosofia especulativa de Hegel, a nudez da dialética negativa. Quem ficou nu? Bem, os que acreditavam que a teoria crítica fosse outra coisa que uma reedição da teologia negativa. Com o tempo, Habermas parece ter-se dado conta que as melhores chances para se enfrentar o que está aí não estavam oferecidas pela lógica da decomposição mas pela herança racionalista teuto-iudaica.

reconhecendo descabido, de que essa distinção pudesse reproduzir a estigmatização nazista de judeus pela estrela de David? Ainda em 1978, ele admite experimentar "reações de defesa" perante a idéia expressada enfaticamente por Scholem de que a assimilação dos judeus à cultura alemã tem sido "desde o início uma saída falsa". Falsa porque sacrificava a especificidade da vocação do povo judeu. Falsa, porque simulava a reconciliação entre a Ática e a Judéia. Enquanto Habermas ainda recuava perante as diferenças, Scholem afirmava sem hesitar, juntamente com tantos judeus seus contemporâneos, que o judaísmo deve assumir-se como uma peculiaridade histórica e buscar, como tal, o seu lugar específico na comunidade dos povos¹⁰.

Derrida, um pensador judeu próximo de Heidegger, é um dentre muitos que atestam a existência da tensão que a dualidade das origens gerou na história que é a nossa: "Somos judeus? Somos gregos? Nós vivemos na diferença entre o Judeu e o Grego, que talvez seja a unidade daquilo que chamamos de história. Nós vivemos na diferença, isto é, na hipocrisia da qual Levinas diz tão profundamente que ela é 'não somente um defeito vil, contingente do homem, mas o dilaceramento profundo de um mundo ligado ao mesmo tempo aos filósofos e aos profetas'" (1967, p. 227). O mesmo Derrida aponta para não-identidade essencial que caracteriza o ser ocidental e que impõe, hoje mais do que nunca, um exame detido das chances de reconciliação entre a Santa Escritura e o Logos grego, problema do qual Hegel fez o tema básico da sua filosofia.

Heidegger pensa com Levinas e Scholem que essas chances são nulas. E conclui que, não sendo judeu nem cristão, só lhe resta ser alemão pagão e, já que depois da irrupção do horrível nem isso é mais possível, esperar a aurora de um novo destino. Num certo sentido, Heidegger reencontra-se com Adorno: ele também recorre a uma posição, em última análise, religiosa e gnóstica. Mas a gnose de Heidegger é decididamente pagã, desvinculada totalmente do deus do Antigo Testamento.

Vejamos então alguns momentos desse percurso do pensamento de Heidegger.

^{10.} Sobre a posição de Scholem, cf. Habermas (1978, pp. 388-390).

4. A filosofia da luz natural

Dissemos que Heidegger investe contra a filosofia da representação (e rejeita, em conseqüência disso, toda filosofia da identidade que propusesse uma reconciliação entre o conceito e a intuição). Uma das teses básicas de Ser e Tempo é a de que a apreensão (Vernehmen), por meio dos sentidos e do intelecto, não é o acesso primeiro às coisas. O erro de pensar assim já teria começado em Parmênides, teria sido perpetuado pelas concepções posteriores dos gregos sobre o νους e a αισθεσις, para desembocar nas idéias claras e distintas de Descartes e, finalmente, no transcendentalismo de Kant e Husserl¹¹. Em oposição a toda tradição da metafísica ocidental, Heidegger dirá que a representação (Vorstellung) é um modo fundado, derivado, de acesso ao ente, encobridor do sentido orignário do ser; que a filosofia tradicional perdeu o acesso originário ao que está aí¹².

Esse acesso originário dá-se na práxis, no ocupar-se (Besorgen) com as coisas, cujo modelo mais simples é o trabalho manual¹³. No ocupar-se, e apenas nele, é que encontramos inicialmente os entes intramundanos os quais, em virtude desse modo de descobrimento, têm o caráter de coisas à mão, de utensílios. A utensilidade dos utensílios não é algo adicionado às coisas da natureza, no sentido de Descartes, mas, pelo contrário, o seu discriminante ontológico primeiro, o seu ser originário.

A ocupação pode encontrar o ente e desvelar o seu ser porque não é cega porque é guiada por um ver-em-torno (Umsicht), um ver que não

^{11.} A tese de que existiria uma "tradição comum" de pensamento a que pertenceram Husserl e Heidegger foi propalada por W. Szilasi, "substituto temporário" de Heidegger na cátedra da qual este último foi afastado. Mas essa tese não se sustenta nem nos textos (isso ficará mais claro ainda na presente seção) nem nos testemunhos. Em 26/12/1926, Heidegger escreveu a Jaspers: "Se o tratado [Ser e Tempo] foi escrito 'contra' alguém, então esse alguém é Husserl, que de resto logo percebeu isso" (Ott 1988, p. 177). Husserl, por seu lado, confessa ter sido advertido de que "a fenomenologia de Heidegger era algo totalmente diferente" da sua; que, ao invés de ser uma continuação de seus trabalhos científicos, "os seus [de Heidegger]cursos universitários, assim como o seu livro [Ser e Tempo] visavam essencialmente desacreditar" a fenomenologia husserliana, "por meio de ataques abertos ou velados" (carta a A. Pfaender de 1931, cf. Ott 1988, pp. 174-175). Num outro texto, Husserl confessa: "Cheguei à triste conclusão de que não tenho nada a ver com essa profundidade heideggeriana, com essa genial falta de cientificidade, [...]." (Ott 1988, p. 175).

Em 17/08/1930, Heidegger escreveu a J. Stetzel: "Mas a cidade grande apenas incita e excita

 aparência de um estado de vigilia. Mesmo a vontade do melhor estofo fica sufocada na
 sensação [Sensation] e na representação [Representation] – a inessencialidade de toda filosofia"
 (Ott 1988, p. 194).

^{13.} Para uma discussão do conceito de práxis em Heidegger e Marx, cf. Bornheim 1976.

é um perceber ou representar e sim um mover-se na estrutura de significações que é o mundo que habitamos. O ver e o ouvir sensíveis não desvelam a distância em virtude de leis ópticas mas porque o ser humano, que tem a estrutura do Estar-aí, existe aproximando-se das coisas (seção 23). O que nos faz ver a espacialidade originária das coisas não é a intuição do tipo kantiano, mas a possibilidade do Estar-aí de orientar-se e de aproximar-se. Esses modos de ser não pressupõem nenhum ato de representação e sim um poder ser hierarquicamente superior, a compreensão da estrutura de um mundo qualquer, da mundaneidade e, com ela, do sentido das coisas intramundanas.

Com a explicitação da compreensão do sentido atingimos o ponto alto da crítica heideggeriana da representação e a entrada privilegiada à sua filosofia da luz natural¹⁴. Com efeito, a compreensão que orienta o nosso agir não é um ato mental, uma operação cognitiva interna ao sujeito mas um modo de ser do homem, possível graças à luz do cuidado (Sorge) e, em mais alta instância, do êxtase do Estar-aí no tempo originário. O que ilumina o Aí do homem, em última análise, é a temporalidade extática (seção 69). Iluminado no seu estar-aí porque extático, o homem pode ver o sentido das coisas, o ser das coisas, sem precisar da sensibilidade empírica nem da intuição insensível do intelecto (seção 31). É essa visão direta do sentido, não mediatizada pela representação mental ou mesmo verbal, que permite, em primeira mão, que possamos chegar às coisas com os olhos do corpo. O estar-fora-de-si, o êxtase, e não o intelecto, é o que ilumina originariamente a clareira que o homem habita, melhor dito, a clareira que o homem é.

Num livro publicado em 1934, Gnosis und spaetantiker Geist, H. Jonas, aluno de Heidegger, não hesitou em caracterizar como gnóstica essa teoria heideggeriana da luz natural. Num livro posterior (Jonas 1963), ele voltou ao mesmo tema. O êxito da leitura "existencialista" da gnose, escreve ele, "convida-nos, em contrapartida, para uma leitura 'gnóstica' do existencialismo" (p. 6). Jonas vê na recusa heideggeriana da definição tradicional grega do homem como animal racional e na sua substituição pelo conceito de existência sem essência uma irrupção clara

^{14.} Num artigo publicado faz alguns anos, nós nos confessamos perplexos perante o fato de o primeiro Heidegger, depois de rejeitar a mediação da representação, mais precisamente, dos sense-data, deixar sem esclarecimento o "estado de encontro" do Estar-aí com os utensílios e víamos nisso um prenúncio do misticismo do segundo Heidegger (Loparic 1982, p. 157). A presente tematização da teoria heideggeriana da luz natural mostra que o momento místico está presente em Heidegger desde Ser e Tempo.

da gnose: "Eu vejo, nessa concepção de uma existência trans-essencial que se projeta de uma maneira livre, algo comparável com o conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do pneuma trans-mundano. Algo que não tem nenhuma natureza, não tem nenhuma norma; somente algo que pertence a uma ordem natural – por exemplo, à ordem da criação – tem uma natureza" (p. 19). Jonas faz notar que tanto em Heidegger como no gnosticismo o conhecimento verdadeiro é o da história, razão porque o conceitos que designam o movimento da vida humana têm o papel central. O conceito heideggeriano fundamental que é o de estar-lançado no mundo e no ser-para-a-morte (Geworfenheit), seria originariamente gnóstico. Ademais, nos dois casos, o tempo subjacente à história é parecido. Na gnose valentiniana, por exemplo, não há nenhum lugar para um presente sobre o conteúdo do qual o conhecimento poderia fixar-se e frear, desta maneira, o ímpeto que nos leva na direção do futuro extracósmico¹⁵. Em Heidegger, por outro lado, não há mais um presente sobre o qual a existência humana poderia repousar. Momento extático do tempo extático, o presente heideggeriano não é a porta de entrada para a realidade, para um mundo de seres caracterizados pela substancialidade ou por algum outro tipo de invariância mas apenas uma dimensão do encontro do ser humano com o casual na transitoriedade da "situação".

Tudo indica que Jonas tem razão quando destaca o caráter fundamentalmente gnóstico da posição heideggeriana 16. A gnose é usualmente definida pela tese de que o conhecimento comum do mundo é um ofuscamento do homem e que a salvação depende de uma luz que não é a dos olhos do corpo nem a da razão humana. Se substituirmos os existenciais heideggerianos, tais como a queda no mundo (que possui um elemento de corporeidade), o êxtase no tempo, a busca da autenticidade, etc, por elementos neoplatônico-gnósticos que são a queda no corpo, o êxtase (de que falava Feuerbach) e a busca da salvação pela identificação com deus, recuperamos a estrutura da fórmula básica do conhecimento gnóstico. Fórmula que implica a rejeição do intelecto (os primeiros sábios gregos diziam, da medida) como instrumento indispensável da vida humana, junto com todas as outras conseqüências tipicamente

Um estudo aprofundado e esclarecedor do conceito gnóstico de tempo encontra-se em Puech 1978, p. 215 ss.

^{16.} Jonas não é o único autor a identificar traços gnósticos em Heidegger. H. Blumenberg, por exemplo, considera que a fábula de Higino sobre a cura (cuidado, Sorge), citada por Heidegger, é baseada num mito gnóstico. Veja também os comentários de E. Stein sobre esse ponto, em Stein 1988, pp. 98-99.

gnósticas. Com algumas diferenças, entretanto, e que não são inessenciais. Em Heidegger, pensador da finitude, não há recuperação definitiva da autenticidade, não há volta salvadora a si mesmo. Uma outra grande diferença está na sua tese, já mencionada, de que a apreensão do ente pela representação é um modo derivado de ser do homem que pode ser fundado no ver iluminado pela cura. Essa tese dá à fenomenologia heideggeriana a aparência de uma ontologia fundamental e não da mera religião natural sem um deus infinito. Trata-se de uma carta promissória que visa cobrir as ambições do fundacionalismo à la Husserl, carta, aliás, nunca resgatada. Heidegger jamais conseguiu mostrar como a "captação" representacional do ente e do ser do ente podia ser positivamente fundada nos modos extáticos do Estar-aí. O que ele conseguiu foi fazer ver que o acesso representacional barra o acesso por iluminação, resultado, de resto, totalmente antecipado pela própria gnose.

A promessa de fundar a representação na luz natural, de que Heidegger ainda precisava, em 1927, para apaziguar a sua consciência filosófica, foi logo em seguida retirada quando da decretação do fim da filosofia. Acreditando ter demonstrado que a razão representacional era solidária com o domínio demoníaco da técnica, sendo mesmo a causa principal do esquecimento do Ser, Heidegger abandonou o problema da fundamentação para se propor o problema oposto, o da desconstrução (Abbau) da razão ocidental.

Esse é um ponto a que voltaremos ainda mais tarde. No presente momento, precisamos mostrar como Heidegger trata o problema da diferença entre o dever-ser e o ser dentro da sua teoria da finitude do Estar-aí iluminado.

5. A finitude e a culpa

Marcuse, como tantos outros, queria de Heidegger uma confissão pública da culpa. Por que Heidegger não atendeu a nenhum desses pedidos? Não teria sido tão fácil, para ele, fazer o gesto que todos esperavam, prontos para perdoá-lo? A sua recusa seria devida, como quer Farias, a sua "adesão ilimitada à base geral do nacional-socialismo"?

O silêncio de Heidegger pode ser e foi interpretado de muitas maneiras. Mas a verdadeira razão do seu silêncio parece ser uma outra, de natureza eminentemente filosófica, que agora podemos esclarecer melhor. Heidegger não pode fazer um gesto de arrependimento em termos morais sem denegar tudo o que sempre pensou sobre a finitude do ser humano e, principalmente, pelo que escreveu em Ser e Tempo sobre a culpa e a responsabilidade do Estar-aí. Essa teoria, baseada na idéia da finitude e na rejeição do primado da representação, evidencia também a rejeição heideggeriana da tese de que é possível alcançar a identidade entre o dever-ser e o ser, entre a liberdade e a necessidade.

O homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades "mundanas", as que constituem o seu estar-aí-no-mundo, e numa possibilidade "extramundana", a de poder não-mais-estar-aí. O homem não tem nenhum recurso para superar definitivamente essa cisão originária da sua existência, entre a positividade e a negatividade, o "lado diurno" e "lado noturno". Existir como fissura, como bifurcação ontológica, esse é o destino (Geworfenheit) que o homem tem que carregar¹⁷. A única alternativa que lhe resta é esquecer temporariamente a sua negatividade constitutiva, o seu estar-lançado na morte, caindo na positividade do cotidiano. Se não quiser lançar mão desse expediente, o homem terá que viver permanentemente acordado para a possibilidade de não-mais-estar-aí. Heidegger interpretará essa compreensão da morte em termos do conceito de cuidado, a saber, como sendo a mais originária concretude do adiante-de-si (Sich-vorweg) constitutivo do cuidado, como um ser-para-a-morte. Nesse modo de existir, a morte é revelada não como um evento ôntico, datável mas como uma possibilidade singular, irremissível, insuperável, constante, totalmente certa, embora essencialmente não datada. O homem que existe desta maneira compreende que tem o seu a-fim-de-que (Worumwillen) último, que é também o seu final, em si mesmo; que o seu ser é marcado, de ponta a ponta, por um nada, pela nadidade do seu final.

O ser-para-a-morte se perfaz, portanto, como antecipação da morte, ou ainda, como liberdade para a morte. (Tal é o sentido ontológico primeiro da liberdade humana: poder, estando ainda neste mundo, não mais ser deste mundo.) Antecipar a morte é um querer-ter-consciência-da-morte, um querer-compreender que o homem mediano desconhece, do qual ele se defende. Heidegger o chama de resolução (Entschossenheit). A resolução "existe", diz Heidegger, somente como decisão (Entschluss). Como decisão repentina, tomada

^{17.} Um tratamento interessante da finitude em Heidegger encontra-se também em Stein 1976.

em cima da hora sobre possibilidades da hora, sobre o que der e vier no agora, sem contar com quaisquer regras de decisão. Trata-se, portanto, de uma decisão sobre o casual (das Zufaellige), que muda a situação em que o Estar-aí se encontra, de geral e comum a todos em uma situação própria, singular, não repetível. A resolução leva o Estar-aí a escolher a sua existência, o seu projetar do sentido, enfim, a si-mesmo, como o fundamento último da compreensão e da escolha de suas possibilidades mundanas, tendo como único "critério" a sua possibilidade de não-mais-estar-aí antecipada. O homem autêntico age necessariamente "sem escrúpulos" (gewissenslos), sem consideração para os valores éticos ou as regras morais.

O ser-para-a-morte, a cissura identificadora do humano, tem um sentido temporal específico, sentido que, segundo Heidegger, constitui o tempo originário da compreensão do ser de todo o ente, mesmo do ente não humano. Esse tempo fundamental não é outro que o tempo extático de que falamos na seção anterior. Na resolução antecipadora da morte ficar aberto um advir peculiar, que não é um aproximar-se de um evento intramundano mas um chegar a si-mesmo angustiado do Estar-aí, na sua possibilidade última. Esse futuro originário tem, diz Heidegger, como "esquema" um em-direção-de-si-mesmo, um "a-si-mesmo". O esquema em-direção-de-alguma-coisa não é, portanto, fundamental e caracteriza o futuro (derivado) do tempo cotidiano.

O ir-a-si-mesmo resoluto é, ao mesmo tempo, um voltar ao si-mesmo cindido, um retomar a possibilidade já existente de não-mais-estar-aí (que sempre esteve-aí, embora o Estar-aí tivesse feito tudo para fugir dela e da angústia) e não uma possibilidade mundana, datada por um evento intramundano. Por isso, o esquema da dimensão do passado do Estar-aí é a "volta-a-si-mesmo" e não uma retomada das coisas vividas. Finalmente, por dar-se somente como uma decisão, a antecipação resoluta é um encontro incontinenti (augenblicklich) do casual, pronto para a angústia. O esquema do presente do tempo do Estar-aí é um "deixar encontrar", "deixar estar". O agora datado da ocupação cotidiana é uma derivação do "momento" da existência autêntica. Este, assim como as outras duas dimensões do tempo linear da vida cotidiana, constitui-se na queda no mundo (Verfallen) encobridora daquilo que angustia.

Segue-se dessas análises que, "existindo", a resolução antecipadora compreende toda a dimensão do futuro do tempo originário, até a sua

possibilidade extrema, até o Não-mais, toda a dimensão do seu passado, até essa mesma possibilidade aborígine, até o Já-aí, para instalar-se num presente que não deixa nada de fora, num Agora-ainda meridiano. O tempo "usado" pelo ser-para-a-morte autêntico não é, portanto, um Nunc-stans, o Agora-e-sempre da eternidade tradicional mas um Ex-stans dos três êxtases co-originários, um "Fora-de-si" con-stante, que não passa, mas que deixa tudo passar a partir do seu Agora-ainda. É um Grande Círculo que não gira mas que deixa que a compreensão das possibilidades do Estar-aí gire entre o futuro, o passado e o presente, que projete os seus modos de ser mundanos repetindo os já havidos, que constitua, procedendo circularmente, os pequenos ciclos do tempo següencial da vida cotidiana. O tempo da resolução antecipadora é um tempo onde a positividade do Estar-aí-no-mundo e a negatividade do poder não-estar-aí constam numa unidade de estrutura, que não é uma totalidade mas tempo da cisão originária, tempo que é a cisão originária, insuperavelmente finito, tempo devorador dos projetos humanos que ele mesmo engendra¹⁸.

É fácil ver que a resolução, tendo esse sentido temporal, revela um ser-culpado que se constitui num infortúnio extremo. Isso não se deve ao fato de que, na antecipação resoluta, o Estar-aí aceite todas as conseqüências que possam resultar dos seus atos, previsíveis ou não, sem poder remetê-las a quem quer que seja, que ele aceite ser responsável também por todo o mal que possa vir a causar, mesmo de maneira inteiramente involuntária. Essa condição é, por certo, uma condição temível. Entretanto, ela pode ser amenizada, se não contornada, por meio de regras de felicidade, que podem vir a incluir as regras morais. O ser-culpado do Estar-aí no sentido de ser o fundamento sem fundamento, também dado na resolução, não pode de maneira alguma ser remediado. Ele está presente em cada situação como sinal da negatividade originária do fundamento do existir. Momento constituinte da facticidade do ser humano, do seu estado-de-lançado no mundo e no ser-para-a-morte, a culpa, na sua origem, é da origem. Ela é um peso que resulta da própria

^{18.} O poeta também adivinha que o Agora-ainda do Estar-ai nem precede o Não-mais nem veio depois do Já-aí, que os três êxtases do Ex-stans não "passam", que ele se compenetram, mas que, não obstante, se consomem uns aos outros, irremivelmente: "Time present and time past

Are both perhaps present in time future, And time future contained in time past.

If all time is eternally present

All time is unredeemable." (T.S. Eliot, Burnt Norton, D.

estrutura temporal do fundamento cindido do Estar-aí. De onde se segue, que, no tempo fundamental, não é possível ao homem autofundar uma vida que seja feliz. O peso de ser-culpado, inseparável do peso de ser-para-a-morte, é um infortúnio permanente, por assim dizer, ontológico, incomparavelmente mais temível que qualquer infortúnio ôntico que a má sorte possa trazer durante a vida.

O homem resoluto nunca fala da sua culpa. Ele a assume num querer silencioso, no querer-ter-consciência da culpa, que, de acordo com o conteúdo da culpa, considerando o nada no ser de que ele é o fundamento, poderá mudar (ou não) o seu modo de estar -no-mundo-junto-às-coisas-e-com-os-outros. É impossível especificar a priori os rumos dessa mudança. A responsabilidade está inteiramente na resolução solitária do Estar-aí, na decisão. É preciso notar ainda que o nada, decorrente do Estar-aí como fundamento sem fundamento ôntico. é um nada distinto daquele que constitui o seu existir e que se expressa no "não" do "poder-não-mais-estar-aí". Trata-se de uma negatividade ôntica que não deve, entretanto, ser pensada como uma falta ou privatio de uma propriedade, no sentido da ontologia tradicional (malum est privatio boni); nem tampouco como algo que deva ser, ou como um valor de uma coisa. Esse nada não é uma privação, porque resulta da supressão de uma possibilidade de um outro Estar-aí, ou seja, da restrição da liberdade.

Essas teses ontológicas são confirmadas pela análise heideggeriana do fenômeno ôntico da consciência da culpa. A experiência da culpa, fato incontestável da vida cotidiana, não revela, originariamente, o pecado, a perversidade ôntica humana (status corruptionis), mas o fato de o Estar-aí ser o fundamento último, racional e moralmente injustificavel, um fundamento sem fundamento ôntico possível, de seus projetos. A consciência da culpa é um chamado repentino, um apelo inesperado para retomar a escolha. Que significa retomar a escolha, escolher a escolha? Significa decidir-se por um poder-ser que constitui o próprio si-mesmo. Que poder-ser é este? O poder-ser-o-fundamento dos seus projetos. Quem chama o Estar-aí na voz da consciência? O próprio si-mesmo, o cuidado. Quem é chamado? De novo o si-mesmo. De onde vem essa duplicidade, essa diferença, no ser do homem? Da distinção entre o poder-ser-o-fundamento e estar-caído no mundo, entre o si-mesmo autêntico e o si-mesmo submisso às conexões instrumentais e, de um modo geral, à tradição. Finalmente, qual é o propósito do

chamado? O de fazer "ver" o nosso ser-culpado, assumir o fundamento, permeado de negatividade que somos, escolher nós mesmos como tal fundamento. Ouvir a voz da consciência significa, portanto, também aceitar existir como projeto que "nadifica", no sentido de restringir as possibilidades dos outros, pondo em perigo a existência dos outros, levando-os por caminhos errados, ou até mesmo, "quebrando" a sua existência. Falando formalmente, causar um nada no seu ser. Querer-ter-a-consciência-da-culpa significa, assim, assumir a dupla negatividade, a da cisão e a do projeto, a dupla deficiência, a ontológica e a ôntica, que singulariza o Estar-aí.

O nosso ser-culpado inscreve-se de dois modos extremos no Estar-com-outros. O primeiro consiste em livrar os outros da preocupação e em colocar-se no lugar deles, substituindo-os na sua responsabilidade para com a própria existência. Nesse modo do cuidado, os outros podem tornar-se dependentes e dominados, no sentido que acabamos de explicitar. No segundo modo, o Estar-aí ajuda os outros a darem-se conta do próprio cuidado e a ficarem livres para ele. Nesse modo, um homem pode tornar-se a "consciência dos outros" ou o "herói" dos outros. Mas a escolha de um herói não libera o Estar-aí da sua responsabilidade ou culpa. Como já dissemos acima, na discussão com Farias, a única autoridade que o Estar-aí pode reconhecer são as possibilidades repetíveis da sua própria existência. O Estar-aí é "potente" (maechtig) justamente na medida em que pode escolher as suas possibilidades. Mas ele também é "impotente" (ohnmaechtig) porque depende, na sua ação, das escolhas feitas pelos outros. Em virtude dessa dependência, o Estar-aí é um acontecer-aí-junto-com-os-outros, numa família, numa comunidade ou num povo. Existindo dessa maneira, o Estar-aí participa e depende de um destino.

A ontologia do Estar-aí pode ser vista como uma "metafísica dos costumes", sem qualquer idéia da lei (portanto também da lei moral) ou do tribunal dos costumes. De fato, no Aí habitado pelo Estar-aí autêntico não há lugar para a lei moral do tipo kantiano. Essa lei pede que as máximas da ação sejam universalizáveis. Segundo Heidegger, toda máxima estabelecida pelo homem é perecível e, portanto, não universalizável. Cada uma delas pode ser rejeitada perante novas escolhas de possibilidades do Estar-aí. A exigência kantiana da universalidade é uma ilusão baseada no tempo do ente intramundano, ilusão que quer negar a angústia humana, o desamparo perante a

responsabilidade solitária para com as conseqüências dos seus atos. Nem agora nem nunca poderemos calcar o nosso agir em princípios universais, nem mesmo em algo parecido ao ser social pleno, no sentido de Marx. Aqui está o divisor de águas entre a filosofia *positiva* da finitude de Heidegger e toda a metafísica que a precedeu.

Agora é fácil ver porque não há em Heidegger lugar para uma ética do arrependimento. O nosso ser-culpado como fundamento lancado (geworfen) de projetos deficientes (nichtig) está-aí com o Estar-aí. Ele revela o nada originário em nós, a negatividade ontológica constitutiva do ser do homem. Igualmente irremediável é essa outra negatividade, a que carateriza os nossos projetos como tais. A única maneira de "reparar" os efeitos de um projeto nadificante é alterar o nosso modo de agir, lançando-nos num outro projeto também nadificante. Querer escapar da culpa que nos caracteriza significa aumentar a culpa ¹⁹. Mais ainda, pedir perdão por tal culpa, permeada pela dupla negatividade que mencionamos, significa desconhecer a nossa "essência". Pedir perdão nessas circunstâncias é absurdo porque não podemos nos corrigir. E também porque ninguém pode nos perdoar. Nenhum homem, nem mesmo um deus, pode salvar-nos do nosso ser-culpado, em primeiro lugar, porque não é possível modificar a estrutura do existir humano e, em segundo, porque não se pode desfazer o que fizemos, apagar o passado. Nós somos o nosso passado. Pedir perdão pelo passado é pretender um passe de mágica. Pelas mesmas razões, prometer não cair de novo na culpa é mentir no sentido moral. Não havendo perdão, não há salvação. Esse destino desafortunado tem que ser suportado. Mas, aceitação do destino não é arrependimento.

A culpa moral, o arrependimento e a reparação moral não são, segundo Heidegger, modos de ser ônticos da existência autêntica tal como revelada na filosofia. Esses conceitos só se entendem dentro de um contexto teológico baseado na revelação bíblica. Como dissemos acima, a dimensão ética judaico-cristã, aberta pela Bíblia, é inacessível para o olhar fenomenológico de Ser e Tempo. Inversamente, a vida levada de acordo com a moral bíblica desconhece necessariamente o sentido revelado na voz da consciência analisada por Heidegger.

6. O herói trágico como modelo do Estar-aí autêntico

^{19.} A experiência dos santos é a melhor prova disso.

Se quisermos achar um modelo para o Estar-aí autêntico ("próprio") de Heidegger, precisamos esquecer dos homens virtuosos do Ocidente cristão e reapropriar-nos das vidas de heróis gregos²⁰. Sabemos que, para Heidegger, Sófocles é o principal porta-voz do éthos grego, maior autoridade nesse assunto que o próprio Aristóteles. A narração feita pelo poeta "piedoso" da tragédia do rei Édipo reveste-se, para nós, de um interesse especial: ela não somente apresenta um exemplo clássico do destino humano no sentido grego, como ofercee, uma análise preciosa da tomada de consciência da culpa no sentido explicitado pelo pensador alemão. Num só dia, numa única ação, transforma-se por completo e de maneira irreversível a vida de um mortal: temos aqui, um testemunho existencial-ôntico pungente a favor da interpretação existencial-ontológica heideggeriana da mudança repentina da situação comum para a situação singular em que o Estar-aí toma consciência da sua culpa e da estrutura de todo o seu existir.

A peste irrompeu em Tebas. Os homens estão morrendo, a terra, os animais e as mulheres tornaram-se estéreis. A fonte da vida secou. A morte instalou-se nas *origens*, no *fundamento* de todas as coisas.

Crianças tebanas, aflitas, dirigem-se ao rei Édipo, rogando que os salve da morte, como o fez quando livrou a cidade do tributo cobrado pela Esfinge. Édipo está bem lembrado da sua façanha gloriosa. Quando a Essinge propôs-lhe o seu enigma, ele adivinhou rapidamente a resposta: a incógnita era o mortal comum, levando uma vida comum entre o nascimento e a morte, passando pela infância, a idade adulta e a velhice. Esse enigma, insolúvel para outros, era fácil para alguém com a sua experiência: perguntava pelo destino de alguém como ele, um andarilho, Pés-inchados. Furiosa por ver um simples mortal entrar no seu segredo. a Essinge impôs-lhe um segundo enigma: "São duas irmãs. Uma gera a outra. E a segunda, por seu turno, gera a primeira. Quem são clas?" De novo, o viajado Édipo não tem dificuldade de responder: "A luz do dia e a escuridão da noite." Dessa vez, a incógnita era o tempo comum, o tempo dos pequenos ciclos diários, o tempo bem ordenado das gerações sucessivas, em que a morte é um evento ôntico tanto quanto o nascimento.

^{20.} O cristianismo desconhece o destino trágico do homem e nega a violência como aspecto básico da sua existência. Para essa religião, o mal não faz parte da estrutura do ser humano mas provém da injustiça ou da má vontade (não obediência à lei divina natural ou revelada). Em outras palavras, todo o mal vem do pecado.

Sugerimos que o homem do primeiro enigma era alguém como Édipo. Talvez fosse melhor dizer alguém como ele queria ser. Na verdade, Édipo estava ameaçado por um destino terrível. Ele cresceu acreditando que era filho de Políbio, rei de Corinto, e de Mérope, sua mulher. Certa vez, durante um banquete, um conviva, embriagado, disse que ele não era filho desses pais. Édipo sentiu um peso cair-lhe em eima (verso 781)²¹. Os pais contestaram o bêbedo, mas já era tarde demais. A dúvida, gerada pelo acaso $(\tau \nu \chi \eta)$, tomou conta de Édipo, ele já estava perdendo o chão. Os pais poderiam querer encobrir a verdade. Ele precisava ter toda a certeza de quem nasceu. Deixou a casa paterna e foi consultar o deus Apolo.

Este, ao invés de esclarecê-lo sobre os seus verdadeiros pais, predisse-lhe um reencontro catastrófico com estes: ele *entrar*á no leito da sua mãe, engendrará com ela uma prole monstruosa e matará o pai de quem nasceu. Édipo voltará as suas origens ônticas mas não para tirar o peso que começara a carregar e para ser feliz e sim para ter que suportar, até o fim da vida, um peso muito maior. Pela força do destino (μοιρα), ele cometerá crimes imperdoáveis com e contra os pais e gerará filhos que nunca procriarão. Ficará sem origens e sem prole, terá que aguardar a morte na culpa, não podendo contar nem mesmo com o perdão dos pais. Antes de morrer, a sua vida se fechará, contra a sua vontade, num grande eírculo que une a vida à morte, lugar terrificante do qual não poderá mais sair.

Fulminado, Édipo não quis, não pôde assumir essa carga imposta por um destino tão extraordinário, que mais parecia um capricho eruel dos deuses do que uma lei da vida do comum dos mortais. Não, ele não vai consentir que a sua vida se transforme numa maldição que o condenaria, senão à morte, ao menos à solidão total! A sua decisão já está tomada: de príncipe herdeiro de Corinto, tornar-se-á um homem comum, buscará refúgio nos caminhos distantes da casa paterna, será um andarilho vagando pelo mundo sem destino mas não cumprirá a previsão de destruir a geração que o engendrou e a geração que terá engendrado. Não viverá para todo o sempre fora da cadeia das gerações humanas²².

^{21.} Queremos agradecer a ajuda do nosso colega Prof. José Cavalcante na tradução de duas passagens mais delicadas da obra de Sófocles que estamos citando. As traduções brasileiras a que tivemos acesso revelaram-se inapropriadas para os fins da discussão que aqui propomos.

^{22.} Uma esplêndida parábola sobre a tentativa edipiana de autofundação encontra-se no romance de M. Frisch, *Homo Faber*.

É verdade que, nessa fuga para o mundo, ele já matou homens. Um dia, chegando a uma encruzilhada de dois caminhos, encontrou um ancião acompanhado por servidores, todos desconhecidos. Queriam, por força, que se arredasse. O velho, enfurecido, bateu-lhe com o chicote. Tomado de raiva, matou a todos. Era ele ou eles. Essa era, sim, uma culpa que ele carregava nas costas. Mas era uma falta perfeitamente desculpável e não precisava ser punida pela morte nem mesmo pelo banimento. Era uma infelicidade comum, suportável para um mortal, da qual ele mesmo já se absolveu.

Sim, Édipo atenderá às crianças tebanas. Meus pobres filhos, responde ele, assumindo o papel do pai salvador, conheço bem os males que os assolam. Já mandei Creonte consultar o deus Febo²³ sobre o que fazer ou dizer para salvaguardar a cidade. Esse é o único remédio que pude descobrir. Logo saberemos sua resposta.

Febo, anuncia Creonte, diz que o culpado pelo assassinato do rei Laios está na cidade e ordena que este seja banido ou punido pela morte. A morte, que atacou as origens da vida, tem a ver com uma culpa não descoberta, nem punida. Édipo decide: ele se incumbirá dessa tarefa. Ele mesmo encarregar-se-á de descobrir o culpado, ele mesmo porá tudo às claras. "Se o deus me assistir, mostrar-me-ei vencedor ou perceerei" (vv. 145-146).

O rei mostra-se esperançoso. Pensa que o enigma da peste é do mesmo tipo que o enigma da Esfinge; que pode remediar o mal que se manifestava nas origens da vida sem perder a sua felicidade, assim como pôde livrar os tebanos da pérfida Cantora sem morrer nas suas garras; que a salvação da morte depende, também nesse caso, do conhecimento de um segredo da vida cotidiana ainda não revelado, do conhecimento comum, embora possuído apenas pelos mais experientes. Ele ainda não sabe que vai perecer quando achar o culpado, que a verdadeira disjunção não é entre vencer e perecer mas entre perecer pela peste ou morrer para o mundo por ser o culpado; que ele, o entendido em enigmas, o rei poderoso, o salvador esperado, não tem salvação. Ele ainda se acredita "estranho" ao caso, não concernido pelo relato de Creonte (v. 219), inocente.

^{23.} Outro nome de Apolo, deus do sol e da luz.

Édipo ordena aos Tebanos: revelem o culpado. Este será banido e levará um vida sem alegria. O corifeu responde: nós nem matamos, nem sabemos apontar quem matou; cabe antes ao próprio Febo dizer-nos o que buscamos. O comum dos mortais declara que a solução do caso está fora do alcance do seu saber. Só os deuses conhecem o culpado. Pela segunda vez, Édipo decide pedir ajuda e manda trazer Tirésias, o adivinho cego, o único homem em quem, segundo o corifeu, "brota o que é verdadeiro" (v. 299).

Chega Tirésias e Édipo o saúda como sendo o homem cujo olhar abrange tudo, tanto aquilo que se ensina (τα διδακτα), como o que nunca se diz (τα αρρητα). Tirésias sabe quem é o assassino. O seu saber o atemoriza: "Ai! Ai! Como é terrificante [δεινον] conhecer quando mais compensa não ter o conhecimento" (vv. 316-317)²⁴. Ele teme tornar manifesto o que sabe, alega ter *esquecido* tudo. Pressionado, faz, a revelação aniquiladora: o miserável coberto de crime, que está sujando todos os outros é Édipo mesmo (v. 353).

Édipo não pode acreditar no que está ouvindo. Contudo, não se atemoriza. Como poderia esse velho maldoso, cego de olhos e de alma, esse falso adivinho que só vê as trevas incriminar e destruir a ele, Édipo, ou a qualquer um que "vê a luz do dia" (v. 375)? Aliás, Édipo já tem uma explicação racional para o comportamento de Tirésias: trata-se de um complô contra ele, "pela sua riqueza, sua coroa, seu saber" que inspiram inveja (v. 380), complô armado, é óbvio, por Creonte, seu cunhado. Tirésias não teme a raiva real. E acrescenta um novo oráculo: "Você que vê o dia, em breve não verá mais que a noite. [...] E então se revelará ser ao mesmo tempo pai e irmão dos filhos que o cercam, esposo e filho da mulher de quem nasceu, rival incestuoso do próprio pai" (vv. 457-60). Adivinhação terrível, arrasadora, sobretudo porque lembra, palavra por palavra, o oráculo de Apolo do qual Édipo estava fugindo.

Édipo não agüenta o golpe. Precisa de um culpado. Creonte! Creonte será morto ou banido! Nesse momento, chega Jocasta. Ela logo percebe que Édipo começara a cometer tolices por sentir-se culpado. Absolve-te de toda culpa, diz ela a Édipo. Escuta-me e verás que nenhuma criatura humana jamais possuiu a arte de predizer o futuro. Laios soube por um oráculo dos servidores de Apolo, que um filho que

Tirésias usa uma metáfora emprestada da linguagem da economia (compensar, pagar pelas despesas, trazer lucro) e nós a preservamos.

nascesse de mim e dele o faria perecer. Temeroso, Laios mandou matar o filho. Desta maneira, Apolo não pôde fazer com que o filho matasse o pai. Foi este que matou o filho primeiro. Queres mais uma prova de que Laios não morreu de acordo com a previsão do oráculo e que o culpado não és tu? Pois bem, segundo o relato de um escravo, Laios foi morto por salteadores, numa encruzilhada de dois caminhos. Eis em que dão os oráculos! Não lhes atribua nenhuma importância.

Ao ouvir Jocasta, Édipo, ao invés de acalmar-se, fica profundamente perturbado. Encruzilhada! Dois caminhos! Ele começa a suspeitar algo terrível: que é ele o assassino de Laios, o criminoso (κακος) que causou a peste. Sem saber, ele mesmo, momentos antes, ter-se-á banido da cidade e se condenado à uma vida sem alegria? Aqui começa a longa agonia de Édipo. Um acaso depois do outro fará com que apareçam perante todos, aos poucos, os fios dos quais foi tecido o seu destino. Édipo resistirá, examinará todas as alternativas, todas as saídas possíveis para não reconhecer-se culpado. No final, será vencido pela verdade e assumirá o que é seu.

Aparece um pastor para anunciar que morreu o velho Políbio, rei de Corinto. Triunfante, Jocasta exclama: Oráculos divinos, onde estais agora? Morreu da própria sorte quem Édipo deveria matar! Não, não há nenhuma verdade nos oráculos. Não há porque temê-los. Édipo exulta mas o seu medo retorna: ele ainda poderá cometer o incesto com Mérope. Jocasta tenta, de novo, desculpabilizá-lo: "O que pode temer o homem", diz Jocasta a Édipo, "se é governado pela sorte [τυχη]²⁵ e se não tem poder de prever com certeza coisa alguma? O melhor é ir vivendo a vida, como ela vier. Não tenhas medo do conúbio com a mãe: muitos mortais compartilharam em sonho a cama materna. Leva bem melhor a vida quem não dá a menor importância para essas coisas" (vv. 977-983). Depois de contestar as revelações dos oráculos sobre a culpabilidade insuportável dos mortais, Jocasta propõe uma filosofia de desculpabilização total, típica da vida mediana. Tudo é imprevisível, ninguém é responsável pelas consequências dos seus atos. Nem mesmo o desejo do incesto, que muitos realizaram no sonho, precisa nos atemorizar. Devemos fazer o que podemos em cada momento, sem nos preocupar com o futuro, obra do acaso²⁶

^{25.} Evitamos traduzir "τυχη" por "Fortuna", palavra que passou a ser usada apenas como nome próprio, tendo perdido muito do seu sentido etimológico.

^{26.} O leitor deve ter percebido que a nossa interpretação da peça de Sófocles, inspirada como é em

O acaso manifestou-se na hora. O mensageiro de Corinto completou o seu relato dizendo que Édipo não era filho de Políbio e que ele mesmo o recebeu de um outro pastor nas montanhas do Citerão, de tornozelos furados. O detalhe mencionado não permite dúvidas. Então, sou filho do Acaso (τυχη), da Sorte generosa!, defende-se Édipo, aproveitando os conselhos de Jocasta. O tempo dos anos que vivi fez a minha miséria e a minha grandeza. Por que não reconheceria essa origem?

O tempo trouxe, então, um velho escravo da casa de Laios. Reconhecido pelo mensageiro de Corinto, ele confessa, pressionado por Édipo, ter confiado a este uma criança, para que o criasse como se fosse seu. A criança era o filho do rei Laios, e lhe fora entregue no palácio real "pela sua própria mãe" para que a "matasse". A mãe temia, diz ele, o oráculo que anunciava que o filho mataria "os próprios pais".

De repente, a partir de si mesma, sem a ajuda de deuses ou de adivinhos, revelou-se a verdade. A verdade da culpa escomunal, da qual Édipo tanto tentara defender-se²⁷. A primeira reação do filho da Jocasta foi a de fugir da luz do dia: "Ai de mim! Ai de mim! Tudo afinal verdade! Luz, quero ver-te pela última vez hoje!" (v. 1182). Logo em seguida, num último esforço de defesa, fura-se os olhos para que não vejam "nem os

Ser e Tempo, não faz uso direto do conceito freudiano do complexo de Édipo. Isso não implica que, para nós, a interpretação psicanalítica do infortúnio de Édipo não tenha interesse. Cremos apenas que o seu destino, como o de qualquer um de nos, admite interpretações de diferentes níveis e que a psicanalítica ocupa um lugar distinto da que pode ser feita na chave heideggeriana. Se quiséssemos caraterizar essa diferença de níveis, poderíamos dizer, grosso modo, que Freud trata de relações que Heidegger chamaria de ônticas entre sujeitos do triângulo edípico, enquanto nos refletimos, seguindo Heidegger, sobre o sentido temporal da relação do ser humano com a própria morte (do seu ser-para-a-morte), relação que, como é bem sabido, não tem, segundo Freud, nenhum sentido analítico, e que e, para Heidegger, uma relação ôntico-ontológica entre o homem e o seu ser como Estar-ai-no-mundo. Nada impede, é claro, que um mesmo texto, como o de Sófocles, possa fornecer material para interpretações de ambos os níveis; pelo contrário, tal possibilidade é explicitamente prevista pelo método praticado por Heidegger em Ser e Tempo. Se quisermos achar em Freud um paralelo à problematica heideggeriana da culpa e da morte, deveremos buscá-lo do lado da pulsão de morte. Esse ponto foi bem observado por Lacan que reinterpretou, de acordo com essa mudança de nível da problematica, o conceito freudiano do complexo de Édipo. Cf. por exemplo Lacan 1988.

^{27.} Jocasta também se revela culpada: primeiro, da tentativa de infanticídio e, depois, do incesto. De nada adiantaram os seus esforços para negar a verdade dos oráculos, que, há tanto, lembravam-lhe a sua culpa. Agora sabemos que, quando aconselhava Édipo a não temer o futuro, era porque, tendo-o temido uma vez, ela se fez criminosa. No momento em que esse futuro tornou-se presente, e ela se revelou mãe assassina e incestuosa, tudo terminou para ela. Desesperada, tirou-se a vida na cama nupcial onde "engendrou um marido do marido e um filho do filho" (v. 1250). O suicídio, diz Heidegger, é um meio de apagar a verdade daquilo que se quer denegar (Ser e Tempo, p. 229).

males [κακα] que sofreu nem os que causou" (v. 1270), para que, mergulhado em trevas, não possa mais rever os filhos, que não deveria nunca ter visto, nem jamais chegar a ver os pais, que, não obstante, tanto desejara ter conhecido (vv. 1273-4). Mas nem a cegueira dos olhos o defende mais da verdade sobre o seu reencontro com as origens. Ele confessa ao coro: a sua mão mutiladora foi guiada por Apolo ele mesmo, para que todo esse mal, todo esse infortúnio que experimentou, permaneça seu (v. 1330). Daí em diante, ele não poderá mais deixar de ver quem ele é nem de quem nasceu. Não, ele não é filho da Sorte generosa: "Agora estou descoberto naquilo que sou: um criminoso [κακος], filho de criminosos" (v. 1397).

O filho de Laios não sente remorso nem arrependimento. Em nenhum momento ele pensa em fazer reparação "moral" pelos crimes que cometeu. Tampouco pede perdão²⁸. Édipo sabe que não há para quem. Ninguém *pode* perdoá-lo, nem os homens, nem os deuses: todos se *afastaram*, horrorizados. Não só para os homens, para os deuses também ele é "o mais maldito, o mais *abominável* dos mortais" (vv.145-6). "Agora sou ατεος" diz Édipo ao coro, o que significa tanto "sem vista" como "abandonado pelos deuses" (v. 1360).

Ao invés de pedir perdão, Édipo implora para ser punido. Que o retirem do convívio dos homens! Ele aceita as conseqüências dos seus atos, mesmo dos involuntários (ou inconscientes), não a título de expiação mas como infortúnio irreversível. Para todos os efeitos, ele é culpado e cumprirá a pena.

Mas, quem o julga? Com base em que leis? Qual é a pena imposta? O coro conhece o juiz: "O tempo, que tudo vê, descobriu-te contra a tua vontade, e julga [δικαζει] o enlace não-enlace, de há muito engendrando e engendrado" (vv. 1213-4). Não foi nem um homem nem um deus (Tirésias não tinha provas, Febo não quis falar), foi o tempo que vê tudo, um tempo onipresente, quem revelou o culpado. O olho ciclópico desse

^{28.} Por ter tido uma sólida educação cristã, o imperador Juliano sabia muito bem que o avanço do cristianismo sobre o paganismo devia-se em grande parte ao seu poder de imputar e perdoar pecados. Embora achasse que a moral dos poetas era tão ou mais perfeita que a dos profetas, Juliano reconheceu que a tradição pagã não sabia trabalhar o sentimento de culpa nem para criá-lo nem para desfazê-lo, e viu nisso uma fraqueza. Para vencer os "galileanos", como chamava os cristãos, Juliano, o Apóstata, pensou, conforme relata Sozomenes, em "imitar a tradição cristã prescrevendo uma série gradual de penitências para os pecados voluntários e involuntários, seguidas de arrependimentos" (Juliano 1924, p. 98). Um projeto que se revelou vão e que não poderia dar certo por motivos internos: um paganismo que tirasse sua força da cultura do sentimento de culpa era tão impossível quanto um judaísmo orgiástico.

mesmo tempo agora o julga, melhor, já tornou público o seu julgamento. O delito do melhor dos homens reside no fato de ter vivido negando a diferença essencial entre a origem e o originado, ofendendo assim as leis fundamentais da boa ordem das gerações.

Não há dúvida possível, o tempo que se fez juiz de Édipo é o tempo da sucessão infinita dos ciclos de "geração e corrupção", o tempo do enigma da Essinge, em que o nascimento e a morte têm o sentido comum de eventos intramundanos. E por não ser nem um deus nem um homem, o juiz de Édipo não o julga pelas leis divinas ou humanas, mas tão somente com base em suas próprias leis. A sentença está clara: banimento fora do tempo linear, com todas as consequências. Expulsão do mundo cotidiano, da convivência com outros mortais, inclusive dos próprios filhos. Édipo compreendeu e aceitou esse veredicto. É o que seu último pedido, dirigido a Creonte, faz transparecer: "Deixe-me habitar as montanhas do Citerão, que dizem pertencer-me, porque meu pai e minha mãe, quando ainda eram vivos, designaram-no para ser o meu túmulo: morrerei assim por aqueles que procuraram destruir-me" (vv. 1451-4). Veio, diz ele em seguida, que nenhuma doença nem nada no mundo vai encurtar a minha vida: eu não seria salvo quando criança, se não fosse para conhecer a violência do mal (δεινον κακον)²⁹. De agora em diante, o mundo que habitará não será mais o seu palácio, mas o seu túmulo. Ele sabe: ao achar sua verdadeira origem ôntica, ele a perdeu. O mesmo golpe o privou também da sua prole. Desde então, a sua vida passou a temporalizar-se, como diria Heidegger, como um ser-para-a-morte.

Estamos no ponto culminante da tragédia, na catástrofe, na virada. Édipo réu agora tem consciência da culpa do Édipo rei e quer tê-la. Ele não foge mais. Que o meu destino, onde quer que me leve, siga o seu curso, exclama o infeliz (vv. 1457-8)³⁰. Agora, ele compreende o todo do seu existir de uma maneira que pode, sem violência, ser expressa em

^{29.} Traduzimos "δεινον κακον", por "violência do mal" seguindo uma sugestão de Heidegger. Na Introdução à Metafísica, Heidegger faz notar que a palavra grega "δεινον" significa, entre outras coisas, "o vigoroso, no sentido daquele que usa o vigor da violência" (p. 222). Alguém que é δεινον, explica Heidegger, não apenas dispõe de violência mas instaura o vigor da violência (gewalttaetig ist), "enquanto o emprego de violência constitui a feição fundamental, não de seu agir mas de sua existência". As palavras, "instaurar o vigor da violência" Heidegger confere aqui um sentido essencial que, em princípio, "transcende o significado corrente segundo o qual indica, no mais das vezes, arbitrio e crueldade" (ibid.). Essa violência originária fica degradada, diz ele, a uma simples perturbação e violação no momento em que o acordo de equiparação e mútua assistência passa a ser o critério da existência humana (p. 222).

No fim da peça, Édipo tem um momento de indecisão e tenta guardar consigo as duas filhas.
 Creonte não permite: "Não queira [mais] dominar tudo", diz o novo senhor de Tebas (v. 1522).

termos da análise existencial-ontológica. Antes mesmo de nascer. iá estava destinado à morte. Na sua origem ôntica, que tanto quis conhecer e que agora lhe inspira horror, ele foi lançado, ao mesmo tempo, para o mundo e para a morte, cindido pelo meio. Permaneceu no mundo pelo cuidado (Fürsorge) de dois pastores, homens simples, guardiães da vida. Mas não para viver feliz e sim para acabar sendo culpado dos piores crimes. Sem querer, ele foi lancado no mundo. Também sem querer, ele foi preservado aí no mundo. Temeroso do reencontro com as origens. vaticinado pelo oráculo, ele se refugiou no cotidiano, fazendo-se rei e dono de um saber que se pretendia de salvação. Mas não pôde viver de acordo com a boa ordem temporal entre as gerações. Tomado pelo tempo originário circular, voltou atrás no tempo projetando um estar-aí que realizava o seu primeiro grande ódio e o seu primeiro grande amor. A sua vida na queda não passou de uma facanha inconsistente de um trânsfuga efêmero da morte, resultado nulo de um fundamento lancado. Agora, denois de ter ouvido o julgamento do tempo cotidiano e compreendido tudo, ele aceita, angustiado, a situação circular em que está lançado. Declara-se disposto a morrer a morte à qual o destinaram, ainda crianca de dias, os próprios pais, porque nesse instante se abre para ele o grande círculo do tempo que não gira, o grande anel que une, sem distância cronológica, a vida à morte, não mais entendidas como dois eventos no tempo mas como poder estar-aí e poder não-mais-estar-aí. Expulso do tempo de geração e corrupção, ele enxerga finalmente o infortúnio extremo dos mortais: que o homem torna-se homem e assume a morte no momento em que nasce. "Na mesma hora em que começa viver, um homem já é bastante velho para morrer", disse, muito depois de Sófoeles Ackermann da Boêmia³¹.

Édipo entendeu que o veredicto do tempo era, simultaneamente, um chamado dirigido a que ele deixe de se entender a partir de um fundamento ôntico a fim de dirigir a sua compreensão para o sentido ontológico da sua vida, finalmente desocultado; que a condenação ao exílio era um convite para uma conversão. E seguiu esse apelo. Em vez de se matar, o *rei* de Tebas, esse homem incomum, voltou a sua origem ontológica, a si mesmo como cissura originária, e restabeleceu a sua verdade. Assim terminou a tragédia e começou um existir singular de acordo com as "leis inesquecíveis" do destino (μοιρα)³², do grande

^{31.} Citado segundo Ser e Tempo, p. 245.

^{32.} A expressão é do coro, vv. 870-1.

círculo. Por outro lado, a vida comum voltou a seus ciclos regulares. Depois de Édipo ter entendido o seu abandono, depois de ter reconhecido o seu ser-culpado pelos projetos falhos e aceitado ser punido (concedendo assim que a vida é um negócio que não paga as próprias despesas), depois de ter renunciado à riqueza e ao poder e de ter-se livrado da pretensão a um saber régio, capaz de fundar uma vida feliz, depois, enfim, de ter satisfeito as exigências do deus da luz, que não é a luz do dia, a peste desapareceu. O tempo comum recuperou os seus direitos, ameaçados pelo poder superior do tempo do destino. Os homens comuns voltaram a levar a sua vida comum em busca da felicidade, a terra de sempre tornou-se fértil de novo, as mulheres, destinadas a serem mães, recomeçaram a engendrar.

Se essas análises forem corretas, é possível dizer que a existência trágica, no sentido do Édipo Rei de Sófocles, fornece um modelo para a existência autêntica projetada pelo réu Heidegger. Parece mesmo que certos aspectos da biografia de Heidegger podem ser esclarecidos por esse paralelo. Sabemos que Heidegger gostava de identificar-se com Hoelderlin. Por que não admitir que, ao ser banido da universidade em 1945, ele tenha feito uso da sua Floresta Negra tal como Édipo o fez do Citerão: como refúgio do dia da história humana e como lugar para pensar sobre as últimas coisas? Seja como for, aqui nos importa um outro ponto: é mais do que patente que o modelo trágico da vida humana é insuficiente para pensar o problema da culpabilidade na nossa época. A figura de um κακος, no sentido do teatro grego, empalidece perante a dos criminosos políticos do nosso século. Isso é um indício de que a ontologia da culpa de Ser e Tempo não pode dar conta da nadidade resultante da agressão do tipo nazista. Hitler é muito mais do que um tirano ou mesmo um parricida. Maquiavel podia ainda argumentar a favor dos tiranos mostrando que, em certas circunstâncias, o crime pode ser assumido como sendo senão o único ao menos o mais seguro caminho para atingir o bem geral. Na companhia de Hitler, até mesmo a razão maquiavélica, razão instrumental sem disfarces, se cala. O crime de genocídio é uma culpa que ninguém pode assumir em termos da autenticidade do Estar-aí. Ela não pode ser resgatada nesse sentido³³. A mera possibilidade de surgir

^{33.} É igualmente impróprio dizer, como faz Merleau-Ponty, que ao aderir à revolução, Bukharin se impôs um destino trágico no sentido grego, que o seu conflito com Stalin foi um conflito entre alternativas morais mais ou menos racionais. Bukharin não foi vítima de um destino trágico, que revela o caráter antinômico da nossa postura moral, mas de uma violência do tipo da exemplificada pela prática de Fediukin, que destrói a pessoa moral como tal.

uma "escolha" como a do genocídio mostra que nos movemos num campo além do alcance do Estar-aí heideggeriano como tal. Essa evidência parece-nos ser, sem dúvida nenhuma, a razão principal pela qual o próprio Heidegger abandonou o projeto inicial de Ser e Tempo. Mas ela mostra também que o quadro dessa obra genial não é suficiente para nos preservar do horrível. Logo, ela se carateriza, senão pelo que chamamos de potencial de periculosidade, então ao menos pela incapacidade de prevenir os riscos que humanamente não podem ser assumidos. Ser e Tempo não oferece, portanto, o caminho capaz de levar à apropriação, pelo homem, do humano. Antes de aprofundar esse ponto, consideremos alguns aspectos do engajamento político de Heidegger.

7. A missão salvadora do povo alemão

O engajamento de Heidegger no movimento nazista foi profundo e sincero. Mas não consistiu em adoção pura e simples da ideologia nazista e sim numa tentativa de propor uma ideologia de salvação para o povo alemão da catástrofe da Primeira Guerra Mundial, inspirada na teoria trágica do agir de Ser e Tempo e num coquetel de idéias políticas da época. Heidegger era um socialista corporativista, admitia rupturas violentas com as situações existentes, acreditava na necessidade da existência de elites nacionais e vislumbrava o aparecimento de uma nova religião popular a ser anunciada por um herói.

Desde 1930, a atenção de Heidegger foi chamada para um aspecto central da vida cultural do Ocidente: a "mobilização" (Mobilmachung) total do mundo pela tecnologia 34. Foi E. Jünger que pôs o seu pensamento nessa trilha, pelo seu artigo "Die totale Mobilmachung". Desde então, Heidegger começou a perceber que a teoria do agir, exposta em Ser e Tempo, não dava conta desse fenômeno. Em 1927, o destino é ainda pensado como uma sorte coletiva a partir do Estar-com. Essa ontologia da interação (ou metafísica dos costumes) não podia explicar o particular destino em que todos estamos envolvidos que é o da "mobilização" total, imposta pela técnica. Heidegger viu que se tratava de um fenômeno transcendia o horizonte da mera interação com os outros e que só podia ser entendido como uma configuração do Ser além dos poderes do Estar-aí. O Estar-aí não é "potente" em relação a essa possibilidade, pelo contrário, é tomado e dominado por ela. Olhando sempre na direção de

^{34.} Uma expressão alternativa para traduzir "mobilmachung" poderia ser o neologismo "motilização", formado do particípio passado ("motum") do verbo latim "movere".

Hegel, Heidegger passou, com o tempo, a ver na técnica não uma explicitação interpretativa da tradição, mas uma manifestação "epocal" do próprio Ser. E não tardou a reconhecer, nessa manifestação, a obra daquilo que Nietzsche chamou de vontade de potência. Claro está que essa vontade difere do cuidado (Sorge) para com o próprio Estar-aí. O cuidado é potente apenas com respeito a possibilidades repetíveis, fornecidas pela tradição comunitária. Ele não tem força para inaugurar a época da vontade de potência. Essa época não pertence à história do Estar-aí mas a uma outra história que Heidegger aprendeu a chamar de História do Ser.

Desde então, um dos principais problemas da sua filosofia passou a ser a compreensão da transformação radical do mundo, em particular, a transformação tecnológica e o modo de lidar com ela. Esse problema urgia porque Heidegger percebera, ao mesmo tempo, o caráter avassalador, demoníaco, da técnica. Em Introdução à Metafísica, ele escreve: "Capacidade já não significa a potência e prodigalidade, advindas de uma alta superabundância e do domínio das forças, mas, do exercício de uma rotina, suscetível de ser aprendida por todos e dependente sempre de certo suor e esforço. Ora, tudo isso se intensificou, então, na América e na Rússia, chegando-se à padronização desmedida de uma série progressiva do sempre igual e equivalente, a ponto de o quantitativo se transformar numa qualidade própria. Desde então, vigora o domínio da média entre os equivalentes, que já não é algo sem importância e meramente vazio, mas a avalanche de uma força, que, em seu ímpeto, destrói toda a hierarquia e todo mundo espiritual e os faz passar por mentira. É a avalanche do que chamamos o demoníaco (no sentido de uma maldade destruidora). Juntamente com a desorientação e a insegurança da Europa, em si mesma e contra si mesma, há vários indícios do surto dessa demonia. Um deles é a despotencialização do espírito no sentido do seu desvirtuamento. Um acontecimento, em cujo centro, ainda hoje, nos debatemos" (pp. 88-89). Vimos acima que o princípio de equiparação entre os equivalentes desqualifica como desprezível a violência originária do homem. Agora se vê que esse princípio esconde uma outra violência, desta vez uma violência desumana. É essa última que deve ser combatida como o perigo maior. Na sua visão, "a verdade e a grandeza interior" do movimento nacional-socialista consistia justamente "no encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno" (p. 281). O

"verdadeiro nazismo" seria um movimento capaz de vencer a tendência planetária de igualização e restaurar as hieraquias espirituais.

Essa afirmação provocou e continua a provocar protestos estridentes (cf. Habermas 1988, pp. 58 ss). Ilusão típica de um intelectual, poder-se-ia dizer, que confirma a observação de Einstein de que os intelectuais são propensos, ainda mais que a maioria inculta, a se renderem a ilusões coletivas perniciosas. Ultraje ao bom-senso e à sensibilidade moral, insistem os críticos. Como se pode falar, em algum sentido inteligível e decente, da "verdade e da grandeza interior" do nazismo?

Antes de nos indignar, lembremo-nos da sentença de Levinas: é preciso enfrentar o diabólico. Em 1935, Heidegger obviamente não estava glorificando os campos de morte. Ele estava descrevendo a sua visão da natureza do movimento nazista que teria sido deturpada pelo nazismo oficial. Para ele, o movimento nazista teria sido uma tentativa de reação do povo alemão, o "povo do meio", contra o perigo da técnica que ameaçava toda a humanidade e que já teria vencido a Rússia e a América. Nem o comunismo nem o capitalismo, nem o estado totalitário nem o estado democrático, seriam soluções perante o demoníaco da técnica, a desautorização, "despotenciação", do Espírito. Heidegger escreve: "A decadência espiritual da Terra já foi tão longe, que os povos se vêem ameaçados de perder a última força de espírito, capaz de os fazer simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser)". E continua logo em seguida: "Com efeito, o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da Terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em todo o orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há muito se tornaram ridículas" (1966, pp. 79-80).

Essa, portanto, é a ameaça. Onde está a salvação? Nos anos trinta, Heidegger ainda pensa que ela pode vir do povo alemão, povo preso entre as tenazes do comunismo e do capitalismo, "povo o mais ameaçado, mas, em tudo isso, um povo metafísico" (p. 80). De que maneira será operada a salvação? O povo alemão só poderá transformar o seu destino em uma missão salvadora "se conseguir criar, em si mesmo, uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para esse destino, concebendo a sua tradição de modo criador" (ibid.). Isso implica e exige que esse povo exponha a si mesmo e a história do Ocidente "ao domínio futuro das

potências do Ser" (*ibid.*). Isto é, que seja restaurado o poder do Espírito. Heidegger escreve: "Precisamente, se a grande questão sobre a Europa não seguir os caminhos da aniquilação, ela só poderá então seguir o caminho do desenvolvimento de novas forças *espirituais*-históricas a partir do centro" (*ibid.*). O povo alemão cumprirá a sua missão "destinal" se instaurar o reino do Espírito. O Espírito é, diz Heidegger, a autorização dos poderes, a "potenciação das potências" do ente como tal no seu todo ³⁵.

Temos aqui uma figura de pensamento que não pode mais ser qualificada como pertencendo à ideologia alemã, no sentido de Marx, e sim à ideologia grega, no sentido amplo. Estamos na tradição grega porque a salvação vem do "pensamento" do Ser, e não da ação revolucionária (no sentido dessa palavra com o qual Marx trabalhava), ainda que seja necessário distinguir esse pensamento da "representação". Como negar que estamos longe, muito longe, do nazismo oficial? A autocompreensão de Heidegger difere essencialmente da autocompreensão do exterminador nazista explicitada por Borges. Otto Henrich zur Linde se vê como técnico de uma certa engenharia social. Heidegger se vê como anunciador de um reino do Espírito. O herói do nazismo oficial se vê instrumento do combate contra o demônio da moral. Heidegger o considera, junto com o bolchevique e o capitalista, servidor de uma força demoníaca ainda mais perigosa e lhe atribui um esquecimento do Ser ainda mais profundo que aquele que caracteriza os seguidores da moral revelada. O mal não está na violência dos ideais morais, nem mesmo na negação violenta das regras morais da razão e da religião, mas na configuração epocal do Ser. Os conceitos de sub-homem e de super-homem de Nietzsche, assim como foram recebidos pelo nazismo, fazem parte do registro do pensamento do Ser, marcado pelo esquecimento, e não do registro moral (1954, p. 91).

^{35.} A concepção heideggeriana da missão do povo alemão não excluía a colaboração internacional. Sabemos das tentativas de Heidegger de aproximar o pensamento do Ser com o pensamento religioso japonês. Do lado nipônico, as ressonâncias não faltaram. Em 1969, Y. Mishima sintetizou o sentido da criação do Eixo da seguinte maneira: "O tratado assinado pelo Japão, Alemanha e Itália enraivecera certos nacionalistas e os que eram pró-França e pró-Inglaterra; mas a grande maioria dos que gostavam da Europa e do Ocidente, e até mesmo os antiquados defensores de uma pan-Ásia ficaram satisfeitos com ele. O Japão iria casar, não com Hitler, mas com as florestas alemãs; não com Mussolini, mas com o panteão romano. Era um pacto que unia as mitologias da Alemanha, de Roma e do Japão, uma amizade entre os belos deuses, másculos e pagãos, do Oriente e do Ocidente." (Mishima, Y. 1988, pp. 21-22).

8. Retorno à Clareira do Ser

Em 1934, Heidegger distanciou-se do Partido, sem deixar todavia de ser seu membro formal. Os detalhes históricos desse distanciamento são descritos em *Rektorat 1933-34*. Mas o aspecto mais significativo de sua retirada da vida partidária não foi puramente político e sim teórico. Ele mesmo deu a entender repetidas vezes que queria ser lembrado como alguém que fez a "resistência interna" intelectual ao nazismo. Essa resistência consistiu na tentativa de repensar a relação entre a finitude e a responsabilidade. O resultado desse esforço era de que nenhum homem e nenhum povo pode assumir a responsabilidade para com a vida do Espírito. Que, na melhor das hipóteses, ele pode tornar-se o pastor do Ser, o endereçado privilegiado das suas configurações epocais. O ativismo e o decisionismo do primeiro Heidegger cedem, assim, lugar para a postura receptiva e contemplativa do segundo.

Em torno de 1937, Heidegger perdeu a fé na missão salvadora do povo alemão. A decepção com Hitler culminou na sua condenação teórica total do movimento nazista e do Führerprinzip. Num fragmento, publicado pela primeira vez em 1951, mas que foi escrito no período entre 1936 e 1946³⁶, Heidegger oferece uma crítica explícita do Führer em termos da história do Ser. O Führer não é uma monstruosidade moral, mas a conseqüência necessária da errância, que exige uma única ordem e o controle do ente, e propaga o vazio. Heidegger tem em mira todas as formas de planejamento centralizado das coisas e da vida humana, tanto capitalistas como comunistas. Sabemos também que, nos manuscritos ainda não publicados, a idéia marxiana de controle racional da sociedade é criticada como conduzindo necessariamente a um mundo totalitário. Assim como o Horkheimer tardio, o Heidegger dos anos trinta verá o maior perigo do marxismo na fé no progresso, e não no seu moralismo messiânico, na sua herança iluminista e não na judaico-protestante.

Heidegger tentará enfrentar a técnica e o niilismo metafísico usando no fundo o mesmo procedimento já posto em prática em Ser e Tempo: buscando as origens. Só que agora, as origens não estarão mais escondidas entre os modos do Estar-aí do homem, mas na própria história do Ser. A volta às origens da metafísica constitui a famosa Kehre, o retorno do pensamento às origens. É dentro dessa perspectiva que Heidegger analisará todos os aspectos essenciais da técnica, inclusive o

^{36.} Cf. Heidegger 1954, pp. 91-97.

seu aspecto demoníaco. Todas as questões éticas ficarão igualmente abordadas exclusivamente dentro da mesma perspectiva. Heidegger interpretará a sua própria adesão ao nazismo não em termos morais mas em termos do esquecimento do Ser.

De resto, esse esquecimento não será visto como um erro individual mas como característica de toda a nossa época, como um caso particular da errância, indissociável da revelação do Ser. Quem pensa grande, diz Heidegger, deve cometer grandes erros. A errância não é um erro teórico, nem é tampouco, bem entendido, um ato de injustiça ou um pecado. Conseqüentemente, a superação do potencial desumano da técnica não passa pelo reconhecimento da falta moral nem pela renegação pública do Príncipe do Mal (1954, p. 93). Tais gestos pertencem, de direito, ao registro bíblico de relacionamento com o passado. A técnica não pode ser atacada dessa maneira. A sua superação não se consegue por meio de declarações porque não é um assunto entre pessoas e sim um negócio entre o homem e o Ser. A sua superação se faz pela "conversão" e "piedade do pensamento".

A Carta sobre o humanismo repõe explicitamente a questão do bom e do mal além da esfera da responsabilidade pessoal. O bom é o "salutar" que se manifesta com o Ser, e não a bondade humana. Analogamente, o mal não consiste na simples maldade do agir humano, mas na "ruindade da grima" que se manifesta na Clareira do Ser (p. 172). Por isso, o pensar que pensa a verdade do ser "já é em si a ética originária" (p. 171). Por isso também, não há nem pode haver regras humanas originárias do bom c do mal: na origem, o νομος não é apenas lei, mas "adjudicação (Zuweisung) oculta na destinação do Ser" (p. 173). "Só esta é capaz de dispor o homem no seio do Ser. Só tal disposição é capaz de sustentar e vincular. De outra maneira, toda lei permanece apenas artifício da razão humana". Depois de desclassificar a razão como uma ficção auxiliar, Heidegger volta a sublinhar a prioridade da questão do Ser em relação à questão do bem e do mal: "Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do Ser" (ibid.). Esse caminho faz-se no pensar não no agir. O agir político e moral não decide nada sobre aquilo que é, nem, portanto, sobre os perigos que cercam o homem.

Heidegger dirá, mais tarde, que nem mesmo a Segunda Guerra Mundial "decidiu" coisa alguma quanto ao destino da humanidade. As categorias sócio-políticas e morais só podem prejudicar a reflexão que se quer à altura do que não está decidido e que visa nos preparar para enfrentar o destino (1961, p. 65). Mais tarde ainda, na sua entrevista ao *Spiegel* (1966), Heidegger afirmará que nenhum esforço, nenhuma obra, só mesmo um deus pode nos salvar. Um novo deus, se vier a manifestar-se na "quadrinidade" do Ser, reabrirá também a dimensão do Sagrado. A sua busca será uma espera da volta do Sagrado. Depois de ter rejeitado o deus da religião revelada, depois de ter exaustivamente criticado o deus dos filósofos, da onto-teologia, Heidegger se volta, ainda esperançoso, para os deuses dos poetas. O pensador revela o Ser, o poeta diz o Sagrado, esta é a sua razão.

A postura recomendada é a serenidade (Gelassenheit), a renúncia à vontade de potência, o querer do não querer. Essa é a única maneira de assegurar a sobrevivência do Espírito no mundo da técnica. É também a única alternativa para a ameaça do totalitarismo. Estamos convocados para o enterro não só da metafísica tradicional mas também de toda filosofia "engajada", cujo atestado de óbito foi dado pelas tragédias nazista e comunista, inspiradas pelas duas principais formulações que esta filosofia recebeu, a de Nietzsche e a de Marx. Heidegger quer tornar impossível toda tragédia alemā futura.

Este é o segundo Heidegger. Longe de toda filosofia tradicional, longe da política e do engajamento, longe da moral. Afirmar, como Farias faz, que Heidegger permaneceu até o fim da vida fiel à idéias nazistas é recusar o óbvio. Nem por isso é possível ficar com Heidegger. Trata-se de uma volta ao paganismo dos poetas, uma postura espiritual anterior ao surgimento do pensamento filosófico e científico, essencialmente religiosa e antiiluminista, embora elaramente distinta daquela baseada na Bíblia. Quem não percebe, nessa tentativa heideggeriana de se refugiar na serenidade, a confissão da sua derrota intelectual perante os problemas morais? Quem negará seriamente que se trata de uma fuga³⁷?

Um estudo amplo da relação entre o pensamento ético de Heidegger, o marxismo e a psicanálise encontra-se em Katz 1984.

Capítulo VII

ALÉM DO PENSAMENTO DO SER E DA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE IRRESTRITA

1. Crítica protestante do pensamento do Ser

Muitas são as objeções possíveis contra a segunda filosofia de Heidegger. Antes de oferecer algumas de nosso próprio cunho e abordar especificamente o problema da periculosidade da segunda fase do pensamento heideggeriano, passaremos em revista as que foram feitas pelos pensadores fiéis à tradição eristã.

Um texto pouco conhecido¹ que relata uma discussão entre Heidegger e teólogos protestantes alemães, em 1953, na Academia protestante em Hofgeismar, traz uma série de objeções contra a filosofia de Heidegger e o seu neopaganismo. As objeções iniciais do Prof. Metzke determinaram, segundo o relator do evento, H. Noack, todo o desenvolvimento posterior do debate². Metzke concorda com Heidegger

^{1.} Cf. Hart, J. et al. 1976, p. 59 ss.

^{2.} A relação entre a filosofia heideggeriana e a teologia é complexa e por isso não podemos examiná-la aqui em toda a sua extensão. Informações sobre o assunto encontram-se em Loewith (1930), Birault (1955), Franz (1961), Gadamer (1964) e Lehmann (1966). Nem todos os autores se dão conta do conflito que existe, segundo Heidegger, entre a filosofia e a teologia e o que é revelado na discussão que aqui analisamos. Sobre esse conflito vale consultar Franz (1961) e,

em que o pensamento humano, em geral, é destinatário de chamados e reclamos. O pensamento não pode começar por si mesmo nem a partir de si mesmo. Também o pensamento filosófico genuíno somente se dá na medida em que responde à demanda daquilo que o provoca. Tal provocação, entretanto, sustenta Metzke, não provém do Ser como tal mas sempre de um *ente particular* e concreto. Encontros acidentais podem mudar completamente o nosso pensamento e a nossa vida e a facticidade histórica desses eventos não impede que possam ter impactos ontológicos revolucionários.

Um desses eventos é a Revelação cristã. Essa proclamação traz luzes sobre a ontologia do relacionamento dos seres humanos entre si e com a história. Trata-se de uma realidade inteiramente nova, algo que nunca antes foi experimentado ou pensado e que, de direito, é inacessível à capacidade cognitiva humana. A Revelação não deixa, portanto, nenhuma dúvida quanto à existência de uma quebra originária da unidade entre o Ser e o pensamento. Por isso, devemos levar a sério a afirmação de Paulo de Tarso sobre a loucura da filosofia quando quer ser a sabedoria máxima dos humanos. A filosofia é uma loucura porque não reconhece Deus na sua sabedoria inacessível ao homem natural (2 Cor. 10:5; cf.1 Co r. 1:20-21 e 2: 7-5)³.

sobretudo, Beaufret (1980) e Marion (1977).

^{3.} Embora a sabedoria do homem espiritual segundo Paulo de Tarso possa não estar consoante com o Antigo Testamento, por ser a sabedoria da cruz e não a da vitória, ela de fato reafirma a mesma heteronomia do ser humano. Só Deus conhece a sabedoria. Melhor, ele é o criador dela (Si 1: 1-10, 24). A sabedoria é inacessível ao homem pela luz natural. A única sabedoria natural do homem é o temor de Deus. Mas Deus pode revelar a sabedoria a quem o teme e o ama. Ele assim o fez ao seu povo escolhido (Ba 3: 37, 4: 4). Essa sabedoria é a Lei, ela está no livro dos preceitos (Ba 4: 1). O sentido dela é: sic volo, sic iubeo. A sabedoria divina é, ao mesmo tempo, potência. Desde então, o homem sábio teme Deus e foge do mal praticando as leis reveladas (Jb 28: 29). Consequentemente, o homem não pode ter razão contra Deus (Jb 9: 2) nem mesmo quando Deus lhe impinge infelicidade extrema. Os atos de Deus não podem nem ser condenados nem defendidos pela justiça humana. Jó não tem direitos perante Yahvé. Todos os seus direitos provêm das leis do Yahvé. A sabedoria humana esclarecida pela revelação exige, portanto, a renúncia aos direitos humanos, direitos do homem enquanto homem. Igualmente, Jó tem que renunciar a toda pretensão à inocência. Como seria puro, como permaneceria justo o filho de uma mulher? (Jb 15: 14). O homem não pode desejar nem possuir sem pecar. O homem sábio é aquele que sabe que do impuro não pode sair o puro. Esse saber, no entanto, não é baseado no intelecto humano mas no reconhecimento de que os segredos da sabedoria e da justiça divina, os caminhos de Deus, escapam ao intelecto humano. O justo é aquele que lhe sacrifica o seu intelecto para merecer a aliança com o Todo-Poderoso.

A filosofia não pode esquivar-se da interpelação da mensagem bíblica. A Bíblia concerne ao ser humano. O filósofo é reclamado, de um modo que nada tem de um capricho, por tudo o que toca o ser humano e, portanto, pela Bíblia. Metzke admite que, até os nossos dias, a filosofia ocidental, salvo raras exceções, não fez justiça às pretensões à verdade da mensagem cristã. Exemplos de pensadores que se abriram ao impacto da mensagem cristã e lutaram para acomodá-la, são Nicolau de Cusa, Parcelso, Hamann, Kant e Hegel, pensador da história. Quanto a Heidegger, ele peca por querer revigorar a antiga e errônea posição pagã dos pré-socráticos que afirma existir uma conexão originária e indissolúvel entre o pensamento e o Ser.

Outros participantes do diálogo concordaram, na sua grande maioria, com a posição de Metzke. Landgrebe insistiu sobre a loucura da filosofia e rejeitou a tese da unidade originária do pensamento e do Ser. A mensagem do Novo Testamento recusa, segundo ele, a pressuposição do pensamento grego de que o pensamento se move no reino do que persiste, tomando posse do Ser enquanto Ser. Ο λογος verdadeiro não revela a essência, como afirma Aristóteles mas a verdade feita carne, portanto, o incidental e o eventual. Se a filosofia é uma hermenêutica da facticidade do Estar-aí, ela deve reconhecer a fé como sendo uma das disposições básicas nas quais é originariamente desvelado o fato do nosso estar-no-mundo. A historicidade do Estar-aí é determinada por essa disposição, como pode ser comprovado pelo exame de fatos históricos. A palavra bíblica deve prevalecer em relação à palavra dos pré-socráticos e dos poetas. A filosofia não pode desconsiderar a pretensão à verdade da proclamação cristã.

Vários outros participantes também negaram a unidade originária do pensamento e do Ser. Müller-Schwese sustentou que a asirmação de que o pensamento e o Ser formavam uma unidade é apenas uma antecipação do que deve ser. Os homens sem sé podem assegurar essa unidade só aparentemente por meio de conjurações mágicas. De acordo com a Biblia, o homem de sato caiu sora dessa unidade e só pode recuperá-la por um dom de Deus. Essa revelação abriu uma nova dimensão, não apenas para o pensamento silosósico mas também para a cultura em geral. Até a arte mudou. A tragédia, por exemplo, perdeu o seu valor cultual. A chegada de Jesus Cristo impôs obediência à sé, não só do pensamento e da poesia mas também de toda a cultura.

A única voz discordante veio do Prof. Kraemer. Segundo ele, os teólogos não devem insistir em que o pensamento filosófico leve em conta a pretensão cristã à verdade nem afirmar que a filosofia é uma loucura que deve ser superada. A filosofia nunca pode reconhecer a autoridade da fé. Entretanto, alguém que tem fé e faz filosofia pode introduzir no pensamento a possibilidade de um desvelamento concreto do sentido do Ser; deve tornar-se teólogo, em nome de Jesus Cristo, como o fizeram Santo Agostinho e Santo Tomás. Mas para esses filósofos teólogos, a fé e o pensamento não coincidem.

Está mais do que claro que Heidegger encontrava-se aqui perante os seus verdadeiros adversários. A oposição entre a compreensão filosófica e a compreensão teológica cristã do Ser é reconhecidamente o enjeu central da gigantomaquia em torno do sentido do Ser, reacesa por ele em Ser e Tempo. Os seus interlocutores sabiam disso muito bem. Durante a discussão, Landgrebe admitiu que o cristianismo, que surgiu num mundo já interpretado por conceitos gregos, empreendeu uma luta histórica sobre o sentido do Ser contra a filosofia e que continua empenhado nela.

O resultado do diálogo aqui evocado revela o quanto as posições são irreconciliáveis e antagônicas. O campo dos teólogos protestantes concluiu que o pensamento de Heidegger era perigoso para a fé (mesmo para a fé que já passou pelo confronto com o saber filosófico tradicional e com a ciência) e, portanto, perigoso para a humanidade no seu todo. Heidegger, por seu lado, concluiu, mais uma vez, que o pensamento não sabe nada de algum deus revelado ou escondido e não pode reconhecer, sem se trair, nenhum "desvelamento destinal histórico do Ser" na revelação cristã.

No fim do debate, o relator, Prof. Noack, ainda tentou diminuir a oposição entre os dois campos. Lembrou que, segundo Heidegger, somente o pensamento do Ser pode pensar a presença do Sagrado e sugeriu que, dessa maneira, Heidegger parece ter aberto uma dimensão na qual o pensamento teológico seria de novo possível. A reação de Heidegger foi cortante: "Dentro do pensamento nada pode ser atingido que possa servir de preparação ou de confirmação para o que se dá na fé e na graça. Se a fé me interpelasse assim, eu teria que fechar o meu botequim. — Dentro da crença ainda se pensa, é claro; mas o pensamento como tal não tem mais uma tarefa". E acrescentou: "A filosofia está engajada num tipo de pensamento que está dentro das capacidades do

homem como tal. Isso termina quando o homem é interpelado pela revelação" (p. 70).

As razões de Heidegger em pensar assim, explicitadas durante o diálogo, são as mesmas que ele cultivou durante mais do que os trinta anos anteriores e cujo teor já conhecemos. O pensamento é tomado pelo desvelamento destinal do Ser. O Ser se desvela naquilo que emerge, na φμσις. Mas o Ser não é ente, ele fica escondido por trás do ente. O problema do pensamento é justamente o de enfrentar esse jogo de presença e ausência que o Ser joga com o homem. O pensamento é requisitado para confrontar-se com a diferença ontológica entre o Ser e o ente. Essa diferença não existe para a fé. A fé reconhece apenas a discrença entre o ente não criado (infinito) e o ente criado (finito) revelada pela palavra de Deus. Por isso, a fé não se depara com a questão do encobrimento do Ser em cada um dos seus desvelamentos destinais históricos. O homem de fé é liberado dessa questão pelas respostas que lhe dá a revelação. Tendo confiança no ente todo poderoso que é Deus, ele não precisa mais preocupar-se com as épocas do Ser nem com a diferença ontológica (p. 65). A fé pode ter e tem suas tentações mas elas não se originam do chamado do Ser e sim do conteúdo da revelação (p.67). A diferença ontológica é esquecida, como problema, mais facilmente ainda, se, para livrar-se de suas tentações, a fé recorrer à teologia dogmática baseada na metafísica tradicional. A estrutura básica desta última é a onto-teologia que compreende o ser do ente a partir da relação com um Deus criador e se constitui assim numa das formas de esquecimento da questão do Ser4.

Para o homem que pensa, ao contrário, a diferença Ser-ente é o que merece sempre de novo ser questionado porque nenhuma resposta pode dar conta do encobrimento do Ser. O homem do pensamento insiste na Clareira do Ser sem poder proteger-se, seja o que for que faça, da ausência e da obscuridade do Ser. É a Clareira do Ser que aloca o seu Estar-aí e não o inverso. Heidegger lembra que, segundo Heráclito, o ser humano não pode cair fora da unidade entre o pensamento e o Ser. Nenhum ente, nem mesmo um deus pode livrar o homem do problema da ausência do Ser. O que pode acontecer, isso sim, é que o homem deixe de ouvir o

^{4.} Sobre uma aplicação interessante do conceito heideggeriano de onto-teologia, cf. Birault 1958.

apelo do Ser. Nisso está o seu maior perigo, a sua insensatez e impiedade. Sim, impiedade, porque o questionamento da diferença é a piedade do homem natural. Muitos não podem suportá-la, diz Heidegger, e por isso se convertem à palavra revelada (p. 66).

Relembramos o diálogo entre Heidegger e os teólogos para mostrar uma forma atual do conflito entre a religião e a razão. O mesmo conflito revive no desafio lançado a Heidegger pelo pensamento judaico de Levinas.

2. Uma crítica judaica do pensamento do Ser

É hora de examinar o confronto entre Levinas (esse judeu lituano, oriental, que foi educado na leitura da Bíblia, do Talmude e dos grandes clássicos do romance russo e que, hoje, é uma das figuras mais proeminentes da filosofia de língua francesa) e Heidegger, confronto que anunciamos desde o início. A filosofia judaica consciente e combativa de Levinas, que se apresenta explicitamente como antípoda da de Heidegger, oferece uma oportunidade privilegiada para se repensar não apenas a periculosidade da filosofia heideggeriana mas também a de toda a cultura ocidental⁵.

Em Totalité et Infini (1961), Levinas inicia seu interminável esforço de pensar contra Heidegger, dirigindo-se sobretudo a Ser e Tempo. Heidegger não é criticável por ter renunciado à filosofia da representação. Levinas reconhece o mérito "imperecível" do "admirável povo grego" de substituir a interação mágica pela comunicação discursiva e de recusar, como falso espiritualismo, toda união simples e imediata com o divino que não fosse redutível ao conceito. Entretanto, Levinas dá razão a Heidegger, quando este diz que os gregos foram longe demais e esqueceram que a relação originária com o Ser não é a

^{5.} Já dissemos que Levinas não é o único pensador representativo da filosofia judaica. Um outro expoente importante da mesma é Adorno. Uma discussão abrangente da oposição entre a tradição grega e a judaica na filosofia não poderia deixar de levá-lo em conta, assim como vários outros. A nossa insistência, no presente contexto, sobre a posição levinasiana deve-se ao fato de ela explicitar, com clareza impar, o conflito mencionado. Adorno parece não mais acreditar na possibilidade de traduzir a nostalgia do radicalmente Outro para termos declaradamente éticos. O nosso acordo com Levinas é total quanto ao caráter fundamental da problemática ética. A diferença diz respeito a sua tentativa de empossar a gnose judaica no lugar da filosofia primeira.

representação mas a luminosidade da compreensão (1961, p. 15). O erro fundamental de Heidegger está em outro lugar, a saber, na tese (nesse ponto Levinas concorda com os teólogos protestantes) da primazia do Ser sobre o Dever. Levinas vai ainda mais longe que os teólogos protestantes e nega até mesmo a primazia do Ente (do deus como ente) sobre o Dever. Para Levinas, trata-se de destronar o "imperialismo ontológico", a tese de que a *ontologia* é a *filosofia primeira*, e desenvolver um modo de filosofar alternativo a partir da explicitação da experiência judaica do Exílio, como experiência ética concreta do Outro-que-o-Ser e mesmo do Outro-que-o-ente.

A intuição básica de Levinas é fácil de resumir: sair da imersão enlouquecedora e despersonalizante no Ser, no existir solitário e sem sentido. Sair como? Quebrando os dois principais modos de amarração ao Ser: o pensamento, representacional ou não, do Ser e a posse. Sair para onde? Para a dimensão social do outro homem, baseada na relação com o Outro.

Uma abertura para o Outro, apontada por Levinas no seu *Temps et l'Autre* (1948/1983), é o tempo. O movimento de transcendência do Mesmo para o Outro dar-se-ia uma dia-cronia de um tempo em que o futuro nunca perde a sua estranheza nem pode definir-se com referência ao presente no qual está antecipado Mas a verdadeira abertura para o Outro é mesmo a *responsabilidade*, a exigência da desistência da possessão, o desprendimento, exigência inacessível tanto para o racionalismo do tipo grego como para a gnose pagã. O social, construído sobre essa relação de responsabilidade, está além do conhecimento, seja por representação seja por iluminação e por isso além de toda ontologia.

O traço é a "categoria" fundamental dessa filosofia: o traço do Outro que é a face do outro (ser humano), o próximo. Não existe uma fenomenologia da face. Esta não pode ser tematizada. O acesso à face é ético desde o início. A nudez e a vulnerabilidade da face são como que um convite à violência. Ao mesmo tempo, a face profbe de matar. Totalmente exposta, a face ordena: não matarás. Mais ainda, ela me torna responsável para com o outro (ser humano) em tudo, até mesmo para com a sua responsabilidade. A face me ordena servir ao outro. Levinas eita Dostoievski que diz: "Nós todos somos culpados por tudo e por todos perante todos, e eu mais ainda que os outros". Desde logo, a subjetividade do sujeito não é mais definida pela autonomia e sim pela sujeição, sem

apelo, ao outro. Ser sujeito significa originariamente ser refém do outro, responder por ele, até expiar por ele.

A face do outro revela mais do que a responsabilidade ordinária para com o próximo, anterior a qualquer direito ao diálogo; ela significa o Infinito, o radicalmente Outro. Ao dizer "Estou aqui" perante a face do outro, eu testemunho o Infinito, o deus invisível, ao qual nenhuma atualidade do ente é capaz de achegar-se, deus, que não está nunca presente mas que comanda. A aceitação de ser comandado pelo Outro, antes mesmo de saber o que está sendo exigido concretamente pela sua Lei, esse é o fato fundante da humanidade.

A relação originária, fundante, do humano, é a relação ética com alguém, o face a face, e não a relação de saber, representacional ou não, de algum ente. A ética e não a onto-teo-logia deve, portanto, ser reconhecida como a filosofia primeira. O erro fundamental de Heidegger foi o de não ter percebido isso e de ter subordinado a ação ao pensamento, o dever-ser à compreensão do ser, pondo assim a obediência à verdade acima da obediência à justiça.

Um segundo erro, decorrente desse, foi o de não ter reconhecido que a justiça é primeira não somente em relação à verdade mas também em relação à liberdade. Para Heidegger, a justiça só pode consistir no reconhecimento da liberdade originária constitutiva do homem. Levinas contra-ataca: a liberdade, originariamente, é o reconhecimento do que é justo.

Esses enganos não são meramente teóricos. Eles fazem com que Heidegger, juntamente com toda a tradição ontológica, não possa condenar a guerra e o holocausto. Nem a filosofia tradicional da identidade, nem a filosofia heideggeriana da diferença, permitem pensar de modo satisfatório o problema contemporâneo da violência. A consciência moral exige, diz Levinas, que a certeza da paz seja mais forte que a evidência da guerra. Uma tal certeza só será incondicional e universal quando a "escatologia messiânica" da paz se sobrepuser à ontologia da guerra. A história, fora da ótica messiânica, não passa de uma trama de crueldades e de injustiças. A reconciliação terminal situa-se claramente para além da dimensão do destino individual trágico. A estrutura do Estar-aí não permite pensar a paz entre os homens. Ela é uma estrutura do ser (do ente) e não da responsabilidade ética.

ć

Sabemos que o próprio Heidegger acabará concedendo que a ontologia de Ser e Tempo não tem como sustentar uma reflexão sobre a violência extrema. Depois da Kehre, o holocausto e todos os outros crimes políticos extremos serão pensados a partir do advento da técnica como configuração epocal do Ser num Aí que não é mais o da estrutura do ser do homem mas a Clareira da manifestação do próprio Ser.

Levinas objeta de novo, dizendo, com toda razão, que o segundo Heidegger não altera a relação básica entre o pensamento do bem e do mal e o pensamento do Ser. A relação ética com o Outro continua subordinada à relação ontológica com o Neutro (Ser). Por isso, insiste Levinas, a denúncia do caráter demoníaco da técnica não resolve o problema do mal. Este último é um problema ético e não ontológico. Por permanecer na tradição ontológica, Heidegger prossegue insensível à dimensão em que se dá a solidariedade humana e pensa, juntamente com muitos outros filósofos modernos, que cada um existe por si e que "tudo é permitido". Ele desconhece o dever do amor, essa lei moral que está acima do próprio deus, porque "se ama a Torá mais que a Deus". Esse amor não é uma manifestação de deus ou um modo de ele nos possuir mas um modo nosso, não de ser, mas de responder perante um deus sempre ausente. Em vez de reconhecer o fato da responsabilidade, Heidegger cultiva uma paixão, a do amor (φιλια) pelo Mesmo (Ser) que se dá num jogo de presença e de ausência, do sagrado e do profano: essa é a crítica fundamental de Levinas a Heidegger.

Essa crítica é, ao mesmo tempo, uma condenação. Heidegger é imperdoável por propor a volta ao Sagrado pagão. Nos textos de pré-socráticos, cultivados por Heidegger, Levinas vê verdadeiras Anti-Escrituras (1967, p. 171). Perigosas. Os poderes pré-técnicos da posse, os deuses míticos, que surgem contra o fundo do Sagrado desvelado na clareira do Ser que Heidegger se empenha em exaltar, são ainda mais nocivos que as forças da técnica que ele critica. Levinas escreve: "O Sagrado, acompanhado de temor e tremor – mas também de embriaguez – suscitados pela sua presença numinosa, se torna a grande palavra, se não o grande conceito de toda uma renovação religiosa. Aquilo que a sociologia contemporânea descobriu na mentalidade pré-lógica da Austrália e da África toma a importância de experiência religiosa privilegiada" (1976, p. 145). O paganismo é espírito local, ligação à Paisagem, ao Lugar, o Enraizamento. Levinas escreve: "Entre o céu e a terra, neste país de origem, onde habitam deuses e homens, se

dá toda a vida, excluindo-se toda outra compreensão de humanidade. Eis a eterna sedução do paganismo, além do infantilismo da idolatria, superado faz muito tempo. O Sagrado infiltrando-se pelo mundo [...]" (1976, p. 325).

A filosofia judaica de Levinas é a mais radical negação de tudo isso. Ele nega a subordinação da ética à ontologia e, de um modo geral, ao pensamento do Ser. Em segundo lugar, ele rejeita o recurso a forças pré-técnicas. Sócrates preferia a cidade, onde os homens se encontram, ao campo com as suas árvores. O judaísmo, sublinha Levinas, é irmão da mensagem socrática. Posicionado contra a piedade enraizada do paganismo e mesmo do cristianismo, ele não sublimou os ídolos mas exigiu e procedeu a sua destruição. Destruir os bosques sagrados, esse é o "vandalismo" judaico em toda sua pureza (*ibid.*, p. 325). Solidário da técnica, ele desmitificou o mundo e desenfeitiçou a natureza (p. 327).

Levinas concede que a afirmação rigorosa da independência humana, da sua relação com uma realidade inteligível, da destruição dos conceitos numinosos do sagrado, contém o risco do ateísmo. Não obstante a sua gravidade, esse risco deve ser aceito (1976, p. 30). O deus pagão de Heidegger não está longe demais e sim perto demais. Sobretudo, esse deus invade a liberdade humana autêntica, isto é, a relação ética com o Outro. Toda idéia de manifestação de deus é invasiva e irreconciliável com essa relação. Cristo, deus encarnado, não é menos invasivo do que Hércules ou Dionísio. O deus verdadeiro dirige-se ao mundo não pela sua presença e sim segundo o modo da ausência. Por isso, toda sacramentalidade é proibida. Segundo o judaísmo, o poder sacramental do divino constitui-se numa ferida à liberdade humana (*ibid.*, p. 2).

3. Os perigos da volta ao Ser identificados à luz da filosofia tradicional

O que pensar das críticas dos teólogos protestantes e de Levinas? Um ponto deve ser concedido: o fechamento de Heidegger para a dimensão ética da vida humana é mais do que evidente. Heidegger nunca pretendeu que a sua teoria dos modos de ser do homem, exposta em Ser e Tempo, pudesse fornecer regras morais. Depois de ter reconhecido a sua culpa de pensador, Heidegger, como Édipo, foi-se para as montanhas. Mas o modo de vida que passou a preconizar não é praticável nas sociedades industriais. As suas reflexões sobre a serenidade

(Gelassenheit) nada dizem sobre como devemos viver nas grandes cidades. A sua opção pelo não-querer e pela preservação do ente (Schonen) não deixa muito espaço para a reflexão sobre a conduta na vida social. O sereno pastor do Ser não tem mais nada de específico a dizer sobre crimes políticos extremos e outros problemas práticos da vida moderna. Se, como ele afirma, as duas guerras mundiais não decidiram nada (sobre o destino do homem e do pensamento humano), não foi, parece-nos, apenas por causa do esquecimento do Ser mas também e sobretudo em razão do esquecimento do próximo e, por conseguinte, de si mesmo. A volta à Clarcira do Ser é a confissão da derrota do pensamento ontológico perante a estranheza do humano e não a garantia de suas futuras vitórias. A violência extrema que conhecemos retirou a inocência e com isso a prioridade da questão grega do Ser. A filosofia ocidental não pode mais esperar a salvação da φμσις originária. Nesse ponto, a tradição grega está esgotada.

É difícil, portanto, discordar de Levinas quando caracteriza o pensamento de Heidegger como manifestação do "imperialismo da ontologia", isto é do pensamento do Ser em geral e lhe imputa a incapacidade de pensar os problemas da ética. De resto, Levinas não está sozinho na sua crítica das pretensões da ontologia ao estatuto de filosofia primeira. Muitos outros pensadores sustentaram, antes dele, ser impossível fundamentar uma ética no domínio da ontologia. Já Hume dizia ser impossível derivar o "dever" ("ought") do "ser" ("is"). Enquanto ficarmos só na ontologia continuaremos sem princípios éticos. Portanto, quando Heidegger reduz a discussão do dever-ser ao domínio da iluminação do Ser, ele se opõe, não apenas à tradição religiosa do judaísmo (e do cristianismo) mas também a uma tradição filosófica poderosa e secular, representada exemplarmente pela dicotomia kantiana entre a razão teórica e prática.

Contra Heidegger, vale a objeção de que a razão prática não se reduz à razão técnica (instrumental). Esta última pode talvez ser entendida, de acordo com Heidegger, como sendo idêntica à razão metafísica. A primeira, entretanto, está claramente fora dessa tradição. Ela não produz proposições e sim *imperativos*. Por essa sua característica, a razão prática kantiana situa-se mais perto da religião judaica do que do pensamento da manifestação do Ser. Bem entendido, Kant não volta ao pensamento religioso. Ele tolera a religião, como vimos, apenas nos limites da mera razão prática. Mas, por outro lado, a sua razão prática também não vive

do λογος apofântico que diz aquilo que se manifesta mas de um λογος que manda e ordena. É por isso, e só por isso, que a razão pode enfrentar a violência. Para Heidegger, a razão, por ser apofântica, é solidária com a violência do Ser. Para Kant, a razão, por ser prática, conflita necessariamente com toda violência.

Vemos, assim, que a metafísica não é o horizonte único da reflexão ética no Ocidente. Em Kant, como já em Platão, o Bem está além do Ser. A marca da errância de Heidegger, como também a de Hegel, foi o de ter esquecido isso. A filosofia ocidental, e aqui Levinas tem toda razão, não se reduz à ontologia. Ao pensar assim, Heidegger violenta os resultados, aparentemente intransponíveis, da história da razão.

Essa violência decorre, sem dúvida, do próprio método fenomenológico. Esperava-se, no movimento iniciado por Husserl, chegar às coisas elas mesmas, em oposição, portanto, à distinção kantiana entre as coisas acessíveis a nós e as coisas em si. Em Ser e Tempo, Heidegger, procedendo fenomenologicamente, ignora, por exemplo, a dimensão noumenal da liberdade humana. Para ele, toda a estrutura do Estar-aí deve ser fenomenal. Claro está que ele aqui vai contra a tese de Kant de que a liberdade é uma coisa em si sendo, propriamente falando, incompreensível para a razão teórica. Esquecido do apelo kantiano pela disciplina cética do pensamento, Heidegger propõe a sua teoria do cuidado (Sorge) como teoria fundamental estar-a-fim-de-alguma-coisa, portanto também, da boa vontade. Isso, entretanto, é uma invasão de território. A teoria heideggeriana trata apenas do "cuidar" fenomenal. O scu pensamento sobre a práxis humana continua o de Nietzsche e Marx, baseando-se em teses dogmáticas substanciais e não na metafísica crítica dos costumes de Kant, fundamentada em imperativos abstratos. Em suma, o Heidegger de Ser e Tempo, como de resto toda a fenomenologia, recai nas águas turvas do pensamento metafísico.

A tentativa posterior de retorno à Clareira do Ser, concebida como um espaço de revelação não judaico-cristão e mesmo pré-filosófico, trai uma nostalgia ainda mais pronunciada pela inocência do pensamento. Já vimos algumas das conseqüências desse regresso ao primitivo: abandono não somente da razão técnica mas também da razão prática e, com isso, de toda e qualquer questão de justiça. Dando esse passo, Heidegger decreta a morte não só da filosofia mas também da pessoa humana. O pensador das montanhas nos ensinou que a filosofia era inimiga mortal

218

da teologia judaico-cristã. Mas, é preciso insistir, a filosofia é igualmente avessa ao pensamento poético. A mensagem de Heidegger, pressagiador de um deus a vir para nos salvar (já que Hitler decepcionou, poder-se-ia acrescentar maliciosamente) é tão incompreensível e por isso inaceitável para um espírito disciplinado pela crítica filosófica, quanto a boa nova de Paulo de Tarso, apóstolo do Cristo Redentor. Ambos usam uma linguagem religiosa. Talvez se possa dizer, com Freud, que o que os separa é o fato de o pagão Heidegger propor uma religião da mãe primitiva ($\phi\mu\sigma\iota\varsigma$) e Paulo de Tarso, judeu romano, uma modificação da religião do pai primitivo (a lei, o sic volo, sic iubeo).

Uma vez reconhecidos os perigos políticos e outros do pensamento heideggeriano do Ser, resta ainda a tarefa de caracterizar a natureza da sua periculosidade. Nós a vemos, em primeiro lugar, no gnosticismo heideggeriano, na tese de que o conhecimento por representação é um modo de ser fundado e que o "acesso" primitivo ao Ser e ao ente se dá por iluminação direta. Heidegger, entretanto, nunca conseguiu mostrar, contra a tradição clássica grega, que o conhecimento por representação pode ser fundado, em algum sentido razoável dessa palavra, no projeto (Entwurf) como modo de ser do homem ou do desvelamento destinal do Ser. Mas nem por isso ele deixou de definir o humano pela participação à luz. O preço do empreendimento está hoje mais do que claro: a impossibilidade da regulação humana da vida humana.

Preço inaceitável. A proposta da espera de um deus salvador é uma mistificação. O seguinte diagnóstico parece, portanto, impor-se: o pensamento heideggeriano é perigoso na medida em que coloca as questões da verdade e do dever em termos da gnose pagã, da gnose voltada para as forças (agressivas) das origens.

Com isso não queremos dizer, de modo algum, que a dimensão pagã do humano desvelada por Heidegger não exista ou que ela possa ser ignorada. A tentação eterna do Sagrado, que Levinas combate, deve ser reconhecida como autenticamente humana. Antecipando o que diremos nas nossas conclusões finais, a nossa posição, parece-nos, só pode ser iluminista: reconhecer o humano em todas as suas dimensões é deixá-lo ser como está, dentro dos limites aceitáveis à razão. Isso implica, entretanto, negar o caráter fundacional à dimensão gnóstica pagã.

4. Os perigos da relação assimétrica com o Outro

Levinas opõe ao imperialismo da ontologia a ética como filosofia primeira. Seria possível segui-lo nessa inversão de prioridades na filosofia?

Apesar de todos os desacordos, há pontos em que Levinas e Heidegger estão intimamente ligados. Refiro-me ao fato de serem ambos pensadores pós-hegelianos, dando ênfase à finitude, à diferença e não à reconciliação, e ao acordo entre os dois quanto à incompatibilidade interna entre a tradição grega e judaica. Aludo, finalmente, à postura "epistemológica" básica que os irmana: assim como o pensamento do Ser, a relação ética com o Outro dá-se além dos limites do pensamento representacional. Ao lado da gnose pagã de Heidegger que se quer íntima do Ser, do Mesmo, ressurge com Levinas, parece-nos, a gnose judaica que priva com o Radicalmente-outro-que-o-Ser.

Para Levinas, todo conhecimento temático comete uma violência à alteridade do Outro. Feito de segredo e mistério, ele não pode ser tematizado intencionalmente. O acesso intencional iguala tudo, neutraliza tudo, porque quer ver tudo. O Outro não pode ser visto nem pelos olhos do corpo nem pelo olho da razão. Já dissemos: não existe a possibilidade de se fazer uma fenomenologia da face, traço do Outro. O conhecimento por iluminação do tipo heideggeriano não é mais apropriado como acesso ao Outro que o pensamento representacional. A luz natural da Clareira ilumina o Ser. O que é assim iluminado, é possuído. Para Heidegger, o acesso originário ao outro é um modo de ser do homem que se perfaz à luz natural. Para Levinas, o acesso ao Outro se dá na dimensão ética, não só além de todo pensar mas também além de todo modo de ser humano.

Não devemos perder de vista que a posição de Levinas é, até certo ponto, genuinamente kantiana. Para Kant, o reconhecimento do outro ser humano como fim em si, não é possível em termos do conhecimento objetual e, por isso, situa-se inteiramente fora do alcance da razão teórica, razão que comanda a ontologia. Mas Levinas vai mais longe que Kant. Segundo ele, nem mesmo a razão prática pode fazer-nos sair da solidão. Por ser a faculdade de imperativos morais *autônomos*, a razão prática nos confina no isolamento. O preço da verdadeira "socialidade" é a total heteronomia, total responsabilidade para com o *Outro*, sem simetria, sem reciprocidade.

A explicitação dessa alteridade exige um estilo de pensamento inteiramente alheio ao grego. Levinas o chama de profetismo. O profetismo vive do testemunho ético que é um modo específico de revelação totalmente irredutível ao conhecimento. Esse modo originariamente judaico de filosofar, o único que nos dá acesso ao Outro, se persaz sempre desdizendo o que está dito. Essa filosofia judaica sabe que nomeia (e, assim, conhece) o que não pode ser nomeado, que tematiza o que não pode ser tematizado. Por isso, ela se desdiz perpetuamente. Dando àquilo que rompe as categorias do discurso a forma do dito antinômico, ela espera imprimir (de uma mancira esquizofrênica, concretista) no dito, e não apenas expressar por meio dele, os traços dessa ruptura. Eis um exemplo do antinomismo levinasiano: a sujeição total é, ao mesmo tempo, a manifestação da nossa primogenitura, da dignidade de quem é insubstituível. Deus sempre ausente, que nos impõe a exigência ética ilimitada, é quem nos faz sair dos interstícios do Ser e nos redime da solidão: eis aí um segundo exemplo do mesmo pensamento antinômico.

Há fortes indícios de que o profetismo de Levinas é uma recdição do antinomismo da gnose e da cabala destinado a revelar segredos e mistérios da experiência humana inacessíveis para o olhar natural. Gnose que rejeita toda a filosofia da identidade e reconhece, com Kant, que a diferença entre o dever-ser e o ser é mais alta que a diferença ontológica de Heidegger. Mística que sustenta, contra Kant, que a responsabilidade não faz parte da estrutura da subjetividade autônoma e sim da relação, não ôntica mas ética, com o Radicalmente-outro. Para ela, "ser humano" significa ter a dignidade de ser comandado por alguém que não precisa dar as suas razões.

Paramos aqui a nossa análise de Levinas para dirigir-lhe algumas perguntas. A primeira delas é a de saber se ele não comete um erro inverso ao de Heidegger: o de substituir o imperialismo ontológico pelo imperialismo da ética. Sem entrar no mérito da questão de saber se o pensamento de Levinas é realmente "inteligível" (já que os critérios comuns de inteligibilidade não valem mais), cabe indagar se é possível aceitar a elaboração profética da relação ética não apenas como uma teoria filosófica independente mas como "filosofia primeira".

Uma coisa parece estar fora de dúvida: o antinomismo típico dessa filosofia judaica não é uma complementação da filosofia grega mas uma destruição da razão grega. A posição de Levinas ataca de maneira frontal

a própria idéia da autonomia da razão humana no seu todo, berço tradicional de teorias sobre o ser e o dever-ser. A sua ética não é uma filosofia primeira mas antes uma filosofia alternativa à filosofia ocidental tradicional. No fundo, Levinas não está longe da tese paulina de que a filosofia é loueura para a fé bíblica; loueura decorrente da presunção do homem de poder achar a salvação e aceder à verdade e à justiça por seus próprios meios. Respondendo à Heidegger, o mestre talmudista toma a postura adversa à essência da herança grega, postura de desafio e não de reconciliação.

Pode a idéia de responsabilidade imediata ser aceita como o ponto de partida de uma filosofia alternativa? A melhor maneira de discutir essa questão consiste em indagar se essa idéia permite a elaboração de uma teoria da ética e uma teoria da justiça. É significativo que Levinas sempre tenha sempre se furtado à tarefa de construir uma ética (1982, p. 85). Talvez pressentisse que essa construção era inexequível no interior da sua "filosofia primeira". É fácil identificar o principal obstáculo para uma ética do tipo levinasiano: falta, em Levinas, o conceito de simetria de deveres. Da assimetria da relação com o Outro segue-se que estar no mundo, viver, não é bom direito de ninguém mas algo que precisa ser concedido pelo Outro. Pela relação ética fundamental, reconhecemo-nos como "usurpadores" do que é do Outro. O sentido "ético" fundamental da vida é a violência, o assassinato do outro (ser humano). Por isso, não temos direito originário de viver (1982, p. 119). Se quisermos ser fiéis a esse sentido ético da vida humana, devemos sempre perguntar-nos se temos o direito de ser sem poder jamais tomar nem o ser (a natureza) nem nós mesmos como fonte desse direito. Em virtude da nossa heteronomia radical, todo exercício autônomo de liberdade é também usurpação. Para fazer qualquer coisa devemos pedir permissão. Até mesmo para ter opiniões pessoais.

Eis aí teses que dificilmente podem conduzir à uma ética praticável. Derrida, leitor atento de Levinas, reafirmou, com muitos outros, a simetria entre eu e o outro: o outro só pode ser pensado como um outro eu, como um alter ego. Caso contrário, não sabemos o que estamos pensando. Ademais, eu mesmo sou sempre necessariamente o outro do outro, tendo a mesma dignidade que ele (1967, p. 188). Derrida assinalou mais um problema na filosofia profética de Levinas. Admitindo-se, por hipótese, que o judaísmo é essa experiência do infinitamente Outro, é preciso reconhecer, insiste Derrida, a necessidade de o judaísmo "se

produzir como logos e de acordar o grego na sintaxe autista do seu próprio sonho", é preciso refletir, diz ele, sobre a necessidade "de evitar a violência pior que ameaça quando nos entregamos silenciosamente ao outro na noite" (p. 226). Em outras palavras, também na ética é preciso filosofar à maneira grega.

Não precisamos nos deter aqui sobre a questão de saber quais violências, na opinião de Derrida, teríamos que temer da entrega silenciosa ao outro na noite. Sabemos que, na noite do conceito, a face do próximo pode transfigurar-se no vulto sinistro de um Fediukin. Ademais, o perigo de que falamos é muito bem ilustrado pela história das teocracias e dos sistemas totalitários erigidos em nome da responsabilidade total e irrestrita para com outros. Aqui queremos apenas exemplificar o caráter repressivo do fundamento da espiritualidade imposto pela religião "ética" judaico-cristã às sociedades ocidentais.

A vida espiritual cristão se bascia, como é sabido, na condenação moral do desejo e da agressividade em todas as suas manifestações. A expressão clássica do ponto de partida da formação espiritual desse tipo, decisiva para a concepção cristã da santidade nos séculos a vir, está nas Confissões de Santo Agostinho. O grande teólogo do pecado original não reconhece nem mesmo a inocência das crianças na mais tenra idade. Não há ninguém que esteja limpo diante de Deus, "nem mesmo o recém-nascido, cuja vida sobre a terra é apenas um dia" (Confissões, p. 38). Quem nos poderá "recordar o pecado da infância", pergunta-se ele, "quem no-lo trará à memória?" Ninguém, é claro. O pecado dos recém-nascidos só pode ser deduzido a priori a partir das Escrituras ou ilustrado por analogias. É este último caminho que toma Santo Agostinho ao iniciar o seu exame de consciência: "Em que podia pecar, nesse tempo? Em desejar ardentemente, chorando, os peitos da minha mãe? Se agora suspirasse, com a mesma avidez, não pelos seios maternos mas pelo alimento que é próprio da minha idade, seria escarnecido e iustamente censurado. Sem dúvida, então o meu procedimento era repreensível; mas como não podia perceber a reprimenda, o uso e a razão não permitiam que eu fosse repreendido". Aqui está o primeiro ponto de partida da elevação espiritual cristã: a afirmação de que toda manifestação efusiva do desejo, mesmo a infantil, é pecaminosa.

À essa afirmação é acrescida uma outra, que culpabiliza também a agressividade infantil. Santo Agostinho escreve: "Vi e observei uma [criança], cheia de inveja, que ainda não falava e já olhava, pálida, de

rosto colérico, para o irmãozito colaço. Quem não é testemunha do que eu afirmo? Diz-se até, que as mães e as amas procuram esconjurar este defeito, não sei com que práticas supersticiosas. Mas enfim será inocente a criança quando não tolera junto de si, na mesma fonte fecunda do leite, o companheiro destituído de auxílio e só com este alimento para sustentar a vida?" (*ibid.*, p. 39) Santo Agostinho concederá que "a debilidade dos membros infantis seja inocente" mas não "a alma das crianças". A sua alma é agressiva e, por isso, marcada pelo pecado.

Aqui não seria o lugar certo de nos lembrarmos da crítica freudiana da religião e da moral? Da sua absolvição das pulsões infantis das acusações do superego vigilante? Da sua tese de que o homem adoece quando a censura se torna onipresente? Da idéia de que a espiritualização consiste no equilíbrio entre as forças conflitantes que nos habitam e que determinam a nossa vida na sociedade, no controle obtido pela sublimação? Sem dúvida. Vivemos num mundo pós-freudiano onde a avidez pelo seio materno e a inveja da mãe pelos bebês não são mais sinais de corrupção da natureza humana e sim garantias da nossa capacidade de permanecermos vivos e sadios. Ainda que possa ser ajudada pela religião dentro dos limites da razão (determinados, em parte, pela psicanálise), a formação da espiritualidade não pode mais ser entregue à religião na sua forma tradicional.

O resultado a que chegamos é de importância capital: assim como Heidegger não pode fundar uma ética no conhecimento por iluminação, assim também Levinas não pode elaborar uma ética nem oferecer defesas contra a violência que pode vir do outro (ser humano). O que prova que a gnose judaica não tem mais condições que a pagã de assumir o lugar da filosofia primeira: a ambas falta o potencial crítico. Nesse sentido negativo, o imperialismo da ética não é menos perigoso que o do pensamento do Ser. Mais ainda, é de se temer que ambos possuam um potencial de periculosidade positivo, isto é, que possam servir de inspiração para ameaças extremas. A tradição judaica no estado puro não é, aparentemente, mais segura do que a grega reduzida a sua essência primeira. Uma e outra parecem revelar uma dimensão essencial do humano, uma e outra, entretanto, exigem cautela e pedem crítica. Existiria uma chave geral dessa crítica? Enquanto essa chave não for achada, a constituição do tribunal competente em julgar as filosofias e as tradições ocidentais deverá permanecer suspensa.

Capítulo VIII

ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DAS IDEOLOGIAS

1. Inventário de perigos extremos

Nossa atitude mudou com relação aos perigos que nos cercam. Num passado não tão longínquo, os perigos eram vistos como ameaças passageiras que faziam parte da vida humana. Hoje, sabemos das ameaças diretas à vida humana como tal. Um dos rostos do perigo, o mais temível, era a guerra entre povos. A Ilíada de Homero, um dos livros básicos do Ocidente é um livro sobre a guerra. Sobre a violência da guerra, acrescenta Simone Weil. Sem dúvida; mas também sobre as virtudes da guerra e da paz. Homero forneceu o primeiro código de virtudes da nossa civilização, onde figuram a força física, a beleza, a coragem, a fidelidade e a astúcia. Tucídides ainda pôde fazer a história da guerra do Peloponeso com o olhar originário grego sobre essa forma de luta entre os homens, sem praticar a censura moral.

A tirania era temida e comumente execrada. Contudo, Maquiavel ainda consegue apontar aí, como dissemos, lados racionais: dado que a condição humana é caracterizada pelas lutas de vida e morte, a tirania se justifica como astúcia da razão para interrompê-las, ao menos provisoriamente, e, pela tomada de poder do mais forte, estabelecer um estado favorável ao bem comum.

Havia escravidão. Quem não se recorda da reflexão de Hegel sobre a luta de vida e morte como um momento necessário do devir da auto-consciência? Marx descreveu a exploração do trabalho assalariado pelo capital. A injustiça contra o proletariado tomou conta da consciência do mundo no passado recente. Foi sentida como a mais forte, mais forte mesmo do que a expressão nacional. Marx e Engels, no entanto, ainda achavam que mesmo essa injustiça estava inscrita na trama da história que levaria necessariamente a uma sociedade igualitária. Respaldados numa visão profética de salvação da humanidade, eles propugnavam também, em termos de justiça, a violência revolucionária do proletariado.

Desse modo, até os piores tipos de violência eram integrados, seja na vida do indivíduo e das nações, seja na do Espírito, seja na da espécie. Hoje, entretanto, estamos confrontados com manifestações de violência que parecem ser definitivamente irreconciliáveis com a natureza humana, negação da humanidade e ameaça direta ao humano. De diferentes maneiras, contudo.

As análises anteriores permitem-nos uma visão geral sobre as ameaças extremas a que estamos expostos. A confissão do torturador nazista Otto Dietrich zur Linde revela alguém que mata um adversário não porque seu poder contrarie estes ou aqueles interesses mas porque sua moral reprime forças originárias que habitam o ser humano. Otto Dietrich tortura o poeta judeu David Jerusalem para matar a piedade em si mesmo e para dar o exemplo de uma vida humana baseada em fé na espada e refeita da doença que é, para esse leitor de Schopenhauer e de Nietzsche, a moral judaico-cristã. Ele tortura em nome do culto das forças agressivas.

Diferentes são os motivos do torturador bolchevique Fediukin: ele suplicia o famoso revolucionário Boris Davidovitch Novski porque este se nega a fazer uma falsa confissão de traição à causa da revolução e insiste contra a *justiça superior* que exige o sacrifício da moral individual, na sua inocência, na sua pequena verdade pessoal. Já sabemos: Fediukin não o agride fisicamente mas vai matando, um após outro, jovens prisioneiros na frente de Novski até que este confesse. Percebendo que a defesa da pureza moral da sua biografia o envolverá em assassinatos de inocentes, Novski aceita assinar a confissão fabricada por Fediukin e é solto. Mais tarde, ele se suicida para fugir da culpa e do arrependimento.

Nos dois casos, os torturadores não são meramente bestiais. Eles são monstruosos porque agem em nome de instâncias inumanas, as forças originárias e a justiça superior respectivamente; porque invocam argumentos que não podem ser reconstituídos pela razão. O torturado é vítima, não de outro homem como tal mas da irrupção, nas relações humanas, de algo radicalmente-outro-que-humano.

Nos dois casos, o objetivo último da violência é o mesmo: aniquilar convições e sentimentos *pessoais*. Mas os recursos da tortura diferem. Representante de forças pré-pessoais, Otto Dietrich ataca a *vida* para atingir a pessoa. Por isso, ele inflige a David Jerusalem dores físicas insuportáveis. Fediukin, que age em nome da moral superior, ataca a *consciência moral* de Novski para atingir a sua pessoa. David Jerusalem se suicida, presumivelmente, por não suportar as penas físicas, Novski para fugir da culpa. David Jerusalem podia ainda considerar-se um inocente; a tortura infligida a Novski tirava-lhe até mesmo esse consolo.

Poderia parecer que as forças agressivas e a moral totalitária esgotam o elenco das ameaças extremas da vontade de potência; que o ser humano poderia encontrar refúgio na razão e na realidade objetiva do mundo. Tudo indica que esse consolo não existe. Fica hoje visível (nós o demonstramos nos exemplos, já antigos, da avaliação feita por Marx do progresso industrial na Índia e do plano de extermínio de pequenos povos eslavos imaginado por Engels)¹ que a razão técnica, saudada desde a época do iluminismo como instrumento universal da libertação humana, passou a desempenhar, justamente devido a sua universalidade, o papel de ferramenta mortifera de submissão total do humano ao domínio das coisas materiais. Para conseguir o fim a que se propõe a minimização do sofrimento a racionalização das relações do homem com a natureza e com outros homens instaura a coisificação sistemática do humano, a administração total e completa da vida. A educação para a realidade do homem moderno parece acarretar a paulatina e segura perda de sentido de toda a tradição. Nessa forma, a violência da vontade de potência não atinge mais indivíduos ou determinadas etnias mas as fontes das quais nasceram a religião, as artes e a filosofia. A agressão da técnica, que não provém dos "instintos" nem da moral mas do próprio real e do seu porta-voz que é a razão instrumental, não dói. Muda, ela passa muitas vezes despercebida. Não obstante, ela seria, segundo o juízo de

^{1.} Os exemplos mais recentes da violência da razão técnica são Hiroshima e Tchemohyl.

pensadores tão diferentes como Heidegger e Horkheimer, a pior de todas as violências.

Poderia soar como um desatino afirmar que a violência indolor da técnica é pior do que a sofrida pelas vítimas da tortura. Estamos, sem dúvida, num domínio onde as comparações tornam-se facilmente chocantes, quando não ficam por completo sem parâmetros. A racionalização é um perigo que não ameaça diretamente pessoas e sim a mais profunda condição de sermos pessoas, a própria possibilidade de a vida ter um sentido. Paradoxalmente, ela ameaça não porque faz sofrer mas porque promete meios anestésicos contra todo sofrimento, seja físico ou moral. Porque visa naturalizar todo desejo e todo interesse "puros" e, assim, toda negatividade que possa garantir a transcendência do homem em relação à trama da objetividade.

Somos assim conduzidos a reconhecer a existência de *perigos* extremos de três tipos diferentes: os do culto às forças das origens, os da técnica e os da moral totalitária. A nossa questão seguinte é caracterizar melhor as suas fontes e as relações entre eles.

2. Uma tópica freudiana de perigos, ideologias e tradições

Para iniciar o nosso avanço na direção indicada, servir-nos-emos da teoria freudiana das ameaças para o psiquismo humano. O ego se angustia, diz Freud, perante ameaças que vêm do id, do mundo e do superego. Pretendemos mostrar que a classificação freudiana das origens das ameaças para o sujeito humano também permite, devidamente adaptada, uma sistematização interessante, ainda que apenas preliminar do ponto de vista filosófico, dos perigos extremos que acabamos de detectar e das suas fontes.

Essa ordenação dos perigos extremos, que consiste na transposição de uma estratégia originariamente utilizada por Freud no domínio restrito da etiologia das doenças psíquicas para as patologias extremas da vida humana, seduz pela sua simplicidade e completude. É o mundo (realidade), com o seu porta-voz, o ego-realidade, que deve, claramente, ser declarado responsável pelos perigos da técnica apontados por Heidegger. Os perigos do enraizamento, denunciados por Levinas, só podem provir das instâncias do ide do ego-prazer. Finalmente, os perigos da entrega ao Infinito podem, sem muita hesitação, ser atribuídos ao superego.

Vimos (cap. V, seção 8) que a segunda tópica de Freud pode ser utilizada para uma classificação mais precisa e completa das religiões que a proposta por Marx. Mostramos que a religião, no sentido de Marx, é interpretável como uma ideologia mista que combina ilusões do ego-prazer e do ego-realidade. A religião, no sentido de Freud, é classificada como ideologia do superego. Podemos generalizar ainda mais e classificar as religiões em: aquelas do id, as do superego e as do ego-realidade. Os exemplos das primeiras são as religiões orgiásticas entre as quais se incluem, de modo geral, as religiões pagas, antigas (a dionisíaca) e algumas atuais, como o paganismo nazista. Aqui o deus paradigmático é Dionísio. As religiões do superego são representadas pelas judaico-cristãs, Yahvé sendo o deus exemplar. Finalmente, podemos classificar entre as religiões do ego-realidade todas aquelas posições espirituais que vêem no deus Logos (ou Apolo), o princípio último de salvação. Exemplos desse tipo de religião são o panteísmo filosófico (Spinoza) e a fé na razão cósmica confessada, como sabemos, por pensadores tais como Platão, Freud e Einstein.

O próximo passo na mesma direção consiste em tentar uma classificação (preliminar) não apenas de religiões mas de todas as formas básicas de ideologia em termos da teoria freudiana da estrutura do psiquismo. Usando a mesma tópica "espacial" ou "estrutural" de Freud, podemos ir além de Marx e distinguir entre as ideologias do id, do ego e do superego. Quais casos se enquadram em cada uma dessas categorias? Não deverá surpreender se dissermos que as tradições fundamentais do Ocidente fornecem os exemplos básicos dessa classificação. A classificação das ideologias que reconstituímos a partir de Freud oferece, ao mesmo tempo, um panorama geral das tradições.

Poucos negariam que, no Ocidente, as tradições fundamentais provêm da Grécia e da Judéia. Nietzsche fez uma distinção mais fina ainda, reconhecendo a existência de uma dualidade na tradição grega, o seu lado dionisíaco, de origem asiática, e apolíneo, tipicamente grego. De acordo com isso, podemos falar em três tradições ocidentais básicas, duas gregas (a dionisíaca e a apolínea) e uma judaica (a yahvista). A essência dessas tradições não é exclusivamente religiosa e pode ser classificada segundo outros parâmetros ainda.

A essência da tradição dionisíaca é o culto da φμσις primaveral, das forças das origens, onde ecoa a nostalgia das origens, a entrega à abertura contraditória, pré-lógica, para o indizível, o ingresso na

dimensão pré-cósmica sem estrutura espacial ou mesmo temporal comum, onde nem o princípio de causalidade nem mesmo o da razão suficiente pode ser aplicado, onde ainda não há distinção ética entre o bem e o mal. O nome apropriado, não religioso, dessa tradição é fisiocentrismo.

Claro está que as características fundamentais do inconsciente e, sobretudo, do id, estabelecidas por Freud, refletem, no interior da psicanálise, o saber secular, elaborado no Ocidente, sobre o momento dionisíaco da vida humana. Por isso, tradições fisiocêntricas podem naturalmente ser classificadas junto com as do id. As suas formas ideológicas são preferidas pelos poetas, sacerdotes, amantes e boêmios.

A idéia central da tradição apolínea é a do νους de Anaxágoras, do λογος como princípio ou força da ordem imanente ao mundo em si (κοσμος). Desde Descartes, mas de uma maneira ou outra já desde Platão, a representação intelectual é considerada o meio privilegiado da manifestação do λογος. A tradição apolínea sustenta que a desordem e o mal são inessenciais, meros subprodutos do andamento natural das coisas. O mundo é a casa do homem e sua raiz é a razão impessoal que o rege. O nome não religioso que convém, portanto, a essa tradição é logocentrismo. Todo logocentrismo é também um cosmocentrismo.

Críticos posteriores da tradição apolínea viram nela uma figura do espírito que generaliza a experiência da vida dos senhores de escravos (no sentido literal ou derivado), experiência da plenitude, da presença (mediatizada pela representação) do objeto de satisfação. De um ponto de vista freudiano, o racionalismo apolíneo pode ser interpretado como uma ilusão e, portanto, ideologia do ego-realidade. Para um "ideólogo grego" apolíneo, assim como para o ego-realidade, o problema principal não é tanto o de achar o princípio ordenador (já que a sua existência é garantida pela existência do prazer), mas o de mostrar como a razão imanente que governa o mundo é capaz de vencer a desordem (inclusive a social) e o mal e, assim, reconciliar os homens com a natureza e entre si. Para ele, o mal é apenas privação do bem, distância, alienação do princípio reinante.

Na história do Ocidente, esse racionalismo recebeu diferentes roupagens. Uma delas é justamente a "ideologia alemã" encontrada por Marx em Hegel e dos hegelianos. Ao criticar essa ideologia, Marx está de fato criticando a ideologia grega do tipo apolíneo e não a do tipo dionisíaco. Por ter sido revivida no presente século com força arrebatadora pelos alemães, é esta última que mereceria, mais que a apolínea, ser chamada hoje pelo nome da "ideologia alemã".

A tradição yahvista, por sua vez, parte reconhecidamente do fato da Escravidão (no Egito, na Babilônia) e do Exílio (no mundo cristão inteiro) do povo judeu e, mais geralmente, da desordem social imanente ao mundo. Ela diz que a desordem e o mal são constitutivos do andamento histórico das coisas e que a redenção só pode vir de uma lei dada por um deus que não é deste mundo. O homem não tem raízes neste mundo, a sua condição é a de um exilado com sede da justiça especificada pela Lei. O yahvismo é, portanto, um nomocentrismo.

Depois de vários outros, Freud sez ver com muita clareza, que a tradição judaica generaliza a experiência da falta, da ausência do objeto de desejo. Ou, como ele ainda diria, da impotência do ego-realidade perante o outro, que acabará transformado em deus todo-poderoso, senhor do céu e da terra, fonte da Lei. Para o "ideólogo judaico" ou "yahvista", assim como para o superego que o representa na estrutura do sujeito, o problema principal não é o de caracterizar a desordem e o mal, atestados suficientemente pela incapacidade do pensamento de suprimir a dor, mas o de achar um princípio de redenção capaz de vencer os opressores, eliminar a dor e reconciliar na prática os homens entre si. Para ele, assim como para a consciência moral, o mal é a essência do mundo porque o seu curso natural se opõe à Lei da justiça. O destino repetidamente infeliz do povo judeu é interpretado pelos profetas como punição divina pela desobediência à Lei. O infortúnio não é visto como prova da ineficácia do deus ou da inaplicabilidade da Lei, mas como uma razão adicional de culpabilização do ego em nome da Lei e de deus. O judaísmo yhavista pode, portanto, ser visto como uma ideologia de superego explicitada na forma nomocêntrica².

A presente classificação de tradições difere em vários aspectos da que foi proposta por Nietzsche. Ela evita o recurso exclusivo ao ponto de vista religioso, oferece duas caracterizações alternativas (uma em

^{2.} Deixamos aqui em aberto a questão de saber quais são as "técnicas" empregadas pelas três diferentes formações "egóicas" (ego-prazer, ego-realidade, superego) na elaboração e na difusão dos diferentes tipos de ideologia. Reconhecidamente, o ego-prazer (ou o id) não fala. Em que sentido, exatamente, pode-se supor que o superego "fale"? Qual é o "modo de ser" da "voz da consciência" ou da "voz da razão"? A discussão desses assuntos levar-nos-ia muito além do quadro deste livro.

termos de princípios primeiros -φμσις, λογος, νομος- outra em termos de instâncias psíquicas, subjetivas), é mais extensa e pretende poder mostrar que é completa: como existem apenas três instâncias do psiquismo, só podem existir três tipos de "estilizações" básicas, ilusórias ou não, dos processos psíquicos. A completude da classificação das tradições fundamentais não descarta a possibilidade da existência de uma multiplicidade aberta de tradições derivadas ou mistas. Assim como as pulsões, no sentido de Freud, atravessam todas as instâncias do psiquismo e se misturam, assim também as "forças" ou "interesses" que se externalizam em ideologias podem contrair as alianças mais inesperadas. A teoria marxiana da unificação do trabalho vivo pode ser citada como exemplo de uma tradição mista cosmo-nomo-cêntrica, que combina o ponto de vista do ego-realidade (fé no progresso técnico) com o do superego (exigência do Reino de Deus na Terra).

Depois de esboçar o que poderia ser uma classificação psicanalítica das tradições fundamentais enquanto ideologias, podemos indicar, também em termos da psicanálise, em que consiste o seu caráter ideológico e a sua periculosidade para o humano. As tradições fundamentais concordam num ponto: existe um "princípio" que tem o poder de defesa e de salvação, um poder de restauração de todas as coisas. externo ao homem individual. Cada tradição conta com "forças" próprias (que são as forças originárias, as forças do real e as forças do bem) todas clas inumanas (mesmo quando não sobre-humanas). Dada a tradução subjetiva freudiana dos princípios e das forças com que operam as tradições, podemos dizer que, de acordo com estas últimas, o poder de salvação reside nas forças que habitam cada uma das instâncias psíquicas. Ora, bem sabemos que essas forças opõem-se umas às outras e atingem, invariavelmente, o humano defendido pelas restantes. Desta maneira, cada instância psíquica é uma ameaça para as outras. De onde a idéia de que a periculosidade que as tradições representam para o humano consiste justamente na priorização das próprias forças, a título de único princípio de salvação, e na sua consequente mobilização contra o humano que está sob a proteção das outras. As tradições tornam-se ilusões ideológicas perigosas no momento em que passam a desender e impor o princípio que privilegiam como exclusivo meio de salvação.

Assim, o culto do retorno do amor ou do ódio estancados no id, e mediatizados pelo ego-prazer, ameaça a nossa inserção no real e as possibilidades do desenvolvimento de valores superiores. Por outro lado, as forças da técnica ou do mundo real, mediatizadas pelo ego-realidade triunfalista, atingem as dimensões humanas defendidas pelo id e o superego: reconhecidamente, a pressão da realidade posterga ou até mesmo impossibilita a realização do desejo e ameaça a manifestação do sentido de responsabilidade. Finalmente, a culpabilização agressiva, da qual o superego é instrumento, faz adoecer as pulsões e prejudica o interesse pelo real. Se supusermos (e temos boas razões para fazê-lo) que cada uma dessas forças pode assumir o caráter de violência extrema contra o humano, chegamos imediatamente à conclusão de que as três principais tradições do Ocidente são também as fontes dos três tipos de perigos extremos que identificamos acima.

Além de permitir uma classificação dos perigos e a localização das suas fontes nas instâncias do psiquismo, ou, falando de maneira não subjetivista, nas tradições ocidentais, a doutrina freudiana oferece também uma crítica dessas tradições na qualidade de formações ideológicas, ou, como agora podemos dizer, um diagnóstico de sua periculosidade. Esta crítica se perfaz no interior do logocentrismo. Como herdeiro do racionalismo kantiano, Freud taxará todas as tradições, com a única exceção da ciência, como ilusões. Ao dizer que a sua esperança está no deus Logos, Freud afirma de fato a sua fé na força da razão científica falível e não mais no vouç como princípio cósmico ou divino (com Kant, ele rejeitará qualquer idéia da razão substancial na natureza ou na história, inclusive a de Hegel).

Apesar de ter internalizado uma forte dose de autodisciplina, é duvidoso supor que a estratégia freudiana de crítica das ideologias possa ainda hoje ser praticada. Em vista do que dissemos acima sobre os limites do racionalismo tradicional, temos, antes, motivos para nos perguntar se essa estratégia é ainda aplicável ou se, pelo contrário, ela não representa, por sua vez, uma formação ideológica. Não haveria um fundo ideológico na confiança freudiana em poderes curativos da técnica analítica, centrada na fala, isto é, nas manifestações do deus Logos? Ademais, Foucault e Lacan não mostraram, de maneira que dificilmente pode ser contestada, que a scientia sexualis freudiana é solidária de todo um complexo social de controle da sexualidade, a serviço da instância psíquica que é o ego? Se essas perguntas persistem, faz-se necessário

refletir também sobre as limitações da classificação das tradições e ideologias nos termos da psicanálise freudiana que acabamos de apresentar³.

3. Primeira tópica temporal de perigos, tradições e ideologias

Poder-se-ia perguntar, por exemplo, se as tradições identificadas esgotam todas as possibilidades básicas de formação de tradições. Não haveria aqui um etnocentrismo ocidental gerando a ilusão de completude da classificação proposta? Essa objeção pode ser rebatida, ao menos provisoriamente, pela seguinte pergunta: não seria plausível pensar que a cultura ocidental, justamente por ser mista, por resultar, reconhecidamente, de influências asiáticas (Dionísio), gregas (Apolo, Logos) e judaicas (Yahvé), tenha exaurido todas as possibilidades básicas de elaboração sobre o humano e, consequentemente, da formação de ilusão e de auto-engano? Uma resposta satisfatória a essa questão só poderá ser obtida, é claro, depois de examinadas todas as razões existentes em favor da classificação tripartite de ideologias e tradições. Até aqui, a divisão que fizemos baseia-se em dados meramente empíricos da psicanálise acompanhados de "especulações" freudianas sobre a dinâmica do psiquismo e as instâncias responsáveis por esta. Tal base é obviamente insuficiente para uma tópica que satisfizesse as exigências da reflexão filosófica. Esta pede que sejam alcançados pontos de vista mais radicais. Ou seja, faz-se necessário, no presente momento, ir além de uma teoria meramente empírica da "estrutura do psiquismo".

Um caminho possível é o da ontologia fundamental de Heidegger. Essa teoria apresenta-se, com efeito, como o quadro geral de discussão filosófica de antropologias empíricas e, portanto, também da teoria freudiana do aparelho psíquico. Faremos aqui uso dela, sem entrar na questão de saber se é a melhor. As razões para essa escolha são fáceis de adivinhar: além de oferecer uma oportunidade de aprofundamento da concepção heideggeriana da ilusão humana, ela também favorece a continuação do diálogo entre a tradição grega e judaica. Sem nenhuma pretensão de sermos exaustivos, indicaremos apenas algumas analogias que ilustram como um estudo da estrutura do ser do homem, inicialmente esboçada em termos da psicanálise freudiana, pode progredir.

^{3.} Sobre o caráter ideológico da psicanálise, cf. ainda Loparic 1990.

A estrutura do Estar-aí, tal como estabelecida por Heidegger, é notoriamente tripartite, consistindo do envolvimento (Befindlichkeit), da compreensão ou projeto (Verstehen, Entwurf) e da queda (Verfallen). Os elementos dessa estrutura não são "princípios" ou "forças" e sim modos de ser do homem. Já mostramos anteriormente (Cap. VI, 6) que, segundo Heidegger, essa estrutura, com os modos de ser que a constituem, possui um sentido temporal. Heidegger mostra que cada um dos três modos fundamentais do nosso Estar-aí-no-mundo se "temporaliza" primordialmente a partir de um dos êxtases do tempo originário, do passado, do futuro ou do presente. O envolvimento repete o passado, a compreensão (projeto) antecipa o futuro e a queda se enreda no presente. Assim, a estrutura e a unidade dos modos fundamentais do ser do homem é mapeada na estrutura e na unidade do tempo originário. Segundo Heidegger, esse tempo é finito, porque limitado internamente pela possibilidade da morte, e circular, porque ir para o futuro significa sempre retomar, com ou sem modificações, esta ou aquela dentre as possibilidades herdadas.

Dois tempos bem conhecidos e que já analisamos acima diferem claramente do tempo do Estar-aí heideggeriano. O primeiro é o tempo histórico marxiano, tempo do trabalho vivo, que é finito como o do Estar-aí, mas não é circular e sim linear, por possuir pontos de partida e de chegada privilegiados e por nunca passar duas vezes pelos mesmos lugares (formas de produção). O segundo é o tempo de Santo Agostinho que possui um ponto de partida, mas nunca volta a ele (não é circular) e é infinitamente aberto para o futuro. Claro está que o tempo do Estar-aí também difere do tempo da intuição kantiano (que é infinito, tanto na dimensão do passado como na do futuro, e irreversível), bem como, é óbvio, do tempo da física clássica, que, além de ser infinito e irreversível, possui certas propriedades matemáticas peculiares, como a densidade.

Há, entretanto, um tempo estruturalmente idêntico ao tempo heideggeriano do Estar-aí, a saber, o tempo do inconsciente freudiano. Esse tempo é, como já vimos, finito e circular. A semelhança estrutural temporal entre o Estar-aí heideggeriano e o inconsciente freudiano sugere a hipótese de que, talvez, o primeiro conceito pudessem ser utilizado para uma explicitação filosófica do segundo. Vejamos, em grandes linhas, como isso pode ser feito.

^{4.} Cf. capítulo V, seção 10.

Freud diz que o ressurgente desejo do ego-prazer se nutre de reminiscências do passado, a culpabilização do superego de promessas ou ameaças relativas ao futuro, e a racionalidade do ego-realidade das solicitações do presente. Isso indica, por si só, que a estrutura "espacial" do jogo de "forças" do psiquismo, elaborada por Freud, também tem um "sentido temporal". Acabamos de dizer que o inconsciente freudiano se caracteriza por um tempo próprio, finito e circular (reversível). Trata-se de mostrar que o sentido temporal do jogo de forças psíquicas é determinado justamente pelo tempo do inconsciente.

Para tanto é preciso, em primeiro lugar, lembrar que, segundo Freud, cada instância psíquica tem uma parte inconsciente. Logo, a estrutura temporal do inconsciente, se existir, determinará não apenas os processos no id, mas também (embora só parcialmente) os que se dão no ego-realidade e no superego. A mesma estrutura temporal, diferente do tempo histórico de Marx, do tempo agostiniano e, também, do tempo físico comum, presidirá sobre (pelo menos uma parte de) processos em todas as instâncias do psiquismo.

Para avançar ainda mais na tradução da segunda tópica estrutural freudiana para a (primeira) tópica temporal de Heidegger, é preciso substituir o próprio conceito de "instância" psíquica e o de "forças" próprias de cada instância pelo conceito de diferentes "modos de ser" do homem. Isso feito, a "tópica" freudiana das instâncias psíquicas e dos diferentes tipos de processos "dinâmicos" inconscientes, controlados por estas, fica mapeada na estrutura do devir originário do Estar-aí, caraterizada pelos êxtases do tempo originário e dos seus "esquemas" (de temporalização). As ameaças contra a vida humana, que, segundo Freud, são tramadas pelas "forças" dos "três senhores" do sujeito humano, ficam postas na conta das "possibilidades" adversas ao Estar-aí "abertas" pelos três êxtases do tempo circular⁶.

Uma vez elaborada a interpretação temporal da "estrutura psíquica", chegamos facilmente a uma interpretação também temporal das tradições. A tradição dionisíaca ou fisiocêntrica articula

^{5.} Essas forças não precisam ser necessariamente originárias na mesma instância. Assim, por exemplo, a agressividade do superego não é originária; ela provém, pelo menos em parte, da pulsão de morte interiorizada e voltada contra o sujeito.

^{6.} Os três parágrafos anteriores resumem uma interpretação heideggeriana do inconsciente freudiano que é objeto de um trabalho nosso que tencionamos publicar sob o título O tempo do inconsciente.

primordialmente, podemos agora dizer, a voz do passado a apolínea, logocêntrica, a do presente e a yahvista, nomocêntrica, a do futuro. Podemos muito naturalmente, portanto, chamar a primeira de arqueológica, a segunda de ontológica (por ser a ontologia, no entendimento de Heidegger, originariamente uma teoria do ser do ente como presença) e a terceira de escatológica.

O caráter "ideológico" dessas tradições e, conseqüentemente, a sua periculosidade pode também ser explicitado agora em termos puramente heideggerianos, como consistindo na priorização impositiva de uma e apenas uma dimensão do tempo fundamental, em detrimento das outras duas. Nessa primeira chave temporal da crítica ideológica heideggeriana, podemos dizer que ideologias são ilusões produzidas do ponto de vista de uma única dimensão do tempo. As arqueologias tornam-se ideológicas quando privilegiam as coisas primeiras, negativando coisas últimas e as do meio (temporal), as ontologias quando impõem o exclusivismo das coisas do meio e as escatologias quando vêm tudo em referência às coisas últimas, tratando de nulificar as outras.

Com tal priorização ficam ameaçadas não apenas as "coisas", mas também e mais originariamente ainda os modos humanos do estar-aí-no-mundo-junto-a-coisas. O perigo mais grave diz respeito a possibilidades humanas que se temporalizam (ficam abertas) primordialmente a partir das dimensões preteridas. Uma ideologia fisiocêntrica privilegiará os envolvimentos passados e, por conseguinte, ameaçará a ocupação (racional) com as coisas e a projeção de alternativas. A logocêntrica, por sua vez, soltará cordas à figuração representacional (sensível ou conceitual) das coisas, impondo esquecimento sobre o "peso" da existência e silenciando a voz da responsabilidade (com o seu próprio ser e com o dos outros). Esta última, se for a única ouvida, poderá transformar-se em ideologia nomocêntrica, fazendo calar, pela lei, o caráter enigmático do ter-que-estar-aí no mundo e pondo sistematicamente em dúvida a impossibilidade de evitarmos a queda no mundo.

O próprio Heidegger dedicou-se à crítica ideológica, na chave temporal que acabamos de explicitar. Ele ofereceu uma análise dos modos de ser do Estar-aí no dia a dia, mostrando o que há nelas de ilusório, de "inautêntico": a projeção da temporalidade intramundana e, com ela, da ontologia das coisas da natureza sobre o humano. Essa crítica

da coisificação do humano é também a primeira forma da sua crítica da razão instrumental.

4. Segunda tópica temporal de perigos, tradições e ideologias

A interpretação temporal dos perigos extremos e das tradições que acabamos de oferecer ainda está explicitamente vinculada à estrutura do tempo fundamental como horizonte do ser do homem (do Estar-aí). Cabe duvidar se esse horizonte é suficientemente amplo para abranger os perigos extremos. O exame desses perigos parece sugerir que o seu lugar de origem não é o humano como tal e sim uma região, por certo habitada pelo homem, mas que se estende além do humano; que esses perigos são devidos à irrupção, nessa região, de "configurações" ou "instalações" além do alcance do poder-ser do homem. A virada (Kehre) do pensamento de Heidegger parece dever-se exatamente à percepção de que o perigo extremo representado pela "instalação" que é a vontade metafísica de (mais) potência, tomada no sentido de Nietzsche, é gerado por uma "instância" que está fora da estrutura do Estar-aí. Isso significa que essa mesma "instância", com as "forças" respectivas, tampouco pode ser acomodada no interior da estrutura do psiquismo freudiano. Aqui temos um problema novo da teoria dos perigos extremos, que é o de especificar o "espaço" originário ou as "instalações" e "configurações" nas quais todos eles se originam.

O Heidegger tardio tentará pensar essas configurações não como as de forças mas como as das manifestações do próprio Ser, ocasionadas pelo jogo de presença e de ausência do Ser no Tempo do Ser. Ao refletir sobre a história da metafísica e, em particular, sobre o advento do perigo da vontade de potência, Heidegger descobrirá um tempo mais fundamental ainda que o do Estar-aí; um tempo que não determina a estrutura do ser do ente que é o homem (sendo, assim, o horizonte da ontologia fundamental, das "forças" psíquicas etc), mas que dá um sentido à estrutura do Ser ele mesmo (isto é, o horizonte do pensamento não mais ontológico e sim "historial"), um tempo que é o espaço das configurações "epocais" do Ser. Uma dessas "configurações" é justamente aquela na qual o Ser nos advém como vontade de potência, uma outra, anterior, aquela em que ele se mostra como substancialidade aristotélica (de um ente), uma outra ainda a em que ele é a subjetividade cartesiana.

É importante tornarmos bem claras as discrenças que separam o tempo do Ser do tempo da ontologia fundamental e da ontologia tradicional. Consideremos, por exemplo, os discrentes passados identisicados por Heidegger. O passado do tempo do Ser é uma dimensão com referência a qual se pode dizer que o Ser ele mesmo é anterior ao ser do ente. Esse tipo de anterioridade não pode ser asirmado se trabalharmos com o tempo da ontologia fundamental explicitado em Ser e Tempo. O passado como êxtase é uma dimensão com referência à qual podemos apenas dizer que o Estar-aí já "esteve-aí" antes de poder encontrar, numa ocupação particular, um ente. O êxtase do passado é, como diz Heidegger, um "perseito a priori" (1927, p. 130), um ter-sido, ontologicamente sundante, dos modos de ser ônticos. Finalmente, o passado da ontologia tradicional (do tempo de intuição kantiano ou do tempo da sisica clássica) permite apenas que se asirme a anterioridade "empírica" de um ente ou evento intramundano em relação a outro.

Aparentemente, o caráter escatológico da tradição yahvista só pode ser apreciado no horizonte da segunda temporalidade de Heidegger⁷. O seu nomocentrismo desemboca, via de regra, em teorias do "fim dos tempos", procedendo à negativação do mundo presente pela positivação do mundo futuro, sem continuidade ontológica com o presente. Tudo indica que só podemos entender essa descontinuidade se admitirmos, com Heidegger, um tempo diferente do tempo das ontologias⁸.

Essa segunda tópica temporal heideggeriana das tradições permite também que se faça uma crítica do caráter ideológico das diferentes tradições. Usando a chave do tempo do Ser, o próprio Heidegger atacou de frente sobretudo o logocentrismo grego e a sua forma mais recente, a técnica, mostrando que ele pensa exclusivamente na dimensão do

^{7.} Existe um judaísmo profético (por exemplo, o de F. Rosenzweig, em Rosenzweig 1988; p. 39), que critica o mundo presente sem esposar as teses escatológicas típicas da teologia bíblica (fim da história e chegada de uma nova era). Cabe insistir, entretanto, que mesmo a negativação do presente sem futuro recompensador positivo, típica para Rosenzweig e para o judaísmo místico-gnóstico, também vive essencialmente da abertura para um futuro, um futuro não ontológico (metafísico), que não está em continuidade com os acontecimentos deste mundo.

^{8.} Poder-se-ia objetar, com Levinas (1948/1983). que o futuro do tempo do Ser ainda não é a dimensão da relação ética com o Outro e que, para dar sentido a esta última, seria preciso explicitar um tempo desconhecido por Heidegger. Essa objeção procede. Ela não anula, contudo, a afirmação do nosso texto de que o conceito heiddegeriano do tempo do Ser (bem como o da diferença ontológica que lhe corresponde) seja condição necessária da possibilidade da relação ética no sentido yahvista. Ela tampouco contradiz a nossa idéia geral de uma teoria temporal dos perigos e das ideologias, mas apenas indica que o esboço aqui apresentado está incompleto.

presente (do tempo do Ser); que o logocentrismo, enquanto produtor de ontologias, consiste numa positivação do que é presente e no encobrimento do que "não é mais" ou do que "não é ainda", a saber, o próprio Ser. Essa crítica "ideológica" atinge todas as metafísicas, inclusive a ontologia fundamental do próprio Heidegger. É verdade que nela o tempo cosmológico linear e infinito é substituído pelo tempo do Estar-aí, finito e circular. Mas esse tempo ainda não permite pensar o Ser que não é mais e que ainda não adveio.

A segunda tópica heideggeriana dos perigos e das tradições põe-se, portanto, como sendo mais radical e menos ideológica, no sentido heideggeriano da palavra, que a primeira. Entretanto, pelo que dissemos acima, ela tampouco pode servir-nos de tribunal exclusivo de ideologias. Embora possua um potencial crítico não desprezível, é difícil negar que o fisiocentrismo heideggeriano possa ser visto como uma ideologia arqueológica que privilegia unilateralmente o passado, encobrindo a ordem do λογος (das ontologias) e as exigências do νομος (das éticas). O tribunal competente para julgar as filosofias e as tradições ainda não está constituído.

5. Em busca de uma possível defesa contra os perigos extremos gerados pelas ilusões ideológicas das grandes tradições

Todas as tradições, incluindo as filosofias, têm uma característica em comum: o exclusivismo. A racionalidade técnica do logocentrismo tematiza apenas o presente e ignora as dimensões do passado e do futuro abertas à "luz natural" ou na "experiência de responsabilidade", sem a mediação da representação. Por outro lado, o fisiocentrismo de Heidegger e o nomocentrismo de Levinas têm pouco a dizer sobre os assuntos práticos na ordem do dia. O pensamento do Ser é silencioso quanto a regras de ação intersubjetivamente aceitáveis. A experiência do Radicalmente-outro-que-o-mundo é indizível e, por isso, nos deixa indefesos perante violências que possam vir a ser praticadas em seu nome.

Basta reconhecer que o exclusivismo é um defeito para termos também uma resposta geral para a questão da periculosidade das tradições e das filosofias: uma ideologia ou filosofia é perigosa à medida

^{9.} Capítulo VIII, seções 2 e 3.

que privilegia uma dimensão do humano, uma dimensão temporal, e escamoteia as outras. Cada dimensão é perigosa desde que isolada e transformada em única dimensão de salvação. É por isso que cada uma pode tornar-se origem de violência extrema contra aspectos do humano que pertencem às duas restantes.

Desse diagnóstico segue-se também uma estratégia de defesa: tentar superar o achatamento do humano a uma única dimensão; não suprimir nada do que é humano; resgatar as possibilidades capazes de brotar de qualquer uma das suas dimensões.

Aqui está também o critério de julgamento da periculosidade das tradições e filosofias. Contra a ideologia arqueológica do fisiocentrismo cabe reafirmar o caráter originário da relação com o "ideal do ego", em outras palavras, a independência da dimensão do dever em relação à do ser (do mundo real), bem como os "direitos constitucionais" do ego-realidade; cabe relembrar a experiência histórica da humanidade que ensina não ser possível abrir mão da censura moral e racional das nossas origens (do desejo e da agressividade). Ao insistirmos, assim, sobre a justiça, sobre a obediência à lei moral que está acima de todas as coisas, embora não acima da razão humana, deixamos de ser meros filhos desta terra, pastores do Ser. Estaremos, de fato, recusando o paganismo sem ética e sem técnica.

Pelos mesmos motivos teóricos e históricos devemos estar dispostos, contra a ideologia escatológica do nomocentrismo, a preservar a inocência originária do desejo e da agressividade restabelecidos, pela experiência e pela razão, como forças constitutivas do humano. Restaurando, na sua humanidade, o desejo da criança e dos amantes, assim como os conflitos que nos habitam e que presidem à formação das sociedades, voltamos as costas ao yahvismo enquanto este nega o antagonismo e a racionalidade humanos. Pelas mesmas razões, devemos recusar, contra a escatologia marxiana, que possa existir um estágio da humanidade onde todos os conflitos seriam resolvidos e onde o perigo de ressurgimento do pensamento ideológico tivesse se esvaído. Isso equivaleria à entrada da humanidade num tempo não mais circular e sim linear, sonho que Marx teólogo ainda pode acalentar mas que nós, filhos deste século, só podemos agora "interpretar".

Torna-se igualmente impossível continuar com a fé cosmocêntrica no progresso da humanidade presidido pela técnica, embasada, por sua

vez, no saber por representação do ser do ente. Tornou-se imperioso pensar contra o logocentrismo do ego-realidade, que a natureza não é idêntica ao mundo da técnica, a qual é, como mostra Heidegger, a essência da ontologia. As manifestações do imperialismo da representação (da ontologia cosmocêntrica) não podem mais ser ignoradas. Depois do crepúsculo da filosofia de Hegel, construída em torno do conceito de Espírito absoluto e de Saber absoluto, a razão passou a ser a via principal da invasão do humano pelo conhecimento tematizante ou, na linguagem freudiana, da sua submissão empobrecedora ao ego-realidade (na qual até mesmo a psicanálise freudiana investiu alguns dos seus interesses). Com isso, ficaram também patentes os perigos do racionalismo excludente, e até aquelas dimensões que chamamos de gnósticas, como as advogadas por Heidegger e Levinas, começaram a ser reconhecidas no que comportam de irredutível e de "salutar".

Nem por isso, repetimos, deixa de ser verdade que essas dimensões, isoladas e totalmente autonomizadas, tornam-se tão imperialistas e tão perigosas quanto a Razão total. Se o ser é inseparável do segredo, como a gnose especulativa não cansa de reafirmar, o saber humano do ser não pode ser absoluto. Mas para que o ser tenha um sentido para nós, para que ele não seja um enigma impenetrável, ele deve poder ser elevado ao conceito. Da mesma maneira, se o dever-ser foge da luz da mera razão, como a gnose prática insiste em lembrar, o saber do dever-ser não poderá, todo ele, ser explicitado completamente em conceitos. Mas, para que o dever-ser não seja uma imposição irracional, meramente estatutária, ele deverá ser reconciliado com a razão. A filosofia não pode, portanto, nem renunciar a sua pretensão de pensar conceitualmente o que há e o que deve ser, nem deixar de reconhecer que esse pensar é humano, isto é, finito, e não divino¹⁰. Recusamos assim dar procuração *exclusiva* para assuntos da nossa salvação tanto às tradições gregas como à judaica, à razão assim como à gnose vaticinante e à gnose profetizante. Não acreditamos mais nem na onipotência do conhecimento por representação, nem tampouco na do conhecimento por iluminação ou por revelação. Nem por isso rejeitamos em bloco esses instrumentos de

Sobre o problema de autolimitação da filosofia no contexto da discussão com a gnose cf. o belo artigo de Lacoste (1984).

desesa contra os perigos que nos cercam. Todos têm suas virtudes e seus limites.

Temos agora um critério geral para a condenação de tradições como ideológicas: o critério do exclusivismo. Um critério que deve, parece-nos, ser aceito por todo tribunal que pretende, hoje, julgar uma formação espiritual como ideológica, encobridora e perigosa. A teoria marxiana das ideologias não nos fornece um critério geral porque é uma variante ideológica do nomocentrismo. O mesmo vale para a censura profética das tradições proposta por Levinas. A crítica das ilusões de Freud é, por sua vez, herdeira de um racionalismo logocêntrico cujos limites são hoje suficientemente reconhecidos. Por fim, o potencial crítico do pensamento do Ser heideggeriano permanece limitado à experiência da força das origens.

Aqui surge um novo problema. Se aceitarmos como ponto de referência as concepções estruturais dos perigos e das tradições acima esboçadas (a espacial, freudiana e as duas temporais, heideggerianas)11, a violência extrema não será mais considerada um acidente histórico mas uma possibilidade permanente, que pode tornar-se realidade cada vez que se rompe, de maneira radical, o equilíbrio entre os "princípios", as "instâncias psíquicas" ou as "dimensões temporais". A violência do tipo nazista poderá sempre ressurgir, assim como poderá ceder o lugar ou associar-se à do tipo bolchevique ou à da instrumentalização técnica. Segue-se que a luta contra as recidivas da violência extrema só poderá consistir em novas tentativas de mediar os conflitos ressurgentes e nunca na vitória definitiva sobre uma das "instâncias" ou na introdução de novos fatores. O que precisamos, portanto, é muito mais que o critério aqui proposto; precisamos de uma teoria mediadora, capaz de impor limites a todas as reformulações possíveis das três principais tradições do Ocidente, sem desautorizá-las e desativá-las por completo. Mas onde está essa teoria que asseguraria de uma vez que possamos ser ao mesmo tempo pagãos, realistas e justos? Quais são as chances de podermos

^{11.} Cada uma dessas concepções pode ser tomada como ponto de partida de uma "teoria" dos perigos, tradições e ideologias. A nossa análise sugere a existência de uma ordem de generalidade crescente entre essas teorias, como também de tensões e de incompatibilidades de modo que as mais gerais podem ser vistas como críticas das anteriores. No presente contexto, nós as usamos uma ao lado da outra, sem levar em conta a questão da prioridade, a fim de poder tratar de maneira direta e sem complicações desnecessárias os múltiplos aspectos da periculosidade da cultura.

contar com o id não mais assassino, o superego não mais totalitário, e a razão não mais instrumental?

De acordo com a teoria freudiana, as chances de que o id se torne, por si só, não-mortífero e o superego, também por si só, não-totalitário são nulas. Nenhuma dessas duas instâncias é dotada de mecanismo de autocontrole e de autocrítica. Resta ainda a esperança de que a razão possa tornar-se, por meio de juízos reflexionantes sobre a experiência da violência extrema, não mais instrumental (técnica) e assumir o papel de medianeira. Temos em vista, aqui, uma razão que continuaria produzindo uma representação do cósmos, mas que, ao mesmo tempo, estaria em condições de respeitar a nossa humanidade por assim dizer "oceânica" e de nos dizer o que devemos fazer. Estamos aludindo a uma razão autodisciplinada do tipo kantiano que abdicou da antiga pretensão ao "saber sistemático" da "totalidade do real", que abandonou o próprio conceito de sistema, a não ser localmente. A teoria das nossas paixões talvez possa ainda exibir momentos a priori, o saber do cósmos virar sistemático, o respeito pelo νομος aspirar à pureza. Mas a síntese iudiciosa entre esses domínios tradicionais de elaboração cultural, como também entre as dimensões do tempo da vida humana ou da história humana às quais aqueles domínios remetem, não poderá ter o mesmo caráter "sistemático". Se não quisermos dispensar os serviços da razão mediadora, não poderemos deixar de lembrar-lhe a sua finitude, assinalada pelo fato de o humano estender-se além do domínio da sua legislação teórico-prática.

A opção pela razão não mais instrumental como medianeira entre os pontos de vista das tradições, permite-nos supor que a síntese procurada será semelhante à posição tomada por Kant sobre o problema da relação entre os três sistemas locais principais, o da ontologia, da ética e da teoria dos sentimentos. De acordo com essa suposição, a teoria kantiana do juízo seria o ponto de partida para a reflexão sobre os perigos extremos de que a cultura nos cerca e que ameaçam a nossa humanidade, no seu todo, e o instrumento principal do uso humano do tempo.

No presente momento, a suposição que acabamos de formular não é mais do que a expressão de uma esperança. Sabemos muito bem que a filosofia não está aí nem para facilitar nem para consolar e que as exigências críticas que ela mesma se impõe fazem hesitar, a muitos dentre nós, em dizer que o caminho proposto por Kant na sua teoria do juízo é

ainda praticável e não apenas uma reedição da ideologia do ego-realidade.

Mas o esforço empreendido no presente ensaio não se resume numa profissão prudente de esperança filosófica. Cremos ter mostrado a existência de três tipos de perigos extremos, perigos que atingem o status humano como tal. Deixamos claro também que esses perigos se originam, por exclusivismo, das três tradições fundamentais do Ocidente e que estas constituem um todo unificado a priori pela estrutura do psiquismo e, em última análise, pela estrutura do tempo da história humana. Fizemos ver ainda, que o tipo de periculosidade de diferentes tradições e, dentre elas, de filosofias, pode ser determinado pelo seu lugar de origem nessa estrutura. Ficou claro, por fim, parece-nos, que as filosofias, por não poderem deixar de gerar ameaças extremas, devido ao particularismo inevitável da dimensão temporal em que se originam, também não podem defender-nos contra a realização dessas ameaças pelos seus próprios meios. Estabelecemos, assim, a existência de um problema necessário para as filosofias, o da periculosidade extrema da cultura e delas mesmas, problema que elas não podem evitar, porque em parte o geram, mas que elas também não podem resolver pelos meios que trazem a bordo.

the and the control of the grade of the control of

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. 1964: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

1966: Negative Dialektik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Anistia Internacional 1985: *IUGOSLAVIA*. Londres: Amnestey International Publications

ARENDT, H. 1971: "Heidegger at Eightics", em Murray, M. (org.). 1975-76: *Origens do totalitarismo*, 3 vols. Rio de Janciro: Ed. Documentário.

1983: Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal. S. Paulo: Diagrama e Texto.

BEAUFRET, J. 1980: "Heidegger et la théologie", em Kearney, R. e O'Leary, J.S. (orgs.) 1980.

BENOIST, J.-M. 1970: Marx est mort. Paris: Gallimard.

BERENSTEIN, I. 1981: Psicoanálisis de la estrutura familiar. Buenos Aires: Paidós.

BETTELHEIM, B. 1985: O coração informado. S. Paulo: Paz e Terra.

1989: Sobrevivência e outros estudos. P. Alegre: Ed. Artes Médicas. BILOCERKOWYCZ, J. 1989: "Focusing on the Ukrainian Famine of 1932-33", em *Problems of Communism*, vol. XXXVIII, nº 4.

BIRAULT, H. 1955: "La foi et la pensée d'après Heidegger", em Recherches et Débats, vol. 10.

1958: "L'onto-théo-logic hegelienne et la dialectique", em Tijdschift voor Philosophie.

BLANSHARD, P. 1951: Communism, democracy, and catholic power. Boston: The Beacon Press.

BLOCH, E. 1968: Atheismus im Christentum. Franksurt a. M.: Suhrkamp

1973: Geist der Utopie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BLUMENBERG, H. 1974: Saekularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BOLZ, N. 1984: "Erloesung als ob. Ucber einige gnostische Motive der kritischen Theorie", em Taubes (org.) 1984.

BORGES, J. L. 1972: O Aleph. P. Alegre: Ed. Globo.

BORNHEIM, G. A. 1976: Dialética. Porto Alegre: Ed. Globo.

BOURDIEU, P. 1989: A ontologia política de Martin Heidegger. Campinas: Papirus.

BROUÉ, P. (org.) 1964: Les procès de Moscou. Paris: Julliard.

BUBER, M. 1971: O socialismo utópico. S. Paulo: Perspectiva.

CASSIRER, E. 1949: Vom Mythus des Staates. Zurique: Artemis-Verlag.

CHAUI, M. 1980: O que é ideologia. S. Paulo: Brasiliense.

CONQUEST, R. 1986: The harvest of sorrow: soviet collectivization and terror-famine. Oxford, N. Iorque: Oxford University Press.

DELUMEAU, J. 1978: La peur en Occident. Paris: Fayard.

DERRIDA, J. 1964: "Violence et métaphysique", em Derrida 1967. 1967: L'Ecriture et différence. Paris: Editions du Scuil.

DILAS, M. 1958: A nova classe. Rio de Janeiro: Ed. Agir.

1967: Conversations with Stalin. Penguin Books.

DOLOT, M. 1985: Execution by hunger: The hidden holocaust. Nova Iorque: W. W. Norton & Co.

EICHER, P. 1984: "Die Politik der absoluten Religion. Fichtes Beitrag zur Gnosis der Deutschen", em Taubes (org.) 1984.

FARIAS, V. 1988: Heidegger e o nazismo. S. Paulo: Paz e Terra. FARNER, K. 1947: Christentum und Eigentum. Berna: Franke.

FARNER, K. 1947: Christentum und Eigentum. Berna: Franke. FEDIER, F. 1989: Heidegger. Anatomia de um escândalo.

Petrópolis: Vozes.

FEUERBACH, L. 1966: Kleine Schnsten. Franksurt a. M.: Suhrkamp.

FLICKINGER, H.-G. 1986: Marx e Hegel. O porão de uma filosofia social. P. Alegre: L & PM.

FLORES GALINDO, A. 1988: Buscando un inca. Lima: Ed. Horizonte.

FRANZ, H. 1961: "Das Denken Heideggers und die Theologie", em Poeggeler (org.) 1984.

FRANZEN, W. 1975: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers. Meisenheim am Glan.

1988: "Die Sehnsucht nach Haerte und Schwere", em Gethmann-Siefert A. et al. (orgs.) 1988, p. 78 ss.

FREUD, S. 1916/17: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Lições introdutórias à psicanálise), SA, 1.

1930: Das Unbehagen in der Kultur (O mal-estar na cultura), SA, 9.

1933a: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Nova série de lições introdutórias à psicanálise), SA, 1.

1933b: Warun Krieg? (Porque a guerra?), SA 9.

1939: Der Mann Moses und die monoteistische Religion, Drei Abhandlungen (Moisés e a religião monoteista, três ensaios), SA 9.

1969/79: Studienausgabe. Frankfurt a. M.: Fischer. 10 vols. Com Ergaezungsband (volume suplementar). (citado como "SA").

FRIEDMANN, G. 1965: Fim do povo judeu?. S. Paulo: Perspectiva. GADAMER, H.-G. 1964: "Martin Heidegger und die Marburger Theologie", em Poeggeler (org.) 1984.

GETHMANN-SIEFERT, A. e POEGGELER, O. (orgs.): Heidegger und die praktische Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

GIDE, A. 1937: Retouches à mon "Retour de l'URSS". Paris: Gallimard.

GLUCKSMANN, A. 1977: Les maîtres penseurs. Paris: Grasset.

GOLOMANN, L. 1973: Lukács et Heidegger. Pours une nouvelle philosophie. Paris: Denoël

GROL, T. 1980: Grands moments de l'histoire juive. Paris: Les Editeurs français réunis.

HABERMAS, J. 1953: "Martin Heidegger", em Habermas 1981.

1961: "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", em Habermas 1981.

1978: "Gershom Scholem", em Habermas 1981.

1981: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

1988: Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement. Paris: Les Editions du Cerf.

HARNACK, A. von 1924: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.

HARRIES, K. 1976: "Heidegger as a political thinker", em Murray, K. (org.).

HART, J. G. e MARALDO, J.C. 1976: The Piety of Thinking. Essays by Martin Heidegger. Bloomington: Indiana University Press.

HAYM, R. 1857: Vorlesungen über Hegel und seine Zeit. Berlim.

HEIDEGGER, M. 1927: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer. (Tradução brasileira, Ser e Tempo, foi editada pela Vozes).

1947: Carta sobre o humanismo, col. Os Pensadores, Ed. Abril.

1954: Vortraege und Aufsaetze. Pfullingen: Neske.

1961: Was Leisst Denken?. Tübingen: Niemeyer.

1966: Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1976: The piety of thinking. Bloomington: Indiana Univ. Press.

1983: Die Selbstbehauptung der deutschen Universitaet. Das Rektorat 1933/34. Frankfurt a. M.: Klostermann.

HEINE, H. 1834: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, em Heine 1968, vol. 4.

1851: Romanzero, em Heine 1975, Vol VI,1.

1854: Gestaendnisse, em Heine 1975, vol. VI, 1.

1968: Schriften uber Deutschland. Frankfurt a. M.: Inscl Verlag.

1975: Saemtliche Schriften. 6 vols. Munique: Hanses Verlag.

HEYDECKER, J.J. e LEEB, J. 1968: O processo de Nuremberg. Rio de Janeiro: Ed. Bruguera.

HISGAIL, F. (org.) 1989: 14 conferências sobre Jacques Lacan. S. Paulo: Ed. Escuta.

HOESLE, V. 1987: Hegel's System. Hamburg: Meiner.

HORKHEIMER, M. 1985: Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M.: Fischer. (Citado como "GS").

HORVAT, J. 1989: Politicka povijest Hrvatske. 2 vols. Zagreb: August Cesarec.

HRYSHKO, W. 1983: The ucrainian holocaust of 1933. Toronto: Bahriany Foundation.

IBSEN, H. 1895: Empereur et galiléen. Paris: A. Savine.

JASPERS, K. 1946: Die Schuldfrage. Zurique: Artemis-Verlag.

JAY, Martin 1973: The Dialectical Imagination. Boston: Little, Brown and Company.

JONAS, H. 1963: Zwischen Nichts und Ewigkeit. Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

1978: La religion gnostique. Paris: Flammarion.

JULIANO, Imperador 1924: Oeuvres complètes. Vol. I, 2^a parte. Paris: Ed. Les Belles Lettres.

KANT, I. 1794: Das Ende aller Dinge (WW, vol. 9)

KANT, I. 1798: Streit der Fakutaeten (WW, vol. 9)

KANT, I. 1968: Werke, ed. W. Weishedel. (Citados como "WW")

KATZ, C. S. 1984: Ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Graal.

KAUTSKY, K. 1913: Der Usprung des Christentums. Berlim: Dietz.

1930: Der Bolschevismus in der Sackgasse. Berlim: Dietz.

1946: Terrorismo e comunismo. Milão: Fratelli Bocca.

KEARNY, R. e O'LEARY, J.S. 1980: Heidegger et la question de Dieu. Paris: Grasset.

KIS, D. 1987: *Um túmulo para Boris Davidovitch*. S. Paulo: Companhia das Letras.

KOESTLER, A. 1987: O zero e o infinito. Rio de Janeiro: Globo. KUNDERA, M. 1986: A arte do romance. Rio de Janeiro: Nova

Fronteira. LACAN, J. 1988: Ética da psicanálise. (Seminário nº 7). Rio de Janeiro: Zahar.

LACOSTE, J. Y. 1984: "Sobria contemplatio. Entmythologisierung des Denkens als philosophische und theologische Aufgabe", em Taubes (org.) 1984.

LEBRUN, G. 1979: "Uma escatologia para a moral", reimpresso em Terra (org.) 1986.

LEHMANN, K. 1966: "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", em Poeggeler (org.) 1984.

LEFORT, C. 1976: Un homme de trop. Réflexions sur l'Archipel du Gulag. Paris: Scuil.

LENIN, V. I. 1980: Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage. Berlim: Dietz.

LEVINAS, E. 1961: Totalité et infini. Haia: Nijhoff.

1948/1983: Le temps et l'autre. Paris: PUF.

1967: En décourant l'existence avec Hussel et Heideggrer. Paris: Vrin.

1968: Quatre lectures talmudiques. Paris: Ed. de Minuit

1972: Humanisme de l'autre homme. Paris: Fata Morgana.

1976: Difficile liberté. Paris: Albin Michel.

1977: Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Editions de Minuit.

1982: Ethique et infini. Paris: Fayard.

LOEWITH, K. 1930: "Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie", em Poeggeler (org.) 1984.

1969: De Hegel à Nietzsche. Paris: Gallimard.

LOPARIC, Z. 1982: "A fenomenologia do agir em Sein und Zeit", em Manuscrito, vol. VI, nº 1.

1988: "Kant e o ceticismo", Manuscrito, vol. XI, nº 2.

LOPARIC, Z. 1989a: "Heidegger e a questão da culpa moral", Folhetim da Folha de S. Paulo, 25/03/89.

1989b: "As faces da violência extrema", Folha de S. Paulo, caderno Letras, 15/07/89.

1989c: "Lacan e a ética do desejo perverso", em Hisgail (org.): 14 conferências sobre Jacques Lacan. S. Paulo: Ed. Escuta, 1989.

LOPARIC, Z. 1990: "Habermas e o terror prático". Manuscrito, vol.XII, nº 1.

MAcINTYRE, A. 1985: After virtue. Londres: Duckworth.

MARCUSE, H. 1960: Reason and revolution. Boston: Beacon Press. MARION, J.-L. 1977: L'idole et la distance. Paris: Grasset.

MARQUARD, O. 1984: "Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluss an Blumenberg", em Taubes (org.) 1984.

MARTIN, B. (org.) 1989: Martin Heidegger und das "Dritte Reich". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MARX, K. e ENGELS, F.: Werke. Berlim: Dietz. (Citado como "MEW").

MARX, K. 1953: *Die Frühschriften* (ed. por S. Landshut). Stuttgart: Kroener.

MARX, K. e ENGELS, F. 1966: Studienausgabe, 4 vols. Frankfurt a. M.: Fischer. (Citado como "ME").

MARX, K. e ENGELS, F. 1974: Staatstheorie (org. por Henning, E. et al.). Frankfurt a. M.: Ulltein.

MERLEAU-PONTY, M. 1968: *Humanismo e terror*. Rio de Janciro: Tempo Brasileiro.

MEZAN, R. 1985: Freud, pensador da cultura. S. Paulo: Brasiliense.

MEZAN, R. 1987: Psicanálise, judaísmo: ressonâncias. S. Paulo: Ed. Escuta.

MISHIMA, Y. 1988: O templo da aurora. S. Paulo: Brasiliense.

MURRAY, M. (org.) 1978: Heidegger and modern philosophy. New Haven: Yale Univ. Press.

NAFFAH, A. 1985: Poder, vida e morte na situação de tortura. Um esboço de uma fenomenologia do terror. S. Paulo: Hucitec.

NIETZSCHE, F.: Saemtliche Werke, ed. Colli e Montanari, 15 vols. (Citado como "SW").

NIETZSCHE, F. 1974: Obras incompletas. S. Paulo: Ed. Abril

OTT, H. 1987: "Wege und Abwege. Zu Victor Farias' kritischer Heidegger-Studie", em *Neue Zürcher Zeitung*, 28-29/11/1987, nº 277.

OTT, H. 1988: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie.

Frakfurt a. M./Nova Iorque: Campus.

PAZ, O. 1984: Os filhos do barro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. POEGGELER, O. 1972: Philosophie und Politik bei Heidegger. Friburgo. Br.: Alber.

POEGGELER, O. (org.) 1984: Heidegger. Perspektiven zur Deutung

seines Werkes. Koenigstein/Ts.: Atheneum.

POEGGELER, O. 1985: "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", em *Philosophische Rundschau*.

1989: "Praktische Philosophie' als Antwort an Heidegger", em

Martin, B. 1989.

PUECH, H.-Ch. 1978: *Enquête de la gnose*. vol. I. Paris: Gallimard. REHFELD, W. 1988: *Tempo e religião*. S. Paulo: Perspectiva.

RICHTER, J. 1965: Hegel und die franzoesische Revolution. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ROSENFIELD, D. 1988: Do mal. P. Alegre: L & PM.

ROSENZWEIG, F. 1988: Der Stern der Erloesung. (1ª. ed. 1921). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ROTH, C. 1980: L'histoire du peuple juif. Paris: Stock. 2 vols.

SANTO AGOSTINHO: *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952. (Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina).

SCHNEEBERGER, G. 1962: Nachlese zu Heidegger. Berna (sem

editora).

SCHOLEM, G.G. 1972: A mística judaica. S. Paulo: Perspectiva. SCHWAN, A. 1965: Politische Philosophie im Denkem Heideggers. Colônia - Opladen.

SPINOZA, B.: Traité des autorités théologiques et politiques. Em *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard. (Citado como "TTP").

STEIN, E. 1976: Melancolia. Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Ed. Movimento.

1988: Seis estudos sobre "Ser e tempo". Petrópolis: Vozes.

STEINMANN, J. 1960: Le livre de la consolation d'Israel et les prophètes du retour de l'exil. Paris: Les EDITIONS du Cerf.

TAUBES, J. 1947: Abendlaendische Eschatologie. Berna.

TAUBES, J. (org.) 1984: Gnosis und Politik. Paderborn: Ed. Schoeningh.

TERRA, R. 1986: "Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant", em Terra (org.) 1986.

TERRA, R. (org.) 1986: Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. S. Paulo: Brasiliense.

TILLICH, P. 1974: Teoria de la cultura y otros ensayos. B. Aires: Amorrortu.

TOPITSCH, E. 1961: "Marxismus und Gnosis", em Topitsch 1971. 1964: "Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus", em Topitsch 1971.

1971: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft. Darmstadt: Luchterhand.

TUDJMAN, F. 1969: Velike ideje i mali narodi. Zagreb: Matica Hrvatska.

ULAM, A.B. 1976: Os bolcheviques. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

VATTIMO, G. 1987: La fin de la modernité. Nihilisme et heméneutique dans la culture post-moderne. Paris: Ed. du Scuil.

VAZ, H. C. de Lima 1984: "Cristianismo e utopia", em Vaz 1986, p. 291 ss.

VAZ, H. C. de Lima 1986: Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira. S. Paulo: Ed. Loyola.

VOEGELIN, E. 1979: A nova ciência política. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.

WELLMER, A. 1985: Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WELLMER, A. 1986: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Franksurt a. M.: Suhrkamp.

WOODCOCK, G. (org.) 1977: The anarchist reader. Glasgow: Fontana Press.

Survivor Charles to 2000

to the second of the second of

Described in the first of the second of the

Mary Charles of Mary 1988 of the Mary 19

*



com filmes fornecidos pelo editor.

AV. HUMBERTO DE ALENCAR CASTELO BRANCO, 3972 - TEL.: 419-0200 SÃO BERNARDO DO CAMPO - CEP 09700 - SP

Outros títulos da PAPIRUS:

Do espírito
Jacques Derrida

Dizível e o indizível (O) - Filosofia da linguagem Mario A. L. Guerreiro

Mai (O) - Um desafio à filosofia e à teologia Paul Ricoeur

Merleau-Ponty na Sorbonne:
Resumo de cursos — Psicossociologia e filosofia
Maurice Merleau-Ponty

Ontologia política de Martin Heidegger (A) Pierre Bourdieu

Paradigmas filosóficos da atualidade Maria Cecilia M. de Carvalho (org.)

Paradoxo da moral (O) Vladimir Jankélévitch

Perversidade (A)
Patrick Vignoles

Por um conhecimento filosófico Gilles-Gaston Granger

Primado da percepção e suas consequências filosóficas (O) Maurice Merleau-Ponty

Solicite Catálogo Caixa Postal 736 13001 - Campinas - SP

HEIDEGGER RÉU

UM ENSAIO SOBRE A PERICULOSIDADE DA FILOSOFIA

As vítimas de todos os totalitarismos têm em comum, entre outras coisas, a triste prerrogativa de condenar sem apelo os seus algozes junto com suas ideologias. O tribunal que estamos propondo deveria ser competente para examinar a possibilidade de uma articulação de *qualquer* teoria filosófica com o crime político e não apenas daquela desenvolvida por Heidegger. Nenhuma filosofia particular deveria ser considerada acima de tal tribunal. Qualquer tentativa de propor tribunais especiais para julgar apenas certas filosofias, poupando outras, feriria o espírito do empreendimento filosófico que sempre se moveu no domínio da generalidade, e equivaleria à *instrumentalização ideológica da crítica filosófica*.

Pelo mesmo argumento, cabe devassar não apenas todo pensamento filosófico mas toda a cultura ocidental.



