

SANDRA SOARES DELLA FONTE

As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno

Florianópolis, 9 de agosto de 2006.

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências da Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

SANDRA SOARES DELLA FONTE

As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Célia Marcondes de Moraes

TESE DE DOUTORADO

Área de Concentração: Educação, História e Política

Florianópolis, 9 de agosto de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Célia Marcondes de Moraes (orientadora – UFSC)

Prof. Dr. Paulo Sergio Tumolo (examinador – UFSC)

Prof. Dr. Newton Duarte (examinador – UNESP/Araraquara)

Prof. Dr. Dermeval Saviani (examinador – UNICAMP)

Prof. Dr. Sergio Afrânio Lessa Filho (examinador – UFAL)

A Robson, companheiro e cúmplice de tantos sonhos realizados
e de tantos outros que ainda estão por vir.

A Nilson e Penha, meus pais, pela coragem e pela determinação
que os fizeram sair do interior.
No caminhão, móveis, roupas, quatro crianças e muitos sonhos...
Um deles era ver os filhos *estudados*.

AGRADECIMENTOS

A Maria Célia Marcondes de Moraes, pela orientação zelosa e amiga e pelos nossos inesquecíveis encontros regados a proseccos, tiramisus e carpaccios;

Aos professores Sergio Lessa e Demeval Saviani, por terem aceitado participar da banca examinadora, e em especial aos professores Paulo S. Tumolo e Newton Duarte pelo rigor e pelas ricas sugestões da qualificação;

A John Morgan, pela orientação afável e comprometida no doutorado *sanduiche*, financiado pela CAPES, na *University of Nottingham* (Inglaterra);

A Marilson, Ana Paula e Cláudia, meus irmãos; a Gilmar e Maria, meus cunhados; a Amanda, Laís e Pedro Henrique, meus sobrinhos. A cada encontro, não consigo mensurar o quanto aprendo com todos vocês;

À minha família, tão imensa e tão presente, que personifico na minha segunda mãe tia Ana Helena;

Aos Silveiras e Loureiros, aos quais estendo todo meu amor;

A Valdemar e Sanete que fizeram da sua casa, pedaço do paraíso na terra, a nossa casa. Além disso, ao amigo gaúcho que, há dez anos, orientou minha dissertação de mestrado;

A Fee e Valter por me permitirem fazer parte da sua família;

A Astrid, Herrmann e Bruna, encontro tão generoso que a vida me presenteou;

A Patrícia e Lila, pela amizade que fez convergir os caminhos para Manaus, Córdoba e Espírito Santo;

A Cezar e Marlene, pelo afeto e pela cumplicidade na luta;

A Vidal, pela generosidade de sempre;

A Vanessa, Marcos, Bruno, Gica e Vera, por tomarem os dias cinzentos na Inglaterra iluminados e cheios de vida;

A Naixia e Suad, onde quer que estejam;

À turma do doutorado de 2002 do PPGE/UFSC, com quem muito aprendi, em especial, a Márcia, Bia, Rosângela, Paulo, Regina e ao nosso oculo *el matador*;

À tia Altair que sintetiza as muitas professoras e professores que me inspiraram, ao longo da minha vida escolar, por seu compromisso com a escola pública de qualidade.

[...] a demagogia e a tirania fascista foram a culminação extrema de um longo processo, em princípio considerado “inofensivo” (como um processo puramente filosófico ou, no máximo, ideológico): o processo de destruição da razão.

Lukács (1972, p. 72)

RESUMO

Esta tese questiona o pensamento pós-moderno – aqui tratado como uma agenda – e procura assinalar, dentre as suas possíveis apropriações filosóficas, a importância e o papel de Martin Heidegger na sua constituição. Mas o faz tomando como mediação o pensamento educacional brasileiro contemporâneo. Essa preocupação levou à hipótese de que, na noção de “superção da metafísica”, desenvolvida pelo chamado segundo Heidegger, configura-se uma ontologia antimaterialista de cuja aversão à objetividade decorre uma desqualificação do conhecimento racional, em especial da ciência. Esse é o núcleo central ao qual a agenda pós-moderna em geral e na educação presta seu tributo e, em vários aspectos, atualiza. A partir da contribuição de Georg Lukács, detectou-se que o ponto de convergência principal entre a agenda pós-moderna e o pensamento do segundo Heidegger está na ontologia hermenêutica, com a sua recusa da objetividade, a generalização do modelo hermenêutico para todo conhecimento (sintetizada pela máxima de que conhecer é interpretar) e o nexos entre ser e linguagem (o estatuto ontológico é conferido pela linguagem). Em termos de produção do conhecimento, há, na agenda pós-moderna, uma dinâmica que também ocorre em Heidegger: o em-si desaparece e toda objetividade se torna dependente do ser humano; neste caso, toda ontologia geral é diluída na ontologia do ser social. A dissolução da objetividade em elementos subjetivos não permite diferenciar a realidade dos modos de seu conhecimento. Desta forma, o *status* ontológico é dado pelo conhecer, o que, por sua vez, representa, de acordo com Lukács, a subsunção da ontologia à gnosiologia. O conhecer se transforma em uma atividade interpretativa que dispensa qualquer nexos com a objetividade. Apesar de alguns traços próprios, a agenda pós-moderna prolonga a desqualificação da ciência e do conhecimento explicativo presente no segundo Heidegger. A aversão à metafísica e o anúncio de um horizonte pós-metafísico em Heidegger também se preservam na agenda pós-moderna. No campo educacional, chega-se a encontrar a crítica à “metafísica da presença”, expressão eminentemente heideggeriana, e a se anunciar uma pedagogia pós-metafísica ou pós-crítica. A “agenda pós” afeta a noção de subjetividade, de um lado, por sua repulsa ao seu correlato (a objetividade), de outro, por liquidar o horizonte do sujeito como um agente histórico. Desta forma, desfigura a educação do seu caráter de prática que constitui e modifica os sujeitos envolvidos. Além disso, a retração teórica imanente à ontologia empiricista (comungada por Heidegger e pela agenda pós-moderna) e a ideologia anticientífica que dela decorre desvaloriza o papel da escola como instituição socializadora do saber elaborado. Há que se reconhecer, portanto, que o fortalecimento, no pensamento educacional brasileiro, de uma ontologia velada, estreitamente vinculada a uma prática imediata, é conveniente aos interesses manipulatórios do capital. Por mais que alguns intelectuais dessa agenda mostrem desconforto com facetas do viver sob o capitalismo, aqui se repete o que Lukács já apontara em relação a Heidegger: a repulsa e a contestação apenas confirmam a inutilidade da própria rejeição e, por isso, condenam para o render-se ao capitalismo.

ABSTRACT

This thesis criticises the post-modern thought – seen as an agenda – and intends to indicate, within its philosophical appropriations, the importance and the role of Martin Heidegger in its constitution. This task is made by taking into account the contemporary educational thought in Brazil. The hypothesis points that, in the notion of overcoming metaphysics, developed by the second Heidegger, one outlines an anti-materialist ontology. From its aversion to objectivity a disqualification of rational knowledge (especially of science) emerges out. This is the core to which post-modern agenda in general and in education in particular pay homage and, in many aspects, renew. From Georg Lukacs' contribution, one recognises that the main point of convergence between post-modern agenda and the later Heidegger is at the hermeneutical ontology and its denial of objectivity, the spread of hermeneutical model to all knowledge (condensed in the claim that knowing is to interpret) and the link between being and language. In terms of the production of knowledge, there is in post-modern agenda a dynamic that also can be observed in Heidegger: the thing-in-itself disappears and the objectivity becomes dependent on human being; in this case, all general ontology is melt in social being ontology. The dissolution of objectivity into subjectivity elements does not allow distinguishing reality from the ways of knowing, the ontological status is bestowed by knowing. It represents, according to Lukacs, the submission of ontology to gnosiology. Knowing is seen as an interpretative action that dismisses any relationship with objective world. Despite some peculiar traces, the post-modern agenda prolongs the disqualification of science and any rational knowledge defended by the second Heidegger. The aversion to metaphysics and the announcement of a post-metaphysics horizon in Heidegger thought are also preserved in post-modern agenda. In educational field, one perceives the criticism of metaphysics of appearance, a particular expression of Heidegger's philosophy, and the defense of a post-metaphysics or post-criticism pedagogy. Post-modern agenda affects the subjectivity notion, on the one hand, because of its aversion to its correlative (objectivity), and on the other by eliminating the notion of subject as a historical agent. In this sense, it disfigures education as a practice which constitutes and changes the subjects involved. Besides, the theoretical retraction in empirical ontology (shared by Heidegger and post-modern agenda) and the anti-scientific ideology which derives from it devaluate the role of school as an institution which socialises the elaborated knowledge. The consolidation of a hidden ontology in the educational thought, related to an immediate practice, is convenient for capital interests. Even when some intellectuals of this agenda feel some discomfort with life under capitalism, one should repeat what Lukacs had already said as for Heidegger: his refusal only confirms the uselessness of rejection itself and thus it encourages the surrender to capitalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
PARTE I	20
I – A TRADIÇÃO MARXISTA E O DEBATE SOBRE O PÓS-MODERNO	28
1.1 AS ANÁLISES MARXISTAS DO PÓS-MODERNO	30
1.1.1 Jameson: pós-modernismo e o capitalismo multinacional	30
1.1.2 Harvey: pós-modernidade e a acumulação flexível	39
1.2 RECONHECENDO AVANÇOS, ENFRENTANDO DESAFIOS	44
II – A AGENDA PÓS-MODERNA EM TEMPOS DE PÓS-CONDIÇÃO	50
2.1 O FIO DE ARIADNE DA <i>PÓS-CONDIÇÃO</i>	50
2.1.1 A agenda pós-moderna na educação	52
2.2 NOTAS SOBRE A GÊNESE DA AGENDA PÓS-MODERNA	60
2.3 O CAMINHO DE HEIDEGGER À AGENDA PÓS-MODERNA: A MEDIAÇÃO DO PENSAMENTO FRANCÊS	72
III – A FILOSOFIA DE GEORG LUKÁCS: UM CONTRAPONTO Á AGENDA PÓS-MODERNA	80
3.1 POR QUE LUKÁCS?	80
3.2 A AGENDA PÓS-MODERNA E A DECADÊNCIA CULTURAL	92
3.3 A AGENDA PÓS-MODERNA E O IRRACIONALISMO MODERNO	97
3.4 A AGENDA PÓS-MODERNA E SEU CARÁTER CRIPTO-POSITIVISTA	103
3.5 ELEMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA E GNOSIOLOGIA MARXISTA	108
3.5.1 O ser social	108
3.5.2 A possibilidade de conhecer	112
PARTE II	117
I – A NOÇÃO POSITIVA DE METAFÍSICA EM HEIDEGGER	127
1.1 METAFÍSICA COMO FILOSOFIA	127

1.2 A METAFÍSICA TRADICIONAL COMO ESQUECIMENTO DO SER	135
II – A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA NO SEGUNDO HEIDEGGER	143
2.1 METAFÍSICA COMO HISTÓRIA DO SER	143
2.2 METAFÍSICA: DE SOLUÇÃO PARA PROBLEMA	148
2.3 SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: OS PERCALÇOS DA ADOÇÃO DO TERMO POR HEIDEGGER	154
2.4 SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: O QUE SIGNIFICA O SUPERAR HEIDEGGERIANO	163
2.5 O FIM DA FILOSOFIA E O “PENSAR DO FUTURO”	168
III – ONTOLOGIA E GNOSIOLOGIA DE HEIDEGGER: UMA CRÍTICA A PARTIR DE LUKÁCS	177
3.1 ONTOLOGIA GERAL E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: O DESAPARECIMENTO DO MUNDO OBJETIVO	177
3.2 A DESQUALIFICAÇÃO DO CONHECIMENTO	186
CONSIDERAÇÕES FINAIS	201
REFERÊNCIAS	215

INTRODUÇÃO

Apesar de sua formulação filosófica datar do final da década de 1970, o discurso pós-moderno apenas adentrou a pesquisa educacional no Brasil no início dos anos de 1990¹. Para entender os motivos desse fenômeno, é preciso recuperar alguns aspectos da conjuntura brasileira entre 1974 e 1985, no período da chamada “abertura e transição democrática”.

A efervescência política e social pela qual passava o Brasil se traduzia, no campo educacional, por um cenário de lutas contra a tecnologia educacional, implementada pela ditadura militar pós-64. Posicionar-se contra o *tecnicismo* demandava adotar uma postura crítica diante dos pressupostos positivistas que davam sustentação a essa pedagogia.

Nos anos de 1970, o marxismo foi visto como um dos instrumentos para essa luta. Sua apropriação inicial foi mediada pelas “teorias crítico-reprodutivistas” (SAVIANI, 1999) que forneceram bases para discussão dos determinantes socioeconômicos da educação, as chamadas macrorrelações entre educação e sociedade, e para a crítica da suposta neutralidade científica. Mas, observa Saviani (1991, p. 49), “Se tais estudos tiveram o mérito de pôr em evidência o comprometimento da educação com os interesses dominantes, também é certo que contribuíram para disseminar entre os educadores um clima de pessimismo e de desânimo [...]”.

Perante essa situação, segundo Duarte (1993), instalam-se duas grandes polêmicas no cenário educacional brasileiro: uma com a tecnologia educacional (início dos anos de 1970) e outra com as teorias crítico-reprodutivistas (final dos anos de 1970 e início da década de 1980). Contra essas duas perspectivas, afirma o autor, era importante proclamar o caráter político da educação e a inserção da educação na luta contra-hegemônica. Mais uma vez, a apropriação do marxismo foi fundamental nos estudos e pesquisas que polemizavam com o tecnicismo

¹ De acordo com Paraíso (2004, p. 285), os primeiros trabalhos apresentados, a partir das formulações pós-modernas, na reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED) e o primeiro livro publicado com essa perspectiva no Brasil (SILVA, 1993) são de 1993.

pedagógico e com o anúncio de que a educação nada podia fazer além de ser reprodutora das relações sociais capitalistas.

Essas foram as circunstâncias que serviram de base para a formulação, no final da década de 1970, da pedagogia histórico-crítica² como uma pedagogia socialista de inspiração marxista. Esse esforço envolveu inicialmente alguns participantes do grupo da Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), coordenado pelo Professor Demeval Saviani (cf. LOUREIRO, 1996). Por volta de 1983, Saviani (1991, p. 77) percebeu que, no discurso da educação, tanto a tecnologia educacional quanto o reprodutivismo já perdiam espaço para a corrente pedagógica histórico-crítica de educação. Mesmo assim, a luta contra a neutralidade da educação se dilatava morbidamente e retardava a construção de uma maturidade acadêmica que apontasse para um novo patamar de discussão.

Oliveira (1996) lembra que a intensidade da análise macroestrutural, no período da ditadura militar, justificava-se à medida que fornecia argumentos contra a neutralidade científica. Porém, continua a autora (1996, p. 33), a sua permanência longa contribuiu para gerar um lugar comum na educação brasileira:

O discurso sobre os determinantes sociais da educação, fundamentados em maior ou menor grau na dialética materialista histórica, foi absorvido pelos educadores das mais variadas tendências a ponto de, pouco a pouco, tornar-se senso comum, inclusive entre aqueles educadores mais radicais da tendência positivista.

Por sua vez, Duarte (1993) afirma que, a partir desse processo, gerou-se um hiato entre os fundamentos da educação e o âmbito da prática educativa. Quando se buscava preenchê-lo, a idéia era passar da crítica à prática, o que gerou saltos e justaposições forçadas.

Esse contexto oferece alguns elementos que explicam como as teorias educacionais críticas³ passam a ter um desenvolvimento lento, com influxos tímidos

² Loureiro (1996, p. 115-117) observa que várias denominações foram criadas para essa nova pedagogia que começava a se destacar no início dos anos de 1980 (pedagogia dialética, pedagogia revolucionária, pedagogia crítico-social dos conteúdos), mas a que vingou foi “pedagogia histórico-crítica”, termo cunhado por Demeval Saviani.

³ Segundo Duarte (1993), as teorias educacionais críticas partem da visão da sociedade atual como estruturada sobre relações de dominação de grupos e classes sociais e preconizam a necessidade de superação; buscam a desfetichização das formas pelas quais a educação reproduz as relações de

sobre a prática pedagógica⁴. Por isso, no início da década de 1990, Duarte (1993) declarou que “Passados alguns anos, penso não ser exagero de minha parte afirmar que o desenvolvimento dessa proposta pedagógica tem se mostrado mais lento do que se esperava [...]”.

O momento de arrefecimento das pedagogias críticas coincide com a entrada do discurso pós-moderno na pesquisa educacional brasileira. Assim, por um lado, esse discurso se voltou contra o tecnicismo pedagógico e as teorias educacionais reprodutivistas, mas, por outro, dirigiu-se também contra as próprias teorias críticas da educação. Isso não pôde ser percebido de forma clara nesse primeiro momento, tendo em vista que a inserção inicial do pós-moderno na educação brasileira ocorreu embutida nas chamadas propostas pedagógicas construtivistas e interacionistas e envolveu, inclusive, muitos educadores de esquerda (cf. DUARTE, 1993, 1996, 2000). Além disso, também houve tentativas de amalgamar as teorias críticas e as pós-modernas (cf. SILVA, 1993, 1996, p. 137-159, 2002, p. 146-147).

Contudo, a partir do final da década de 1990, o discurso pós-moderno na educação explicitou sua contraposição às teorias críticas e, em alguns casos, passou-se a falar de teorizações “pós-críticas” em educação (cf. CORAZZA, 1999; SANTOS, 2000; PARAÍSO, 2004). Foi dentro desse espírito que o pós-moderno se disseminou, de maneira capilar, em diversos campos investigativos da pesquisa educacional brasileira (cf. PARAÍSO, 2004).

Nesse sentido, dirijo o foco de minha atenção ao discurso pós-moderno no pensamento educacional brasileiro. Por mais que priorize a análise de intelectuais brasileiros da área da educação, flexibilizo essa primazia e induo, em muitos momentos, educadores de outros países. Faço isso porque a consolidação do pensamento pós-moderno na educação brasileira teve como suporte teórico muitos autores estrangeiros cujos livros ganharam uma versão em português, como Hall (1998) e McLaren (2000), ou cujos escritos foram traduzidos e organizados por

dominação. Apesar desses pontos comuns, há muitas divergências entre as teorias críticas: “Quais sejam essas relações de dominação, qual sua origem, qual o papel da educação em sua reprodução, quais as formas pelas quais se realiza essa reprodução na educação em geral e na educação escolar em particular, se é possível realizar algo em educação que contribua para a superação das relações sociais de dominação, etc., são pontos a partir dos quais as teorias críticas se dividem e se chocam” (DUARTE, 1993, p. 8).

⁴ É preciso sublinhar a expressão “alguns elementos”, visto que as razões do arrefecimento das pedagogias críticas no Brasil não se resumem aos apresentados nesta introdução. Conferir, por exemplo, a discussão feita por Saviani (1994) acerca dos desafios teóricos e objetivos enfrentados pela pedagogia histórico-crítica.

educadores brasileiros em livros com coletâneas de artigos sobre o tema (cf. GHIRALDELLI JR., 1999; SILVA, 1993, 1994).

O termo pós-moderno é de difícil precisão. No campo filosófico, ele é correlato de crítica à modernidade. Porém, essa crítica pretende renunciar à razão universal e estar, de alguma forma, em uma posição externa à modernidade. Ao seguir as proposições de Wood (1999), optei por tratar o pós-moderno como uma “agenda”⁵, composta por uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes, com as experiências vividas pela intelectualidade de esquerda no Ocidente, em especial a partir da segunda metade do século XX. Em suas diferentes versões, essa agenda possui um eixo comum derivado de sua negação da universalidade da razão, da verdade e da ciência: a impossibilidade de o conhecimento dizer algo sobre a realidade objetiva por ser um produto do sistema de crenças de uma comunidade.

Nesse sentido, a prática científica restringe-se a uma convenção, sendo impossível almejar um conhecimento que transcenda o contexto e os interesses locais. No que se refere à ontologia, pode-se ler, nesses enunciados, a suposição de que nossas representações e esquemas conceituais são constituintes do real. Decorrem daí os ceticismos ontológico e epistemológico contemporâneos em suas múltiplas feições.

Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger têm sido apontados como inspiradores filosóficos dessa tendência pós-moderna. No entanto, em sua maioria, os escritos educacionais privilegiam Nietzsche nesse processo, por sua forte crítica à modernidade (cf. VEIGA-NETO, 1994; GALLO, 1999; HERMANN, 1999; OLIVEIRA, 1999; GHIRALDELLI JR., 1999, 2000a; PETERS, 2000a, 2000b; SILVA, 2001) enquanto a relação do pensamento de Heidegger com a problemática pós-moderna é ainda tímida. A análise de Severino (1999) acerca das perspectivas teóricas na Filosofia da Educação no Brasil talvez ajude a compreender esse fato. Ele reconhece que se configurou uma tendência pós-moderna que coloca

[...] sob suspeita todo o projeto iluminista da modernidade, acusa-o de ter construído o saber como arma do poder, sustentando, dessa forma, a opressão exercida, em todas as frentes sobre as pessoas, por outras pessoas, grupos sociais, instituições e pelos mais diversos aparelhos da sociedade. Condena sua expressão sob forma de

⁵ Ao longo da tese, uso a expressão agenda pós-moderna e “agenda pós” como sinônimas.

metanarrativas pretensiosas e prepotentes, que impõem leis à história, que é pura contingência (SEVERINO, 1999, p. 289).

Severino observa que os autores brasileiros que analisam a educação por essa perspectiva reportam-se a pensadores como Foucault, Derrida, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Deleuze e Guattari. Já os estudos de filosofia da educação sobre Heidegger são mais marcados pelo enfoque hermenêutico que “[...] busca o sentido total da educação, compreendendo-a como processo de formação do humano no homem, mediante a transformação pessoal do sujeito” (SEVERINO, 1999, p. 299).

Esta tese questiona essa tendência e procura assinalar a importância e o papel de Heidegger na formação da agenda pós-moderna. A partir da ontologia e a gnosiologia marxista desenvolvida por Georg Lukács, abordo o problema em seu solo ontológico e indago: em que medida a ontologia heideggeriana pode ter inspirado o relativismo ontológico contemporâneo? Nesse contexto, até que ponto a filosofia heideggeriana pode ter contribuído para a estruturação do que hoje se apresenta como uma agenda pós-moderna na educação? As respostas a essas indagações podem não só contribuir para que o pensamento educacional brasileiro abra novas portas de leitura da obra de Heidegger – para além das hermenêuticas de cunho fenomenológico-existencial – como também encontre subsídios para se posicionar criticamente perante os relativismos ontológico e epistemológico que perpassam suas práticas nos dias de hoje.

A noção de “superação da metafísica”, presente no pensamento heideggeriano após 1930⁶ (fase do *segundo* Heidegger), no ambiente filosófico dos anos de República pós-Weimar, contém muito das versões atuais da pós-história. Essas noções fomentam uma crítica da razão que se constrói dentro de um tom conservador de contra-iluminismo e no horizonte de uma ontologia enigmática que, por desconsiderar o caráter ontológico primário da natureza e a sociabilidade humana, configura uma ontologia antimaterialista que desqualifica o conhecimento objetivo. Essa hipótese se constrói a partir de alguns indícios.

⁶ De acordo com Vattimo (1989), o significado do termo metafísica nas obras de Heidegger se altera. Até 1930, esse termo ainda indica, em geral, um pensamento que coloca o problema do ser para além (*meta*) do ente. Após 1930, o termo assume uma conotação negativa e indica todo o pensamento ocidental que colocou o ser no mesmo plano do ente.

No livro *Introdução à metafísica*, Heidegger (1999a) afirma que a metafísica nasce quando se pergunta: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”. Em outras palavras, o que faz com que algo supere e ultrapasse a possibilidade do não-ser e seja? Para Heidegger, a questão fundamental da metafísica é a diferença entre ser e ente. Porém, adverte o filósofo (1999a), essa diferença foi esquecida e ocultada já no momento de sua colocação. Ao responder a essa questão, a tradição metafísica tratou ser e ente como sinônimos, mais especificamente, *entificou* o ser, tratou o ser do ente como outro ente, colocou o fundamento do ente em “entes primordiais”, como Idéia, Cogito, Deus.

Em Heidegger, a metafísica tornou-se sinônimo de esquecimento do ser. Tal fato, porém, não foi um erro da história da metafísica e não se deve a uma negligência do pensamento humano. O esquecimento do ser, segundo Heidegger, compõe a estrutura originária do próprio ser: o seu desvelar-se pressupõe o seu encobrimento. O ocultar-se faz parte do desvelar-se. Dessa forma, a metafísica, como esquecimento do ser, integra a própria história do ser (cf. HEIDEGGER, 1991a; HEIDEGGER, 1962). Vattimo (1989, p. 83) explica que, apesar de o homem não ser mero espectador e sua história estar inseparável da história do ser, “Nem o desenvolvimento da metafísica nem o fim da metafísica dependem de nós [...] precisamente porque nos encontramos ‘lançados’ numa abertura histórica, temos uma história porque o ser tem uma história, e não vice-versa [...]”. O ser humano é lançado no mundo da facticidade sem que sua vontade ou razão tenham participado, “o homem é na condição-de-ser-jogado” (HEIDEGGER, 1991b, p. 25). Reagindo a qualquer humanismo, Heidegger afirma que quem lança não é o ser humano, mas é o próprio Ser que destina o ser humano à existência.

A superação da metafísica não significa buscar novas definições de “ser”, o que seria, para Heidegger, tratá-lo novamente como ente. Para o filósofo, trata-se de encontrar “uma tarefa possível para o pensamento” (HEIDEGGER, 1991c, p. 79), pensar um novo modo de exercitar o pensamento. Que tarefa seria essa? Que pensamento seria esse? Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, ele afirma: “[...] existe um pensar que é mais rigoroso que o pensar conceitual” (HEIDEGGER, 1991d, p. 39), um pensamento essencial que se entrega a pensar a si próprio e escapa da argumentação, da pretensão de representação e explicação, está nas mãos do Ser.

Pensado em termos morais, o destino enigmático definido pelo Ser desautoriza a apresentação de justificativa para as escolhas humanas. Na compreensão de história humana como entregue ao destino do Ser, Heidegger aponta uma existência humana submetida à contingência da história do Ser. O ser humano não é mais autor de projetos do mundo. A criação é transferida para o próprio Ser.

Contudo, o anti-humanismo do *segundo* Heidegger convive com um subjetivismo idealista. Se, de um lado, a história do ser humano decorre da história do Ser, de outro, para o Ser revelar a sua verdade, ele necessita do ser humano. Em Heidegger, o *status* ontológico depende do ser humano: o Ser só acontece quando é compreendido; por sua vez, o único ente que o compreende é o ser humano. Por isso, na filosofia heideggeriana, é inadequado falar de objetividade, mundo externo, coisa-em-si, dado que esse conjunto conceitual indica algo fora da experiência do acontecer histórico, ou seja, da relação entre Ser e ser humano. Heidegger mantém a idéia de que somente quando há o ser humano, dá-se o ser, pois apenas aí haveria a possibilidade de compreensão. Desta forma, a nova tarefa do pensamento contida na expressão heideggeriana “superação da metafísica” transforma a ontologia em tarefa interpretativa.

Por esse conjunto de proposições, a ontologia heideggeriana se oferece como instigante fonte filosófica para o pensamento pós-moderno. Examinar a contribuição de Heidegger para a estruturação da agenda pós-moderna no pensamento educacional brasileiro pode compor um esforço maior de investigar outras possíveis apropriações e/ou filiações filosóficas dessa agenda, assim como as motivações políticas dessas escolhas.

No horizonte dessas preocupações, a discussão ontológica se toma incontornável. A perspectiva pós-história do pensamento heideggeriano, presente na idéia de “superação da metafísica”, tem como eixo central a problemática da ontologia da filosofia ocidental. Como lembra Vattimo (1989), a questão do ser é o tema por excelência de todo itinerário filosófico de Heidegger. Desta forma, qualquer esforço que tome como objeto o pensamento heideggeriano demanda uma fundamentação ontológica para efetivar essa análise. Como já indicado, nesta tese, esse suporte teórico refere-se às formulações de Georg Lukács que refutou, do ponto de vista onto-gnosiológico, os ceticismos de sua época. Seus argumentos

podem inspirar a pesquisa educacional a enfrentar os ceticismos e anti-realismos contemporâneos.

No entanto, a exigência de uma discussão ontológica não decorre apenas do pensamento heideggeriano ou da base teórica aqui adotada, mas também do caráter da ontologia relativista e anti-realista presente nas diversas formas discursivas da agenda pós-moderna. Há, portanto, uma tripla exigência que converge para uma discussão ontológica. Cabe acrescentar, no entanto, uma exigência da própria pesquisa educacional. Ao compor o universo da pesquisa científica, os pesquisadores da educação são interpelados a responder à questão que motiva a produção do conhecimento em geral: como é possível conhecer? Por outro lado, em um âmbito mais específico, eles também são convocados a explicar o que é a realidade particular que pretendem conhecer – o que é, afinal, a educação? Nesse sentido, o saber científico não exclui questões ontológicas, relativas à realidade efetiva. Pelo contrário, “[...] as determinações do ser (ontologia) são o fundamento da esfera gnosiológico-metodológica [...]” (LESSA, 1999, p. 19).

Se a produção do conhecimento sempre encerra uma referência ao real, a pergunta “como é possível conhecer a educação” traz consigo a indagação sobre o que é a prática educativa, ou seja, como os processos educativos se constituem como tal. A ontologia debruça-se sobre a constituição da realidade. Portanto, na investigação das suas diversas problemáticas, a pesquisa educacional não só apresenta caminhos para se conhecer, mas também maneiras de explicar e compreender os fios e relações que tecem a prática social educativa.

Em termos de organização, esta tese encontra-se estruturada em duas partes. Na primeira delas, são discutidas questões de ordem teórica, impostas pelo tema em questão. Em um primeiro momento, analiso as teorias marxistas de transição da modernidade para a pós-modernidade de Fredric Jameson e David Harvey que vinculam o termo pós-moderno à adjetivação de uma época, uma nova fase do capitalismo.

Apesar de reconhecer os méritos de suas concepções na luta ideológica no campo acadêmico contra o decreto de morte do marxismo, proponho pensar o pós-moderno como expressão de uma parcela da esquerda intelectual no Ocidente diante de vários acontecimentos do século XX, principalmente dos seus fracassos políticos. Neste sentido, visto como uma agenda intelectual e política, o pós-moderno representa a versão mais recente da tradição contra-iluminista, agora

sustentada não somente por frações intelectuais de direita, mas também por antigos setores da esquerda acadêmica. Sua constituição forja-se na fase áurea do capitalismo após a 2ª Guerra Mundial, período no qual a repressão política conjugada à atmosfera de prosperidade delineou, para uma determinada parcela da esquerda intelectual, o projeto de aperfeiçoamento do capitalismo.

Esse clima político e intelectual ganhou novo impulso com vários eventos na década de 1960 e atingiu seu clímax com a crise capitalista nos anos de 1970, momento em que o pós-moderno ganha uma expressão propriamente filosófica. Neste contexto, os intelectuais franceses de esquerda cumpriram um papel decisivo e o fizeram tendo como *background* a fuga do marxismo e, simultaneamente, a eleição da filosofia de Heidegger como uma de suas fontes teóricas, em especial os escritos do chamado segundo Heidegger. Houve, assim, um entrecruzamento da apropriação da filosofia heideggeriana por intelectuais da esquerda francesa com aspectos históricos da constituição da agenda pós-moderna.

O último capítulo da primeira parte justifica a escolha de Georg Lukács como referencial desta tese. Lukács foi contemporâneo de Heidegger. Ambos dedicaram seus estudos à ontologia a fim de se contraporem, cada qual a seu modo, à hegemonia da teoria do conhecimento herdada do neokantismo e atualizada pelo neopositivismo. Também nesse capítulo, extraio das críticas lukacsianas ao modernismo, à decadência cultural, ao irracionalismo moderno e ao neopositivismo argumentos que confrontem os relativismos ontológico e gnosiológico da agenda pós-moderna.

Na segunda parte da tese, o foco recai sobre a filosofia de Heidegger. Inicialmente elaboro uma introdução ao pensamento desse filósofo, explicando sua compreensão de metafísica característica do final dos anos de 1920 até meados da década de 1930. Nessa época, Heidegger possui uma visão positiva da metafísica e a compreende como núcleo central da filosofia: ela se debruça sobre o sentido do ser. O filósofo alemão trabalha com o projeto de *refundar* a metafísica, ou seja, buscar novos alicerces para a filosofia.

Em textos após a segunda metade dos anos 1930, Heidegger abandona a concepção positiva de metafísica e passa a defini-la como esquecimento do ser: o questionar metafísico despreza a questão do ser e dá primazia ao ente. A expressão “superação da metafísica” somente aparece quando há essa mudança no pensamento heideggeriano. Por sua vez, como se verá, os motivos dessa alteração

não são propriamente filosóficos, mas residem em disputas internas do Partido Nacional-Socialista em torno da definição de quem seria o seu filósofo oficial. Nesses conflitos, Heidegger é acusado de niilista e metafísico. Para se defender desses estigmas, ele absorve o sentido negativo atribuído à metafísica e passa a apresentar a sua filosofia como a verdadeira via de superação do niilismo e da metafísica.

De certa forma, com a noção de superação da metafísica, consumam-se, de modo vigoroso, a ontologia antimaterialista e o desprezo pelo conhecimento racional do segundo Heidegger. No último capítulo, submeto esta perspectiva ontognosiológica presente na concepção heideggeriana de superação da metafísica a um escrutínio a partir das reflexões lukacsianas. Remeto às considerações finais os desdobramentos, para o pensamento educacional, da apropriação do pensamento do segundo Heidegger pela agenda pós-moderna.

Por fim, no intuito de não repetir essa informação a cada momento no qual recorro a fontes bibliográficas estrangeiras, esclareço que todas as citações em outras línguas que não o português foram traduzidas por mim.

PARTE 1

Apesar de a concepção clássica de pós-moderno ter sido elaborada por Jean-François Lyotard em seu livro *A condição pós-moderna* de 1979, em termos acadêmicos, a *onda* pós-moderna não se restringiu apenas às suas considerações e foi acompanhada de outras intervenções significativas. Já na metade da década de 1970, Jean Baudrillard abandonou o marxismo e passou a construir, ao longo da década de 1980, seu “giro” pós-moderno (cf. KELLNER, s/d a) mediante noções como simulacro e “assassinato do real” (BAUDRILLARD, 1991, 1996).

No mesmo ano em que Lyotard publicou na França *A condição pós-moderna*, o neopragmatista Richard Rorty lançou nos EUA *Filosofia e espelho da natureza*, no qual apresentou argumentos relacionados em especial à produção do conhecimento, que foram importantes para o desenvolvimento de aspectos filosóficos do pós-moderno. A esse livro, seguiram-se outros: *Conseqüências do Pragmatismo* em 1982, *Contingência, Ironia e solidariedade* em 1989, *Objetividade, Relativismo e verdade* em 1991, além de inumeráveis artigos⁷. A contribuição de Rorty no debate sobre o pós-moderno não se deu apenas pelas noções filosóficas que ele defende em geral, mas também pela sua intervenção direta no eixo de discussão entre Lyotard e Habermas (cf. HABERMAS, s/d; RORTY, 1999; LYOTARD, 1996).

A disseminação do pós-moderno também alimentou opiniões diversificadas quanto a sua relação com o pós-estruturalismo: o pós-estruturalismo seria uma subvariedade do pós-moderno (cf. JAMESON, 2002; BEST; KELLNER, 1991)? Seriam sinônimos? Seriam diferentes? Em que diferem e em que se aproximam (cf. PETERS, 1999, 2000b; HASSAN, 1992)? A posição extrema vem de Foucault (1988a) que reagiu fortemente tanto ao rótulo de pós-estruturalista quanto ao de pós-moderno em uma entrevista publicada em 1983. Pode-se pensar que a polêmica em torno da relação entre pós-moderno e pós-estruturalismo tenha desgastado ou fragilizado o campo de discussão do pós-moderno. No entanto, as próprias confusões que muitas vezes foram (e têm sido) geradas a fim de diferenciar ou aproximar ambos os termos serviram de alimento e impulso para a *onda* pós-moderna.

O debate sobre o pós-moderno ganhou novas colorações entre a segunda metade da década de 1980 e primeira metade dos anos de 1990. Nesse período, enquanto da direita política surgiram anúncios como o de Francis Fukuyama – “O fim

⁷ Esses livros tiveram várias edições e também foram traduzidos para diversas línguas (dados disponíveis na *homepage* de Richard Rorty: <http://www.stanford.edu/~rrorty>).

da história” – de 1989, também se desenvolveram proposições políticas de um “pós-marxismo” por parte da própria esquerda (cf. LACLAU; MOUFFE, 1985; LACLAU, 1992). Além disso, alguns autores começaram a dedicar seus trabalhos especificamente a essa problemática (cf. GIDDENS, 1990; BAUMAN, 1989, 1991).

Mas talvez o fato mais significativo tenha sido o movimento que já se delineava ao longo da década de 1980 de penetração do pós-moderno em vários círculos de discussões sobre diferentes temas e a partir de diversos campos do conhecimento.

A análise do pós-moderno diluiu-se em discussões específicas de algumas áreas. Na área da História, por exemplo, ela deu o tom de polêmicas acerca da relação Literatura/História e fato/ ficção⁸, da micro-história (cf. DOSSE, 1992) e mesmo das revisões historiográficas sobre a Revolução Francesa (cf. HOBBSBAWM, 1996; DOSSE, 1992).

No entanto, a questão da cultura, aos poucos, tornou-se proeminente. Temas como “o Outro”, a diferença/identidade cultural, a relação Oriente e Ocidente, têm sido trazidos e problematizados pelos Estudos Culturais ingleses⁹, pelo multiculturalismo norte-americano¹⁰ e pós-colonialismo¹¹. Disso decorrem novas proposições, como a de um “multiculturalismo pós-moderno crítico” (cf. McLAREN, 2000), e também novas polêmicas, como a própria relação entre o pós-colonial e o pós-moderno¹².

⁸ Joyce (1997) e Ankersmit (1997) são exemplos de autores que defendem a subsunção da História à Literatura. Críticas a essa perspectiva podem ser encontradas em Evans (1997) e Flamarion (2005).

⁹ Os Estudos Culturais se originaram no *Centre for Contemporary Cultural Studies* em Birmingham (Inglaterra) nos anos de 1960 como um empreendimento interdisciplinar no qual “[...] diversas disciplinas se interseccionam no estudo de aspectos culturais da sociedade contemporânea” (ESCOSTEGUY, 1999, p. 137). Sob influência inicial do marxismo, os Estudos Culturais passaram por várias mudanças ao longo de sua existência que os levaram a alterar sua agenda. A partir do final da década de 1970, por exemplo, o conceito de classe social deixou de ser central no estudo da cultura e passou a se configurar como uma variável entre outras (raça, gênero...) na constituição da identidade e no estudo dos textos culturais (cf. ESCOSTEGUY, 1999).

¹⁰ O multiculturalismo é uma perspectiva a partir do qual grupos minoritários reivindicam o reconhecimento de suas formas culturais no seio da cultura dominante. A sua origem está vinculada às lutas de direitos civis na década de 1960 nos Estados Unidos por movimentos de mulheres, negros, homossexuais e imigrantes. O multiculturalismo transfere a diversidade cultural para o âmbito político mediante a defesa da equivalência entre as culturas (cf. McLAREN, 2000; SILVA, 2002).

¹¹ De acordo com Ahmad (2001), o pós-colonialismo não é apenas o mais recente conceito que se originou no pensamento pós-moderno, mas também a extensão do domínio Pós a textos e histórias não-europeus pela academia euro-americana com a colaboração de muitos intelectuais pós-estruturalistas, como Said, Bhabha e Spivak.

¹² Conferir a parte IV do livro organizado por Ashcroft (et al., 1995) que trata especificamente da relação entre pós-modernismo e pós-colonialismo.

Por sua vez, a discussão sobre a cultura realizada por essas perspectivas tem se entrecruzado fortemente com os debates da “sociologia da ciência”, especialmente com o chamado “construcionismo social” e sua defesa de simetria entre ciência e não-ciência, verdade e falsidade, sociedade e natureza¹³.

Contudo, a intensidade do debate sobre o pós-moderno não diz respeito apenas a sua disseminação cada vez mais ampliada na academia; houve também um aumento da sua tensão. Basta lembrar da “impostura” de Alan Sokal¹⁴ e a repercussão desse *affair* em tempos internacionais, envolvendo intelectuais desde Derrida (1997) até os brasileiros Roberto Campos (1996) e Bento Prado Jr. (1998).

Cabe, no entanto, destacar que, já no final dos anos de 1990, o termo pós-moderno estava bastante esoriado. Além da sua rejeição por alguns pós-estruturalistas, Lyotard reforçou sua relação ambígua esse vocábulo (cf. LYOTARD, 1996¹⁵; SCHULTZ, s/d). Por sua vez, Rorty (1999, p. 13-14)¹⁶ afirma que, apesar de ter utilizado o pós-moderno com certa freqüência (e o fez no sentido lyotardiano de incredulidade quanto às metanarrativas), preferiria não tê-lo feito: “O termo pós-moderno tem sido tão superutilizado que vem causando mais confusões do que trazendo esclarecimentos”. Em seu lugar, ele (1999, p. 13-20) optou pela expressão “filosofia pós-nietzscheana”. Já Latour (1994) sugeriu que nunca fomos modernos e, portanto, não há sentido em falar em pós-moderno.

A novidade que a virada para o século XXI trouxe foi a de reforçar essa atmosfera de desfalecimento do pós-moderno. Considerando a popularização do termo, não é de surpreender que os anúncios mais marcantes desse processo tenham vindo de jomais, mas após um evento bastante peculiar: o ataque às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos.

¹³ Enquanto Latour (1994) é um dos representantes dessa tendência, Nanda (1999, 2002) é sua crítica.

¹⁴ Trata-se do experimento literário no qual o físico Alan Sokal intencionalmente elaborou um texto permeado de *nonsenses*, com o intuito de verificar se tal artigo seria aceito para publicação. O artigo foi publicado em uma revista com reputação de esquerda (SOKAL, 1996a). No mesmo ano, o autor revelou a paródia (SOKAL, 1996b) e explicou que o motivo de sua sátira foi duplo: “[...] combater um discurso pós-modernista/pós-estruturalista/construcionista social atualmente em moda e, de forma mais geral, uma indignação para o subjetivismo que é, a meu ver, inimigo dos valores e do futuro da esquerda” (SOKAL, 1996c, p. 3) e afirmar que “[...] há um mundo real; suas propriedades *não* são apenas construções sociais; fatos e evidências importam” (SOKAL, 1996b, p. 4).

¹⁵ A primeira publicação desse livro foi em 1993.

¹⁶ A primeira publicação desse livro foi em 1995.

Em 22 de setembro de 2001, Rothstein afirma, em *The New York Times*, que a destruição do *World Trade Center* e o ataque ao Pentágono podem ter efeitos similares de desafiar ética e intelectualmente o pós-modernismo e o pós-colonialismo. As asserções pós-modernistas de não existência de validade objetiva para a verdade e o julgamento ético e a defesa pós-colonialista de que os princípios universalistas do Ocidente são construtos ideológicos “[...] parecem peculiares quando tentam prestar contas do recente ataque. Essa destruição dá a impressão de implorar por uma perspectiva ética transcendental. E mesmo o relativismo mais suave parece preocupante [...]” (ROTHSTEIN, 2001, p. A17).

Dias depois, em artigo da *Chicago Tribune*, a jornalista Julia Keller afirma, na mesma direção: “O que se encontra nos escombros na mais profunda Manhattan, no corte profundo no Pentágono e no campo no sudeste da Pensilvânia pode ser, entre tantas outras coisas, isso: o fim do pós-modernismo [...]” (KELLER, 2001, p. 2). Seu argumento é que

O pós-modernismo defendeu que todos os sentidos são contingentes, toda verdade é subjetiva – de fato, que toda verdade é “verdade”. [...] Subitamente, entretanto, como consequência do 11 de Setembro, a realidade se tornou real outra vez, o sentido, compreensível, a verdade, existente (KELLER, 2001, p. 2).

As reações a estes argumentos foram variadas e tensas. Em defesa do relativismo e do pós-modernismo como “pensamento sério”, o crítico literário norte-americano Stanley Fish (2002a, p. 28) contestou que “[...] nenhum pós-modernista negaria esta ou qualquer outra realidade. O que seria negado é a possibilidade de descrever e, por meio disso, avaliar o evento em uma linguagem que todos observadores racionais aceitariam”. E acrescentou:

A base para condenar o que foi feito em 11 de Setembro não é algum vocabulário abstrato de justiça, verdade e virtude – atributos reivindicados por qualquer um, inclusive por nossos inimigos, e não desprezados por ninguém – mas a realidade histórica da forma de vida, do nosso *way of life*, que foi o alvo de um ataque massivo (FISH, 2002a, p. 28).

Desta forma, como ele sumariza em outro artigo, o pós-modernismo não está nem morto nem é a causa da atual agonia que se vive (FISH, 2002b, p. 10).

A *guerra contra o terror* e contra o *eixo do mal* liderada pelos Governos Bush e Blair após o evento de 11 de Setembro prolongou esse debate. Em seu livro *After theory*, Eagleton (2003) concebe que a nova narrativa global do capitalismo neste contexto de globalização e terrorismo tem gerado um novo autoritarismo e causado o desgaste e a dissolução do pós-modernismo, pois este é levado a responder por termos que já se consideravam superados (progresso, verdades totais e inquestionáveis). Porém, novamente tal diagnóstico está longe de ser consensual (cf. O PÓS-modernismo morreu, 2003).

A *guerra contra o terror* também tem sido denunciada por muitos como pós-moderna. Kellner (s/d b) explica como as intervenções militares empreendidas pela administração Bush expressam uma *pós-modernização* da guerra (incorporação de tecnologias de informação, desenvolvimento de armas *high-tech* ou “máquinas inteligentes” que substituem humanos etc.) e assevera: “Por isso, a guerra pós-moderna é parte do lado escuro da aventura pós-moderna, das crescentes inseguranças globais e da possibilidade de destruição mundial” (KELLNER, s/d b, p. 10).

Já o jornalista conservador Hanson (2003, p. 3) lamenta que “A guerra contra um fascista assassino se tornou, até o momento, completamente pós-moderna”, pois isso significa que

Encontrar e derrotar o mal são considerados atos condenatórios e arbitrários – e, assim, desesperadamente simplistas; soldados devem ser trabalhadores sociais que alimentam e educam as vítimas, ao contrário daqueles vingadores do nosso passado mais primitivo. [...] o mal da guerra significa a alforria de milhões de psicopatas acumulando terríveis armas (HANSON, 2003, p. 4).

Por sua vez, a partir da estratégia britânica de invasão do Afeganistão e do Iraque, o diplomata britânico Robert Cooper (2002) defende despididamente a necessidade de um novo imperialismo, um imperialismo “cooperativo” – o “imperialismo pós-moderno”:

O que é preciso, então, é um novo tipo de imperialismo, aceitável para um mundo de direitos humanos e valores cosmopolitas. Já podemos discernir seus contornos: um imperialismo que, como todo imperialismo, objetive trazer ordem e organização, mas que hoje dependa do princípio voluntário (COOPER, 2002, p. 4).

Cooper identifica que o “imperialismo pós-moderno” assume duas formas: o primeiro é de um imperialismo voluntário de economia global (operado por instituições financeiras multilaterais, como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional); o segundo é o “imperialismo de vizinhos”: “Instabilidade em nossa vizinhança apresenta uma ameaça que nenhum estado pode ignorar” (COOPER, 2002, p. 4). Quanto ao último tipo de imperialismo, o diplomata observa, em sintonia com as decisões britânicas, que: “Osama Bin Laden agora demonstrou para aqueles que não tinham percebido que hoje todo o mundo é, ao menos potencialmente, nosso vizinho” (COOPER, 2002, p. 4).

Pode-se apreender desse panorama (ainda que apresentado de forma rápida) que, desde o final da década de 1970, a maior parte do debate contemporâneo nas Ciências Humanas e na Filosofia tem tangenciado, de alguma maneira, o tema do pós-moderno e a sua vitalidade parece renovar-se mesmo quando se anuncia a sua *morte*.

Do seu nascimento até a sua *morte*, também se percebe a crescente maleabilidade e imprecisão no uso do termo pós-moderno; ele mostra-se escorregadio e polissêmico. Representa uma ruptura com a modernidade ou seria apenas o seu prolongamento? Designaria uma periodização histórica? Refere-se a uma tendência cultural? Ou um novo modelo de compreensão da realidade?

Diante de tais dificuldades, somos levados a concordar com Moraes (2004, p. 341) para quem

Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de “conceito guarda-chuva”, um tipo de *catch all category*, mais propriamente uma “agenda” dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais a filosóficas e político sociais.

Usado dessa forma, como um rótulo que condensa tamanha generalidade, esse termo ganha uma *aura* de obviedade e, como se bastasse a si próprio, dispensa explicações e questionamentos acerca do seu significado. No âmbito científico e filosófico, essa generalização tem conseqüências preocupantes.

No dizer de Oliveira (1996, p. 69),

[...] na atividade científica (e mesmo em muitos momentos da vida cotidiana) a generalização indevida do óbvio, como algo “natural”, “espontâneo” e, como tal, “verdadeiro e indiscutível”, gera

conseqüências bastante nefastas, sem que estas conseqüências sejam, necessariamente, percebidas como um produto daquela generalização. E por que isso? Trata-se do seguinte: todo conceito utilizado como categoria de análise científica e/ou como categoria direcionadora da prática pedagógica nunca é neutro. Ele decorre sempre de uma determinada perspectiva teórico-axiológica e metodológica, tenha-se ou não consciência desse fato. Daí a necessidade de se estar atento continuamente quanto ao modo como se está utilizando determinada categoria (e qual seu conteúdo) para que não descambe para o “espontaneísmo” de seu uso, o qual gera resultados contrários aos pretendidos e anunciados.

Por essa razão, a tarefa de explicitar a concepção de pós-moderno que é referência desta pesquisa é imperativa. Considerando que essa referência se insere no horizonte de análise marxista, busco delinear o tratamento geral dado a esse tema por essa tradição desde a década de 1980, para enfatizar como a concepção que aqui é adotada emerge da discussão não apenas com outras perspectivas teóricas, mas também da dinâmica instaurada no interior do próprio marxismo. Com isso, crio a oportunidade de examinar e avaliar em que medida, ao escrutinar esse tema, intelectuais marxistas têm aventado a relação entre a filosofia heideggeriana e o pós-moderno.

I

A TRADIÇÃO MARXISTA E O DEBATE SOBRE O
PÓS-MODERNO

De seu nascimento, sem maiores repercussões no mundo hispânico, na década de 1930 (ANDERSON, 1999), até a sua ampla difusão a partir dos anos de 1970, o termo pós-moderno percorreu uma jornada na qual abandonou seu sentido originalmente estético e assumiu uma conotação histórica na filosofia, na ética, na cultura, nas ciências sociais e humanas.

O ponto de inflexão dessa trajetória encontra-se na segunda metade da década de 1970, quando o termo pós-moderno ganhou uma precisa formulação conceitual. Como observa Connor (1993), o livro *A condição pós-moderna* de Lyotard, publicado em 1979 e traduzido para o inglês em 1984¹⁷, é um marco, pois ofereceu uma confirmação interdisciplinar aos diagnósticos disciplinares que eram dados sobre o pós-moderno até então.

Segundo Callinicos (2002), o *status* de *A condição pós-moderna* consiste no entrelaçamento entre arte pós-moderna, filosofia pós-estruturalista e teoria social pós-industrial. De fato, ao inaugurar a discussão do pós-moderno no campo filosófico, Lyotard rompe o tratamento disciplinar do tema e trata a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana. Para Anderson (1999), este aspecto possibilitou uma ressonância maior do livro em relação a todas as reflexões anteriores sobre o assunto.

Nesse livro, Lyotard (2000) desenvolveu a concepção de pós-moderno que se tornaria clássica. No contexto de crítica dos relatos iluministas e de defesa relativista de paridade de saberes, o autor (2000, p. XVI) define o pós-moderno como “a incredulidade em relação aos metarrelatos” utilizados para sustentar a ciência como um conhecimento superior aos demais¹⁸.

¹⁷ Nesta tese, utilizo a sua versão para o português de 2000.

¹⁸ Em artigos posteriores, Lyotard (1993a, 1993b) buscou darear suas posições, responder a alguns ataques (como os de Habermas) e discordar de alguns defensores do pós-moderno. Nesse processo,

Anderson lembra que, depois do impulso da idéia lyotardiana de pós-modernidade no final dos anos de 1970, a primeira reação abrasiva e elaborada a partir do campo da esquerda em relação ao tema foi a de Habermas, em seu discurso de recebimento do prêmio Adorno da municipalidade de Frankfurt em 1980¹⁹. No entanto, como aponta Habermas (1993, p. 98) no início do texto, seu ponto de partida foi a Bienal de Arquitetura em Veneza em 1980.

A despeito das críticas que lhe podem ser endereçadas (cf. ANDERSON, 1999; CALLINICOS, 2002), a intervenção de Habermas fez crescer a envergadura do debate sobre o pós-moderno. Sua afirmação da incompletude do projeto moderno reage contra o relativismo e reforça a vitalidade de noções como razão, universalidade e emancipação. Além disso, apresentar o encontro do pós-moderno com proposições antimodernas como uma aliança no interior do conservadorismo foi algo inédito e desconcertante para as análises do momento²⁰. Além disso, segundo Anderson (1999), Habermas ajudou a selar a autoridade filosófica do debate sobre o pós-moderno.

Tendo como pano de fundo esse *background*, vários autores marxistas se envolveram, a partir do início dos anos de 1980, nesse debate, carreando elementos

ao mesmo tempo em que refinou seus argumentos, ele também induziu algumas novidades. Uma delas diz respeito à própria definição do termo “pós-moderno”. Contra a interpretação do termo *pós* em termos de sucessão, cronologia linear, reversão, ruptura, Lyotard (1993a, p. 44) afirma que o pós-moderno é parte do moderno: “O pós-modernismo, assim entendido, não é o modernismo no seu fim, mas no estado nascente, e esse estado é constante”. Essa concepção ainda não estava elaborada dessa forma no livro de 1979. Pode-se dizer que, em certa medida, ela implicou uma alteração de sua definição anterior: de uma categoria histórica relacionada ao estado da cultura que emergiu no final da década de 1950 com o advento da sociedade pós-industrial, o pós-moderno passa a ser um procedimento e uma força constitutiva do moderno que o faz lembrar de seu *status* de ruptura com o tradicional e com o passado. Neste caso, o termo *pós* não significa um movimento de ruptura nem de retorno, mas, segundo Lyotard (1993b), um procedimento de análise que, ao recordar um esquecimento da modernidade, quer evitar a repetição dos fracassos das neuroses ocidentais. Assim, por um caminho bastante peculiar e curioso de denúncia das promessas não cumpridas do projeto moderno, o filósofo francês deseja salvar e louvar, a seu modo, a força revolucionária original do modernismo (JAMESON, 2004, p. XVI). No entanto, essa compreensão desenvolvida por ele após *A condição pós-moderna* não alcançou a popularidade daquela presente nesse livro que, ao combinar termos como “sociedade pós-industrial” e “era pós-moderna”, acabou por abraçar aquilo que ele denunciou: uma grande narrativa de anúncio de uma ruptura radical e de emergência de um novo tipo de conhecimento e de uma nova condição histórica – como sugere o título do livro.

¹⁹ Este texto foi publicado no livro *Kleine politische Schriften (I-IV)* como *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (Modernidade: um projeto incompleto)* em 1981. Anderson (1999) observa que o discurso alemão era maior e bem mais incisivo que a versão em inglês que Habermas proferiu em uma conferência em Nova York em 1981 e depois publicou na *New German Critique* no mesmo ano sob o título *Modernity versus postmodernity*.

²⁰ Como indica Callinicos (2002, p. 93), “A idéia de que o pós-estruturalismo devia ser visto como um parente da nostalgia conservadora de uma ordem orgânica pré-capitalista encontrou muita resistência nos países de fala inglesa, onde a recepção de Foucault, Deleuze e (em menor medida) Derrida ocorreu principalmente por intelectuais de esquerda”.

inéditos para a discussão. Pode-se afirmar que algumas contribuições se tomaram quase tão clássicas quanto às próprias reflexões lyotardianas. Trata-se das concepções de pós-moderno de Fredric Jameson e David Harvey, dois estudiosos marxistas que, a meu ver, tornaram-se representativos, pois moldaram os termos gerais do debate que se instaurou nessa tradição. Ao evidenciar esses dois estudiosos, abro mão de um mapeamento detalhado e minucioso de tudo o que foi escrito sobre o assunto por outros autores marxistas em favor da apreensão das duas acepções sobre o pós-moderno que se tornaram clássicas no debate marxista contemporâneo.

1.1 – AS ANÁLISES MARXISTAS DO PÓS-MODERNO

1.1.1 Jameson: pós-modernismo e o capitalismo multinacional

Ao contrário de algumas análises anteriores no campo da esquerda (cf. HABERMAS, 1993; BERMAN, 1986²¹), a resposta de Jameson não se aproxima da posição irreduzível de defesa do modernismo e da modernidade; ele já parte da constatação de Lyotard de que existe uma “condição pós-moderna”, mas busca uma explicação diferente para esse fenômeno. Ao fazer isso, Jameson inaugura uma discussão nova entre os marxistas, balizada por um outro tipo de periodização econômica e cultural²².

O primeiro texto em que tratou do assunto é “O pós-modernismo e a sociedade de consumo”, escrito para uma palestra no Whitney Museum em 1982 e

²¹ Para Berman, enquanto os pensadores modernos do século XIX eram simultaneamente críticos e defensores da modernidade, os do século XX caíram em polarizações rígidas de “entusiasmo cego e acrítico” (BERMAN, 1986, p. 24) ou de condenação e perderam o contato com as raízes de sua própria modernidade. Com isso, a modernidade atual gera ilusões de um antimodernismo ou pós-modernismo e perde sua capacidade de renovação. A saída desse impasse, segundo o autor, está em retornar ao “vigor dialético” do modernismo do século XIX como forma de nutrir e renovar a modernidade presente e futura. Berman desenha, assim, sua proposição de uma modernidade capitalista perene. Mesmo abrindo mão de categorias como luta de classes e da utopia socialista em detrimento de tendências libertárias, Berman representa uma resposta de esquerda, elaborada a partir da academia norte-americana, ao debate pós-moderno que busca, a seu modo, colocar a historicização como foco, o que pode ser visto como produtivo quando confrontada às análises de Lyotard e Habermas que não privilegiavam esse aspecto (cf. ANDERSON, 1999, p. 52).

²² Callinicos (2002, p. 128) explica esse aspecto: “A crença na existência de uma era pós-moderna não depende, necessariamente, da idéia falida de sociedade pós-industrial. Um número de escritores marxistas – ou, pelo menos, *marxisant* – relacionaram o que eles vêem como a emergência da cultura pós-moderna a mudanças no modo capitalista de produção”.

publicado em 1983 n' *A anti-estética*²³. Em relação a esse texto, Kaplan (1993, p. 17) comenta: “O ensaio moldou, em larga medida, os termos dos debates sobre o pós-modernismo na América, nos anos que se seguiram à publicação da versão original, em 1983”. Ele acrescenta que esse efeito se estendeu tanto aos círculos marxistas quanto aos não-marxistas.

A esse artigo, seguiram-se muitos outros²⁴. Destaco aqui apenas aqueles que tomarei como referência de minha análise: o texto de 1983 *O pós-modernismo e a sociedade de consumo* (JAMESON, 1995) que inaugura suas análises sobre o tema; o prefácio à tradução inglesa d' *A condição pós-moderna* de Lyotard em 1984²⁵; o artigo *Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism*, publicado na *New Left Review* em 1984, no qual ele introduz ao debate sobre o pós-moderno uma periodização do capitalismo; o livro homônimo publicado em 1991 que condensa suas reflexões até o momento (JAMESON, 2002); e o capítulo do livro *Cinco teses sobre o marxismo atualmente existente* no livro organizado por Wood e Foster (1999)²⁶ no qual explicita o tipo de marxismo ao qual se encontra filiado.

Jameson apresenta várias características do pós-modernismo, algumas das quais carregam um caráter inédito e bastante desafiador para a época (início dos anos de 1980), entre elas:

- reação ao “modernismo canônico” e conseqüente diluição da fronteira entre a alta cultura e a chamada cultura de massa ou popular (JAMESON, 1995);
- enfraquecimento do sentimento histórico, acarretando a fragmentação do tempo em uma série de “presentes perpétuos” (JAMESON, 1995, p. 125, 1984, p. 17);
- predomínio do pastiche, do simulacro e ênfase na desrealização do mundo (JAMESON, 1984, 1995);
- destruição da distância crítica (JAMESON, 1984, p. 28, 2004, p. 74);
- esquizofrenia como a quebra da cadeia de significantes e conseqüente ênfase na fragmentação e descontinuidade, fato que impede a unificação do passado e da

²³ Nesta tese, uso a edição de 1995.

²⁴ Alguns desses escritos estão compilados no livro *The cultural turn – writings on the Postmodern 1983-1998*, publicado pela Verso (London & New York) em 1998.

²⁵ Apesar de publicada em 1984, Anderson (1999, p. 64) afirma que a tradução integral em inglês desse livro ficara pronta em 1982, quando Jameson foi convidado a escrever sua introdução. Nesta tese, utilizo a edição de 2004.

²⁶ Esse livro foi publicado originalmente pela *Monthly Review Press* (New York) em 1997.

existência humana. Longe de causar ansiedade e alienação, esses conteúdos mórbidos geram euforia, histeria sublime (JAMESON, 1984, 2002);

- ausência de ideal utópico (JAMESON, 1984, p. 25, 1999, p. 190);
- morte do sujeito (relação com a morte do “grande escritor” na literatura do alto modernismo) (JAMESON, 1999, p. 29);
- síntese de diversos sentidos de “fim” proclamados no final do século XX (fim da ideologia, fim das classes sociais...) (JAMESON, 1984);
- expressão de um populismo estético na arquitetura (JAMESON, 1984);
- mutação do espaço – hiperespaço pós-moderno – que impede a capacidade de o ser humano localizar-se ou organizar sua percepção no ambiente em que está inserido. Jameson chega a considerar que “[...] essa realidade pós-moderna que nos cerca é de algum modo *mais* espacial do que qualquer outra coisa” (JAMESON, 2002, p. 364);
- aparecimento do discurso de “novos movimentos sociais” e da ideologia da diferença (JAMESON, 2002, p. 322-323).

Especificamente quanto a Heidegger, Jameson menciona *en passant* sua concepção de “fim da metafísica ocidental”, colada à de Derrida, como um dos aspectos do pós-estruturalismo, por ele caracterizado como “pró-pós-modernismo”, isto é, o pós-modernismo saudado como antimodernista:

Uma geração anterior de críticos (especialmente Ihab Hassan) parece já ter feito algo nesse sentido, quando tratou a estética pós-modernista em termos de uma temática mais propriamente pós-estruturalista (o ataque do grupo de *Tel Quel* à ideologia da representação, o “fim da metafísica ocidental” heideggeriano ou derridiano), em que algo que ainda não é chamado de pós-modernismo [...] é saudado como a chegada de um modo totalmente novo de pensar e de estar no mundo (JAMESON, 2002, p. 81).

As características ora citadas separadamente são desenvolvidas por Jameson nas suas relações recíprocas a partir de teses fundamentais desse autor. Esse jogo de análise constitui a originalidade de sua contribuição para o debate sobre o pós-moderno.

Para Jameson, elaborar um conceito de pós-moderno significa “[...] uma tentativa de pensar historicamente o presente em uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira” (JAMESON, 2002, p. 13). Por isso, ele insiste que o pós-modernismo não é um estilo estético, mas um conceito periodizante. Como tal,

Jameson indica a lógica cultural não de uma nova ordem social supostamente pós-industrial, como indicou D. Bell e assumiu Lyotard, e sim de uma mudança sistêmica do próprio capitalismo. Como observa Anderson (1999), a ancoragem do pós-modernismo em mudanças objetivas do próprio capitalismo era uma perspectiva estranha até então tanto a Lyotard quanto a Habermas.

Para fundamentar seu argumento, Jameson (1984, 2002, 2004) recorre às três fases do capitalismo delineadas por Mandel, com suas respectivas mudanças tecnológicas: capitalismo clássico ou de mercado, com os motores a vapor; capitalismo monopolista ou imperialista, com os motores elétricos; capitalismo multinacional, com os motores eletrônicos e nucleares. Jameson elabora uma periodização cultural correspondente: ao capitalismo clássico corresponde o realismo; ao capitalismo imperialista, o modernismo; e ao multinacional, o pós-modernismo.

O “último/recente” (*late*)²⁷ capitalismo atesta a emergência de novas formas de organização das empresas e corporações em termos multinacionais ou transnacionais. Ao contrário de épocas anteriores, o capitalismo recente está baseado em uma *quebra radical* (JAMESON, 2002, p. 27, 1984, p. 1) que traz consigo uma nova divisão internacional do trabalho, uma nova dinâmica internacional de acordos e transações financeiras, a forte presença da mídia, dos computadores e da automação, a queda do papel central dos Estados-nações na acumulação do capital, entre outras características. O capitalismo multinacional se concretiza, para Jameson, na tendência global da hegemonia dos Estados Unidos sobre o mundo. Nesse sentido, ele (1984, p. 4) acrescenta: o pós-modernismo expressa a nova era de dominação econômica e militar deste país.

Em termos econômicos, Jameson coloca que os pré-requisitos tecnológicos para o capitalismo multinacional estavam dados no final da 2ª Guerra Mundial. Em termos culturais, essas pré-condições situam-se nas transformações sociais e psicológicas dos anos de 1960 cujos resíduos radicais foram expurgados: “[...] o pós-moderno é o substitutivo para os anos 60, e a compensação por seu fracasso político [...]” (JAMESON, 2002, p. 19). No plano estético, a transição para o pós-modernismo, para esse autor, implicou uma perda do poder subversivo da arte do alto modernismo (baseado num estilo individual e único e em ideais coletivos)

²⁷ E não “tardio” como foi traduzido para o português.

quando do seu estabelecimento no meio acadêmico no início da década de 1960 (JAMESON, 1995, p. 111-112).

Quando apresenta sua periodização cultural correspondente à periodização do capitalismo, Jameson parece respeitar a diferenciação conceitual entre modernização, modernismo e modernidade: “[...] é preciso, em outras palavras, não apenas deduzir o modernismo a partir da modernização, mas também perscrutar os traços da modernização no interior da obra estética” (JAMESON, 2002, p. 308). A modernidade, para ele, é algo coerente que se obtém da relação entre modernismo e modernização, ou seja: “A modernidade seria, nesse caso, a descrição de como as pessoas ‘modernas’ vêem a si mesmas [...]” (JAMESON, 2002, p. 314). Nesse sentido, ele apresenta o caráter histórico da consciência propriamente moderna:

[...] a modernidade é inseparável desse sentimento de diferença radical aqui em exame; os modernos sentem-se como pessoas radicalmente diferentes daquelas das tradições capitalistas mais antigas, ou daquelas das áreas coloniais do globo, contemporâneas do modernismo (JAMESON, 2002, p. 379-380).

Em seu esforço de periodização, ele conclui que: 1) os vários modernismos (entendido por ele como movimentos estéticos da fase do capitalismo monopolista) representaram reações violentas contra a modernização e também replicaram seus valores, ou seja, todos os modernismos tiveram como ponto comum a hostilidade ao mercado (JAMESON, 2002, p. 309); 2) o modernismo ocorreu em um contexto de uma modernização incompleta, pois ainda convivia com enclaves pré-capitalistas. O pós-modernismo, na interpretação jamesoniana, além de celebrar o mercado, é o que se tem em termos de lógica cultural quando o processo de modernização se completa, ou seja, o capitalismo atinge sua forma mais pura.

Assim, enquanto o modernismo viveu uma modernização incompleta, o pós-modernismo caracteriza-se por uma modernização completa (JAMESON, 2002, p. 314). De forma coerente, Jameson não advoga aqui nenhuma “pós-modernização”, fato que poderia sugerir uma aproximação com o sentido da expressão “sociedade pós-industrial”. Pelo contrário, há, no seu argumento, uma identidade sublinear entre capitalismo e modernização e a adoção de uma relação dialética entre base e superestrutura. Para ele, há ainda uma novidade no novo estágio do capitalismo multinacional: na transição do moderno para o pós-moderno, o que fica perdido é a própria modernidade enquanto aquele sentimento agudo do novo e da mudança.

Segundo Jameson, o moderno aniquilou tão completamente o velho, os resíduos sociais arcaicos, que tudo hoje é novo: “Agora tudo é novo, mas, pela mesma via, a própria categoria do novo perde seu sentido e torna-se agora algo como um remanescente modernista” (JAMESON, 2002, p. 315).

Nas palavras de Jameson, a caracterização de uma terceira fase do capitalismo por Mandel permitiu-lhe pensar sobre o pós-modernismo na “[...] tentativa de teorizar a lógica específica da produção cultural deste terceiro estágio, e não como mais uma crítica cultural desencarnada, ou um diagnóstico do espírito da época” (JAMESON, 2002, p. 396-397). Porém, ao insistir que sua concepção de pós-modernismo não é estilística, Jameson acaba por promover o pós-modernismo de categoria estético-cultural à categoria histórica. Ele dispensa, assim, a distinção de fundo entre modernidade (como experiência histórica), modernismo (relativo a movimentos estéticos) e modernização (concernente aos processos econômicos) que ele adotara para explicar sua periodização cultural e que estava subjacente à sua proposição de pós-modernismo como *lógica cultural* do capitalismo multinacional.

Assim, pode-se acompanhar seus argumentos de que o pós-modernismo não é meramente uma ideologia cultural, mas

[...] uma realidade genuinamente histórica (e sócio-econômica), a terceira grande expansão original do capitalismo pelo mundo (após as expansões anteriores dos mercados nacionais e do antigo sistema imperialista, que tinham suas próprias especificidades culturais e geraram novos tipos de espaços apropriados a suas dinâmicas) (JAMESON, 2002, p. 75).

Ou: “[...] o pós-modernismo, como terceiro estágio ampliado do capitalismo clássico [...]” (JAMESON, 2002, p. 401). Em outro momento, ele explica que a perspectiva que adota de forma consistente é “a identidade entre o pós-modernismo e o capitalismo em sua última mutação sistêmica” (JAMESON, 2002, p. 344). O uso de expressões como *desemprego pós-moderno* (JAMESON, 2002, p. 351), *pessoas pós-modernas* (JAMESON, 2002, p. 317) parece reforçar esse sentido.

Fica a pergunta: por que Jameson preferiu o termo pós-modernismo à pós-modernidade, ou melhor, por que ele revestiu o primeiro com o sentido (de época histórica) característico do segundo?

Jameson não toca nessa questão, mas, de alguma forma, ele responde àqueles que identificaram essa oscilação presente em sua definição de pós-modernismo. Ao contrário do que pensa Featherstone, por exemplo, Jameson afirma que pós-modernismo não é uma categoria especificamente cultural, “[...] ela se destina a nomear um ‘modo de produção’ no qual a produção cultural tem um lugar funcional específico, e cuja sintomatologia é, em meu trabalho, principalmente diagnosticada na cultura (esta é, sem dúvida, a razão da confusão)” (JAMESON, 2002, p. 402).

A meu ver, a fonte dessa confusão reside justamente onde Jameson enxerga seu esclarecimento: na sua tese de que a reestruturação fundamental da cultura no capitalismo multinacional é a fusão entre cultura e economia:

Dizer que meus dois termos, o *cultural* e o *econômico*, se fundem desse modo um no outro e significam a mesma coisa, eclipsando a distinção entre base e superestrutura, o que em si mesmo sempre pareceu a muitos ser uma característica significativa do pós-moderno, é o mesmo que sugerir que a base, no terceiro estágio do capitalismo, gera sua superestrutura através de uma novo tipo de dinâmica (JAMESON, 2002, p. 25).

Essa desdiferenciação envolve, para Jameson, a transformação da cultura em mercadoria e, simultaneamente, a transformação do econômico em cultural. Em outras palavras, vive-se simultaneamente a destruição da autonomia relativa da cultura e a sua expansão prodigiosa por todo domínio da vida social (JAMESON, 1984, p. 29, 2002, p. 74).

As oscilações de Jameson no tratamento do termo pós-modernismo podem ser compreendidas como originárias da própria novidade que essa terceira fase do capitalismo traz consigo. Contudo, tal explicação apresenta-se menos provável quando Jameson ataca o *moralismo*, tanto de esquerda como de direita, no tratamento do pós-moderno.

Optar pelo pós-modernismo é, para Jameson, considerá-lo um estilo e, portanto, sujeitá-lo a julgamentos morais. Enquanto fenômeno histórico, o pós-modernismo não pode ser celebrado ou denunciado, o que encerraria um erro categorial:

A questão é que estamos de tal forma *dentro* da cultura do pós-modernismo que é tão impossível um repúdio simplista quanto o é uma celebração, igualmente simplista, complacente e corrupta.

Julgamentos ideológicos a respeito do pós-modernismo hoje implicam necessariamente um julgamento a respeito de nós mesmos, assim como dos artefatos em questão; e certamente não é possível entender de forma adequada todo um período histórico como o nosso através de julgamentos morais globais, ou seu equivalente algo degradado, os diagnósticos pop-psicológicos (JAMESON, 2002, p. 86-87).

Mesmo com tal argumento e talvez reagindo às críticas de que o termo pós-moderno é homogêneo, totalizante (cf. MONTAG, 1993; DAVIS, 1985) e não é capaz de situar o lugar de uma cultura política nova ou de sua própria análise na cultura pós-moderna (cf. ZUIDERVAART, 1989), Jameson observa:

Não me parece, de modo algum, que toda produção cultural de nossos dias é pós-moderna no sentido amplo em que vou usar esse termo. O pós-moderno é, no entanto, o campo de forças em que vários tipos bem diferentes de impulso cultural [...] têm que encontrar seu caminho (JAMESON, 2002, p. 31).

Apesar dessa observação, a posição de Jameson tem suscitado diversas interpretações. Ele tem sido definido como contrário ao pós-modernismo²⁸, como um pós-moderno²⁹ ou mesmo um “pós-moderno crítico/de esquerda”³⁰ a despeito de todos os seus esforços para dirimir tal confusão. Zuidervaart (1989, p. 203) caracteriza o projeto de Jameson como o de representar uma boa estória, a partir de uma nova coreografia para o marxismo, da festa pós-modernista. No entanto, “Se não fosse pela dança de Fredric Jameson, marxismo e pós-modernismo pareceriam bem incompatíveis. Como narração de histórias e estória sendo contada, o pós-modernismo subverte as asserções centrais do marxismo”.

Jameson apresenta-se como um “consumidor do pós-modernismo” (2002, p. 303), mas afirma que disso não decorre nem sua identificação com seu objeto de estudo nem a confusão entre sua preferência pessoal (gosto estético) e a análise e

²⁸ Featherstone (1989, p. 129) afirma que “Jameson claramente não está disposto a se tornar um defensor de novos métodos e práticas pós-modernistas em seus escritos, o que se relaciona com seu desejo de permanecer fora do pós-modernismo para explicá-lo e julgá-lo”.

²⁹ Žižek (2000, p.9) sugere isso quando, ao falar do pensamento pós-modernista progressista, refere-se a uma linhagem “de Derrida a Fredric Jameson”. Já para Kumar (1997), Jameson é um dos autores que não se identifica com a perspectiva pós-moderna. No entanto, na prática, parece aceitar a visão pós-moderna, tamanha é a sua simpatia e a elucidação que empreende em relação aos conceitos pós-modernos, o que o torna um “pós-modernista disfarçado” (KUMAR, 1997, p. 149).

³⁰ Agger (1996, p. 1) não apenas considera Jameson e Harvey pós-modernistas críticos (ou de esquerda), como descreve Marx um pós-moderno *avant la lettre*.

avaliação que faz do pós-modernismo. No entanto, sua proposta implícita na noção de um “mapeamento cognitivo” como código para uma “consciência de classe” (JAMESON, 2002, p. 413) é apresentada por ele próprio como uma estratégia mais modernista (JAMESON, 2002, p. 405). Por sua vez, ao caracterizar o capitalismo multinacional, ele (2002, p. 19) revela novamente o “beco sem saída” em que se encontra: “Infelizmente, então, a descrição infra-estrutural que se está invocando aqui já é, necessariamente, uma descrição cultural e, de antemão, uma versão da teoria do pós-modernismo”.

Além disso, mesmo sustentando categorias clássicas do marxismo, como luta de classes, revolução, e as defendendo desde os primeiros artigos sobre o pós-modernismo, ele não vê como um problema o termo “pós-marxismo”. Para ele, os diversos “pós-marxismos” coincidem com momentos em que o capital foi reestruturado e ampliado:

E estes momentos, por seu lado, foram seguidos por vários projetos de um marxismo mais moderno – ou, na verdade, em nossa época, pós-moderno – que tenta formular teorias sobre as novas e inesperadas dimensões assumidas por seu tradicional objeto de estudo: o capitalismo como tal (JAMESON, 1999, p. 189).

É difícil perceber o limiar entre as ambigüidades que o próprio autor suscita e as que decorrem das interpretações de seus diversos comentadores. Ainda mais se considerados os diversos matizes ideológicos desses comentadores. Por ora, tendo a concordar com Norris (1992), para quem, ao considerar o pós-modernismo como dado, algo incontestavelmente aí, Jameson borrou a distinção entre o pós-modernismo em um sentido cultural amplo e o pós-modernismo como um conjunto de teses filosóficas, um eclipse da razão Iluminista, defasagem de conceitos como realidade e verdade, entre outros. Por isso,

Como um resultado, ele não pode ver nenhuma forma de livrar a teoria – ou “análise” – da “condição pós-moderna” generalizada que supostamente constitui o horizonte de inteligibilidade para qualquer pensador (como Jameson) que aceita essa condição como *donnée*, e que, assim, procura interpretar os sinais dos tempos como eles pedem para ser lidos, ou seja, como um aspecto do *Zeitgeist* dos dias atuais, informando todo último conceito avaliativo e categoria (NORRIS, 1992, p. 161).

Mesmo com todas as ambigüidades que podem ser atribuídas a sua análise, a interpretação jamesoniana do pós-modernismo não perde sua originalidade e, por isso, influencia fortemente o debate subsequente sobre o tema. Segundo Anderson, não foi mera coincidência que as intervenções mais significativas que lhe sucederam também foram marxistas (Harvey, Callinicos e Eagleton) e o tomaram como ponto de partida. Ademais quando se lembra que sua análise sobreviveu à derrocada do “socialismo real”, à queda do Muro de Berlim, ao anúncio de “fim da história” de Fukuyama em 1989, ao clima político mundial sob a égide dos governos de Thatcher e Reagan, pode-se concordar com Anderson (1999, p. 79) para quem a abordagem jamesoniana do pós-modernismo “[...] foi uma vitória discursiva contra todos os trunfos políticos, num período de hegemonia neoliberal em que cada marco familiar da esquerda parecia afundar sob as ondas da reação”.

1.1.2 Harvey: pós-modernidade e a acumulação flexível

Em seu livro *The condition of postmodernity* de 1989, Harvey (1992) segue o caminho aberto por Jameson. Isso se dá em vários sentidos. Da mesma forma que este, aquele canaliza seus esforços, a partir do marxismo, na elaboração de uma periodização que explique a mudança da modernidade para a pós-modernidade, assim como a razão dessa transição. Semelhantemente a Jameson, ele busca essa explicação nas transformações do próprio capitalismo contemporâneo. Sua análise envolve também uma ampla variedade de manifestações culturais.

Mas não apenas isso. Harvey incorpora algumas análises de Jameson quanto ao pós-moderno, como o seu aspecto esquizofrênico, a fragmentação de uma série de “presentes puros” (HARVEY, 1992, p. 57), o não abandono pelos pós-modernistas de uma metateoria (HARVEY, 1992, p. 112), entre outras.

Harvey (1992, p. 53) também associa a filosofia heideggeriana ao pós-moderno e, assim como Jameson, a referência a Derrida é repetida: “O ‘desconstrucionismo’ (movimento iniciado pela leitura de Martin Heidegger por Derrida no final dos anos 60) surge aqui como um poderoso estímulo para os modos de pensamento pós-modernos”. Ele acrescenta, ainda, que o desconstrucionismo foi colocado na defensiva, na década de 1980, devido às controvérsias ao redor das

simpatias nazistas de Heidegger, seu inspirador, e Paul de Man, um dos seus praticantes mais exemplares.

A tentativa de Harvey de explicar a transição da modernidade para a pós-modernidade também possui como categorias de fundo modernidade, modernização e modernismo³¹. Para ele (1992, p. 97),

O modernismo é uma perturbada e fugidia resposta estética a condições de modernidade produzidas por um processo particular de modernização. Em consequência, uma interpretação adequada da ascensão do pós-modernismo tem de se haver com a natureza da modernização.

A pergunta de Harvey é se o pós-modernismo é uma reação diferente a um processo imutável de modernização ou pressagia e também reflete uma mudança da natureza da modernização rumo a uma sociedade pós-industrial, pós-capitalista.

Contra a idéia de uma “sociedade pós-industrial” e a partir das análises da Escola de Regulação francesa³², Harvey (1992, p. 7) afirma que a “mudança abissal” que se vivencia desde mais ou menos 1972 conecta-se ao colapso da expansão capitalista após a 2ª Guerra sob o modelo fordista e keynesiano e a emergência de um regime de acumulação flexível do capital. Aqui identifico uma das diferenças entre Harvey e Jameson: enquanto o primeiro localiza a transição para a pós-modernidade na década de 1970, o segundo a coloca na década de 1950. Essa diferença evidencia o problema da periodização histórica: afinal, o pós-moderno se inicia na fase áurea de expansão do capitalismo após a 2ª Guerra Mundial ou no momento de crise e reestruturação do capitalismo, nos anos de 1970, em

³¹ Um dos autores ao qual Harvey recorre para essa distinção é Berman (1986).

³² A Escola Francesa de Regulação se originou na segunda metade dos anos de 1970 com o intuito de explicar a crise capitalista do início desses anos a partir de uma referência marxista que se opunha ao estruturalismo althusseriano e à ortodoxia stalinista. Os seus teóricos (Aglietta, Lieptzt, Boyer) acreditavam que a manutenção de um regime de acumulação do capital requer um modo de regulação (instituições não-econômicas, como a escola, os *mass media*, as configurações geográficas e geopolíticas, dentre outras) que contenha os seus conflitos, contradições e distorções. Segundo Husson (2001), os teóricos regulacionistas foram críticos consistentes do capitalismo. No entanto, já no início da década de 1980, eles passaram por uma “virada harmonicista”, ou seja, acreditaram que o capitalismo pode funcionar sempre em um modo relativamente harmônico. Esse período coincide com o seu envolvimento no aparato da burocracia econômica francesa e, neste contexto, “[...] a teoria da regulação se tomou uma técnica regulatória” (HUSSON, 2001, p. 5). Assim, Husson (2001, p. 7) conduziu: “[...] a teoria da regulação poderia ter feito um trabalho mais consistente ao invés de romper com a tradição crítica do marxismo e se tomar um tipo de reservatório de pensamento para diretores de recursos humanos”.

decorrência da crise do petróleo e demais facetas do colapso da expansão pós-guerra, como afirma Harvey?

Harvey caracteriza a acumulação flexível como uma nova configuração do capitalismo. Tal configuração recusa a rigidez fordista, substituindo-a pela flexibilidade do mercado e dos processos de trabalho, dos produtos e padrões de consumo, da mercantilização do saber, da reorganização do sistema financeiro global. Ela decorre, em parte, da queda do poder da nação-Estado, da dispersão e mobilidade geográfica do capital, da automação, do desenvolvimento desigual tanto entre setores da economia (com aumento proporcional do emprego no setor de serviços) quanto entre regiões geográficas.

A mudança econômica impulsiona uma nova regulação econômica e política estabelecida pelos governos Reagan (1981-1989), nos Estados Unidos, e Thatcher (1979-1990), na Inglaterra, como também a emergência de uma política baseada em grupos de interesses regionais e particulares. Ela também estimula novas formas culturais que Harvey sintetiza no termo pós-modernismo. Nas suas palavras: “O pós-modernismo também deve ser considerado algo que imita as práticas sociais, econômicas e políticas da sociedade. Mas, por imitar facetas distintas dessas práticas, apresenta-se com aparências bem variadas” (HARVEY, 1992, p. 109). A ênfase pós-moderna na efemeridade, no fluxo caótico, no novo, na colagem, no pastiche, na diferença, na fragmentação, na dispersão do pensamento filosófico e social mimetiza, a seu ver, o movimento flexível do capitalismo contemporâneo.

Contudo, Harvey chama a atenção para o fato de que o pós-modernismo não é apenas mimese. Na esteira de Jameson, considera-o também uma intervenção estética na política, na economia e na vida social:

A forte injeção de ficção e de *função* na sensibilidade comum, por exemplo, deve ter conseqüências, talvez não previstas, na ação social. [...] A ampla gama do pós-modernismo só pode fazer sentido nesses termos bem amplos da conjugação entre mimese e intervenção estética (HARVEY, 1992, p. 110)³³.

³³ A proposta de Harvey de compreender esse duplo aspecto do pós-modernismo pode ser visualizada, por exemplo, em sua análise entre o colapso do dinheiro e a crise mais geral de representação (HARVEY, 1992, p. 269) e a construção de imagens e seus impactos na economia e na política (HARVEY, 1992, p. 260-261).

Além disso, o pós-modernismo, segundo esse autor, exerce uma influência positiva em decorrência de sua percepção de diferenças de subjetividade, gênero, sexualidade, raça, classe, tempo e espaço. Para ele, esse seria o caráter *radical* do pós-moderno. Com essa avaliação, Harvey chega a propor, na sua defesa de um materialismo histórico dinâmico, o tratamento onipresente da diferença e da alteridade na apreensão da mudança social. A seu ver, porém,

A importância da recuperação de aspectos da organização social como raça, gênero, religião, no âmbito do quadro geral da investigação materialista histórica (com a sua ênfase no poder do dinheiro e na circulação do capital) e da política de classe (com sua ênfase na unidade da luta emancipatória) não pode ser superestimada (HARVEY, 1992, p. 320).

Sem precisar a questão, Harvey afirma que o pós-modernismo se apresenta com o objetivo de resolver os supostos males do modernismo (desenhado de maneira grosseira e caricata). Nesse sentido, ele expõe sua tese referente à relação entre modernismo e pós-modernismo, fato que o distancia de Jameson³⁴:

Também concluo que há mais continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento denominado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro, uma crise que enfatiza o lado fragmentário, efêmero e caótico da formulação de Baudelaire (o lado que Marx dissecou tão admiravelmente como parte integrante do modo capitalista de produção), enquanto exprime um profundo ceticismo diante de toda prescrição particular sobre como conceber, representar ou exprimir o eterno e imutável (HARVEY, 1992, p. 111).

Por outro lado, Harvey (1992, p. 44) converge com a análise de Jameson quanto ao papel dos anos de 1960 para a constituição do pós-modernismo:

Embora fracassado, ao menos a partir dos seus próprios termos, o movimento de 1968 tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político subsequente da virada para o pós-modernismo. Em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um movimento maduro, embora ainda incoerente, a partir da crisálida do movimento antimoderno dos anos 60.

³⁴ Contra a afirmação de que o pós-modernismo é um estágio do próprio modernismo ou mesmo do romantismo antigo, Jameson (2002) insiste, como visto, que, apesar da possibilidade de características comuns, modernismo e pós-modernismo possuem significados e função social diferentes.

O fato de a periodização apresentada por Harvey focar a década de 1970 – ou seja, um momento de importantes mudanças econômicas nas relações sociais – não o impossibilita de conceber os movimentos dos anos de 1960 como um precedente cultural do que mais tarde se constitui como pós-modernismo. Isso contradiz a avaliação de Best (s/d, p. 3) de que “Harvey não considera as influências políticas principais sobre o pós-modernismo, tais como o fracasso político dos anos de 1960 que teve partículas radioativas nucleares”. Mas a essa precedência cultural, ele acrescenta outros aspectos fundamentais relacionados aos anos subsequentes:

O pós-modernismo surgiu em meio a este clima de economia volátil, de construção e exibição de imagens políticas e de uma nova formação de classe social. A existência de algum vínculo entre essa eclosão pós-moderna, a construção de imagem de Ronald Reagan, a tentativa de desconstruir instituições tradicionais do poder da classe trabalhadora (os sindicatos e os partidos de esquerda) e o mascaramento dos efeitos sociais da política econômica de privilégios deveria ser bastante evidente (HARVEY, 1992, p. 301).

Sob as pressões da acumulação flexível do capital, aparecem novas formas dominantes de experimentar o espaço e o tempo. Mais precisamente, vive-se, segundo Harvey, uma compressão do espaço-tempo. Essa é a sua tese central. É pela mediação dessa experiência que ele busca estabelecer a relação entre o pós-modernismo (como conjunto de obras estético-culturais) e a acumulação flexível presente nos processos de modernização e acumulação capitalista.

Assim, em termos gerais, ele aceita a provocação geral de Jameson de que o pós-modernismo significa uma crise na experiência do espaço e do tempo. Entretanto, à tese jamesoniana de que o pós-modernismo envolve o domínio de categorias espaciais sobre as temporais³⁵, Harvey contrapõe a noção de aniquilação do espaço por meio do tempo.

Abraçadas em seu conjunto, todas as mudanças econômicas, políticas e culturais traduzem, para Harvey, uma espécie de condição histórico-geográfica – a pós-modernidade. Esse autor considera que a *colagem* que elabora sobre a modernidade fordista e a pós-modernidade flexível tem fins didáticos, pois a realidade é um todo sintético desses extremos; a tabela que sugere é, no seu conjunto, “[...] uma descrição estrutural da totalidade das relações político-

³⁵ Desde seus primeiros artigos sobre o pós-moderno, Jameson (1984) expressa seu fascínio pela arquitetura, tomando-a como ponto de partida de sua análise do pós-modernismo.

econômicas e cultural-ideológicas do capitalismo [...]” (HARVEY, 1992, p. 305). Portanto, pode-se “[...] dissolver as categorias do modernismo e do pós-modernismo num complexo de oposições que exprime as contradições culturais do capitalismo” (HARVEY, 1992, p. 305).

A análise de Harvey se alimenta e, ao mesmo tempo, ratifica a tese jamesoniana de conceber a pós-modernidade como uma condição histórica (uma época). Pode-se considerar que, nesse sentido, as proposições de ambos se contrapõem àquela posição externa à tradição marxista, coadunada com a atmosfera de um consenso global de triunfo do capitalismo que marcou o final dos anos de 1980 e teve sua síntese nas recomendações do Consenso de Washington. Talvez aí resida, por exemplo, uma das causas para a timidez na polêmica entre esses autores quanto a algumas de suas teses fundamentais. Harvey, por exemplo, discorda abertamente de Jameson em poucos trechos de seu livro (cf. HARVEY, 1992, p. 187, p. 316)³⁶.

Mesmo considerando essa hipótese plausível, ela não invalida o fato de que a análise desses autores tenha se voltado também (e talvez com menor intensidade) para o próprio campo marxista. No caso de Harvey, é ilustrativo que a parte final de seu livro dirija-se para a crise do materialismo histórico. Nesse item, ele avalia como a “nova esquerda”, na tentativa de se libertar da política do marxismo ortodoxo, desencadeou implicações positivas, mas também gerou conseqüências não pretendidas, como uma oposição a atitudes e instituições da classe trabalhadora, uma ênfase na cultura e na política (em detrimento da determinação econômica). Diante disso, sua proposta de renovação do materialismo histórico se combina com a adesão de uma nova versão do projeto iluminista e parte da constatação de que há rachaduras nos espelhos da pós-modernidade, o que indica talvez sua autodissolução.

1.2 – RECONHECENDO AVANÇOS, ENFRENTANDO DESAFIOS

Em geral, a originalidade da contribuição marxista para o debate sobre o pós-moderno reside em oferecer uma relação entre a materialidade do capitalismo

³⁶ Nos textos de Jameson que utilizo, especificamente aqueles publicados após o livro *The condition of postmodernity*, não encontro referências de uma possível discordância dele com Harvey.

contemporâneo e o fenômeno pós-moderno. Apesar do reconhecimento de algumas tensões positivas trazidas pelo pós-moderno, a tendência predominante tem sido a de escrutinar seus pontos frágeis, aporias e ambigüidades e, principalmente, reagir a qualquer insinuação de uma “sociedade pós-industrial” ou pós-capitalista. Assim, acima de tudo, essa inserção no debate tem se traduzido fundamentalmente como uma tomada de posição na luta ideológica no interior do campo acadêmico no sentido de reagir à proclamação da morte do marxismo.

Tal tarefa tem-se mostrado bastante árdua não apenas quando se considera a complexidade e a abrangência que este debate tem ganhado em termos acadêmicos, mas também quando se situam esses aspectos dentro do senso comum histórico que tem sido instaurado a partir de eventos como a queda do Muro de Berlim, a derrocada do “socialismo real”, a ofensiva de governos (neo)liberais em relação aos movimentos de esquerda e, neste contexto, as novas funções assumidas pelo Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional a partir das recomendações do Consenso de Washington.

Contudo, seria superficial orientar a análise apenas para os aspectos gerais dessa inserção. Uma diversidade de argumentos correria o risco de ser desprezada e perdida. A timidez no tratamento dessas diferenças talvez tenha predominado em função de uma necessidade histórica de coalizão de forças. Mas, como visto, Jameson e Harvey possuem concepções diferentes de pós-moderno. Mesmo que convirjam na sua caracterização como um fenômeno dado, inexorável, que precisa ser explicado de outra forma que não a oferecida pelos próprios intelectuais pós-modernos, eles o fazem a partir de matizes diferenciados: em Harvey, o pós-modernismo é uma fase do modernismo e, em Jameson, uma ruptura com o modernismo.

Aqui é oportuna uma observação: as perspectivas marxistas apresentadas não guardam entre si um caráter evolutivo. Por mais que se reconheça o caráter inaugural que cabe à análise jamesoniana, as diferenças em questão não exprimem fases distintas de amadurecimento da reflexão sobre o pós-moderno pela tradição marxista. Ao contrário, essas concepções coexistem no seio da tradição, são contemporâneas em alguns momentos e muitas vezes se tangenciam (como visto).

A meu ver, os termos gerais da polêmica se o pós-modernismo é prolongamento ou não do modernismo derivam da amadilha encerrada no uso das categorias modernismo, modernização, modernidade e seus respectivos correlatos

“pós”. A fim de explorar essa hipótese, gostaria de mostrar inicialmente que o uso que Jameson e Harvey fazem dessas categorias suscita mais confusão que esclarecimento. Em um segundo momento, chamo a atenção para o fato de que o problema conceitual maior é de ordem histórica, pois o uso dessas categorias, em Harvey e em Jameson, baseia-se em uma determinada periodização do capitalismo que traz resultados inesperados e não pretendidos por seus propositores.

Como discutido, Jameson e Harvey trabalham com os conceitos similares de modernidade, modernismo e modernização. A diferenciação entre eles aparece no uso de alguns correlatos “pós”. O ponto comum a ambos é a negação de qualquer possibilidade ou indício de pós-modernização e, nessa direção, propõem o pós-moderno vinculado a um momento de intensa modernização capitalista.

Retomo, neste ponto, algumas dúvidas: embora tendo efetivado a distinção entre modernismo, modernidade e modernização, por que Jameson usa o termo pós-modernismo no lugar de pós-modernidade para indicar a nova fase do capitalismo? Em outras palavras, por que ele utiliza um termo de conotação estética para indicar uma condição histórica? Não seria preferível falar de pós-modernidade – como uma época histórica – em vez de pós-modernismo? Seria sua preocupação com a estética mais forte do que a periodização histórica?

Devido ao seu sentido ampliado e a sua função periodizante, o termo pós-modernismo, em Jameson, ganha uma conotação que abarca uma possível noção de pós-modernidade. Desta forma, o uso que ele faz do termo pós-modernismo parece dispensar a distinção entre pós-modernidade e pós-modernismo (se considerado o sentido desses termos correlatos aos de modernidade e modernismo). Uma resposta razoável à predileção do termo pós-modernismo por Jameson pode estar em seu esforço analítico de apresentá-lo não como a lógica cultural específica do capitalismo (como comumente se entende), mas sim em afirmar que o cultural é a lógica desse novo capitalismo (COSTA; CEVASCO, 2002). É nesse sentido que se coloca a sua tese de *desdiferenciação* entre cultura e economia no capitalismo multinacional.

Por sua vez, Harvey fala de uma “mudança abissal” nas práticas culturais e político-econômicas desde 1972, mas defende que o capitalismo contemporâneo abrange, ao mesmo tempo, a modernidade fordista e a pós-modernidade flexível, o modernismo e o pós-modernismo. A seu ver, convivem, sob o todo estruturado do capitalismo atual, as oposições culturais entre modernismo e pós-modernismo

(metateoria *versus* jogo de linguagem, autoridade *versus* desconstrução, hierarquia *versus* anarquia, permanência *versus* flexibilidade etc.) e as oposições econômicas entre tendências fordistas e de acumulação flexível do capital (capital produtivo *versus* capital financeiro; poder do Estado *versus* poder financeiro; centralização *versus* descentralização; regulação *versus* desregulação; economia de escala *versus* economia de escopo etc.). De acordo com o autor (1992, p. 305), as rígidas distinções entre modernidade e pós-modernidade e entre modernismo e pós-modernismo desaparecem em favor de “uma análise do fluxo de relações interiores no capitalismo como um todo”.

Ora, se levada à risca essa perspectiva, fica-se sem saber por que Harvey adjetiva a condição atual de pós-moderna. Essa dúvida se fortalece quando se lembra que, para ele, o pós-modernismo não passa de uma fase do modernismo.

É possível resolver essas dúvidas? É possível se desvencilhar desse emaranhado de termos e sentidos? Não seria apenas uma questão de diferentes pontos de vista? Não caberia tão somente reconhecer, assim como o faz Eagleton³⁷, que o termo pós-modernismo se refere tanto a uma época histórica como a um movimento estético e esclarecer o sentido a ser adotado?

A fim de concentrar a reflexão, volto a uma questão básica: por que Jameson e Harvey lançam mão de categorias como modernização, (pós-) modernidade e (pós-)modernismo? De pronto, a resposta: porque elas são centrais na periodização do capitalismo elaborada por cada um deles e, conseqüentemente, nas suas respectivas teorias da transição da modernidade para a pós-modernidade.

A despeito da excelência dos trabalhos de Jameson e Harvey, ao tomar por certo o fenômeno de transição da modernidade para a pós-modernidade, eles chegam a problemas conceituais de difícil solução. Talvez a armadilha esteja em se deixar levar por problemas de tal ordem quando, na verdade, dever-se-ia questionar

³⁷ Em seu livro *Ilusões do pós-modernismo*, Eagleton (1998) traça a diferença entre pós-modernidade (período histórico específico do capitalismo) e pós-modernismo (forma da cultura contemporânea). Curiosamente, logo após fazer essa distinção, ele (1998, p. 7) afirma: “Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades”. Resta a dúvida: pós-modernidade é um período histórico ou uma linha de pensamento característica de um período histórico? Apesar da distinção entre pós-modernidade e pós-modernismo, Eagleton adota, no livro, o termo mais trivial – pós-modernismo – para abranger os dois sentidos.

os termos gerais de ambas as análises, ou seja, aquilo que é tomado *a priori* em toda a discussão: a periodização histórica propriamente dita.

Com isso, o que parecia ser um problema meramente conceitual alcança outra conotação. Por certo, a primeira crítica de esquerda a Jameson feita por Davis, em 1985, já problematizava a periodização por ele proposta e sua referência a Mandel³⁸. A contribuição posterior de Harvey, assim como a de outros marxistas, como Eagleton (1998), tocaram no problema da periodização para analisar o pós-moderno. Como lembra Anderson (1999, p. 93), “Todas essas obras colocam o problema de demarcação. Qual é o período mais correto do pós-moderno? A que configuração intelectual corresponde? Qual a reação adequada a ele?”.

Um dos desafios está em perceber que o uso das categorias (pós-) modernidade e (pós-)modernismo sustenta uma periodização subliminar do capitalismo diferente daquela explicitamente apresentada por cada autor. Wood (1998a) discute precisamente esse aspecto ao avaliar a periodização de Jameson e Harvey. Esses autores dividem, de forma implícita, a história do capitalismo em duas grandes fases: a modernidade (do século XVIII até a década de 1950 ou a de 1970); a pós-modernidade (novo momento do capitalismo ocorrido a partir de uma ruptura ou em 1950 ou em 1970). Ela explica que eles podem até sugerir algumas subdivisões dentro da modernidade, mas é a pós-modernidade que instaura uma ruptura inédita na história do capitalismo.

Para além dessa periodização subliminar, existe, nas teorias marxistas da transição da modernidade para a pós-modernidade, a concepção de que a condição pós-moderna é a expressão do capitalismo contemporâneo. Ou seja, o pós-moderno designa uma época e aparece, portanto, como uma categoria histórica que adjectiva as mudanças do capitalismo atual.

³⁸ Davis (1985, p. 2) critica a apropriação do Mandel por Jameson a partir dos escritos do próprio Mandel subsequentes ao livro *Late capitalism* e aponta a dificuldade que daí decorre em termos de periodização: “Entretanto, *O Último Capitalismo* de Mandel (publicado pela primeira vez em 1972) declara nas suas frases iniciais que seu propósito principal é compreender ‘a longa onda *pós-guerra* de rápido crescimento’. Todos os seus escritos subsequentes tomam como dado que Mandel considera que a ruptura real, o fim definitivo da longa onda, está no ‘segundo colapso’ de 1974-75 e a rivalidade interimperialista exacerbada como um dos seus traços primários (ele criticou a ênfase na ‘multinacionalização’ como a principal característica do capitalismo contemporâneo). A diferença entre os esquemas de Jameson e Mandel é crucial: o último capitalismo nasceu por volta de 1945 ou 1960? A década de 1960 é a abertura de uma nova época ou é meramente o auge do superaquecimento do *boom* após a guerra? Onde situar o Colapso em uma descrição das tendências culturais contemporâneas?”.

A meu ver, não se trata de discutir se essas mudanças configuram ou não uma ruptura histórica no interior do capitalismo, como o faz Wood (1998a, 1998b), mas de questionar o pós-moderno como uma condição histórica que traduz e sintetiza todas essas mudanças e ganha, desta forma, o *status* de época histórica. Porém, aqui surge um outro problema: não sendo a condição histórica do capitalismo atual, afinal, o que o pós-moderno?

Pretendo sugerir que o pós-moderno é um produto histórico do capitalismo contemporâneo, mas, longe de ser uma adjetivação ampla que condensaria todas as alterações vividas pelo capitalismo nos últimos anos do século XX, ele representa uma dessas alterações. Seu caráter peculiar consiste em expressar os percalços de uma parcela da tradição intelectual de esquerda no Ocidente, ao longo do século XX, em especial a partir da 2ª Guerra Mundial, diante das recomposições do capitalismo e de seus fracassos na luta contra o capital. É isso que se abordará no próximo capítulo.

II

A AGENDA PÓS-MODERNA EM TEMPOS DE PÓS-CONDIÇÃO

Os filósofos não brotam da terra como cogumelos, eles são os frutos da sua época, do seu povo, cujas energias, tanto as mais subtis e preciosas como as menos visíveis, se exprimem nas idéias filosóficas. O espírito que constrói os sistemas filosóficos no cérebro dos filósofos é o mesmo que constrói os caminhos de ferro com as mãos dos trabalhadores. A filosofia não é exterior ao mundo [...].

Marx (1975, p. 14)

2.1 - O FIO DE ARIADNE DA PÓS-CONDIÇÃO

Na contramão do que era majoritariamente aceito no interior da tradição marxista até a segunda metade dos anos de 1980, Callinicos (2002) rejeitou a noção da existência de uma era pós-moderna:

O discurso do pós-modernismo é melhor concebido como o produto de uma intelectualidade socialmente móvel em um clima dominado pelo recuo do movimento de trabalhadores no Ocidente e pela dinâmica “superconsumista” do capitalismo na era Reagan-Thatcher. Desta perspectiva, o termo “pós-moderno” pareceria ser um significante flutuante por meio do qual essa intelectualidade procurou articular sua desilusão política e sua aspiração a um estilo de vida orientado para o consumo. As dificuldades envolvidas em identificar um referente para esse termo não vêm ao caso, pois falar sobre pós-modernismo trata-se menos de falar sobre o mundo e sim sobre a expressão de uma geração particular acerca do sentido de um fim (CALLINICOS, apud CALLINICOS, 2002, p. 170-171).

Para ele (2002, p. 9), a pós-modernidade é um constructo teórico que manifesta a disposição sintomática da *intelligentsia* ocidental.

Após quase uma década sem muito eco entre as análises sobre o pós-moderno, a definição de Callinicos reaparece, de uma forma mais elaborada, entre alguns marxistas. O fato de não analisar a pós-modernidade como a época do atual capitalismo permite tirar a sua aura fatídica de situação histórica dada (mesmo que

sujeita à mudança e à ação política, como o fazem Harvey e Jameson) e tratá-la, como o faz Wood (1999), como uma “agenda”, composta por uma vasta gama de tendências intelectuais e políticas que surgiram em anos recentes.

Na mesma direção, pode-se pensar, de acordo com Ahmad (2001), uma “pós-condição” que, longe de indicar uma nova época histórica, expressa um *clima intelectual generalizado* que, no momento, é uma das tendências, senão a dominante, do pensamento social e político euro-americano. Sua peculiaridade reside não apenas no alívio, mas na euforia diante do colapso (considerado definitivo) dos três principais projetos de emancipação universal do século XX: o nacionalismo antiimperialista, a democracia social de esquerda e o comunismo.

Tanto o termo agenda pós-moderna, quanto o de “pós-condição” têm o mérito de ampliar o foco de análise, uma vez que eles não remetem para uma doutrina homogênea em termos de unidade conceitual. Nesse sentido, a “agenda pós-moderna” não se reduz ao que classicamente ficou conhecido como pensamento pós-moderno: o pensamento de Lyotard e/ou a linhagem que articula as idéias lyotardianas do final dos anos de 1970 às máximas de Baudrillard, na década de 1990.

Os termos em questão induem a perspectiva desses autores, mas não se restringem a ela. Eles abarcam outras diferentes perspectivas (multiculturalismo, neopragmatismo, pós-colonialismo, construcionismo social etc.) que, apesar de suas diferenças (e aqui está a dificuldade), são perpassadas por motivações e matrizes filosóficas convergentes e/ou aproximadas.

Aqui já se esbarra em, pelo menos, duas dificuldades: tratando-se de um clima intelectual generalizado, a “pós-condição” extrapola, muitas vezes, as intenções dos estudiosos de se assumirem ou não como pós-modernos. Isso explica a situação inusitada de autores que têm seus trabalhos incluídos na agenda pós-moderna (como Rorty e Latour), a despeito de não se considerarem pós-modernos e até mesmo discordarem de vários aspectos do pensamento de Lyotard e Baudrillard³⁹. O desafio, então, é o de explicar como a agenda pós-moderna aglutina

³⁹ Esse mesmo problema é diagnosticado por Duarte (2000, p. 11) em relação às apropriações pós-modernas da obra de Vigotski no Brasil, como ele explica: “As leituras neoliberais e pós-modernas da obra vigotskiana, independentemente das intenções dos autores dessas leituras (que podem até ser autores que se situam entre os pensadores de esquerda), acabam por ter o efeito de neutralizar o papel que a difusão do pensamento vigotskiano poderia ter no fortalecimento de uma concepção educacional marxista, articulada a uma concepção política socialista”.

diferentes teorias e, mais especificamente, explicitar onde se encontram a convergência e/ou a aproximação dessas teorias que nela se abrigam.

Visando sugerir possíveis caminhos, tomo como ponto de partida um plano geral das formas teóricas discursivas da agenda pós-moderna na pesquisa educacional. Apesar de citar algumas de suas características em uma espécie de mapeamento descritivo, registro que minha análise incide sobre a concepção de conhecimento dessa agenda.

2.1.1 A agenda pós-moderna na educação

Um dos aspectos mais recorrentes da agenda pós-moderna na educação é a censura aos chamados fundamentos modernos da educação. Alguns autores percebem que a educação é bastante suscetível à crítica, tamanha foi a sua incorporação dos ideais iluministas. Burbules (1999) afirma que a educação funciona com noções de fé no progresso, melhoramento, julgamento hierarquizado de valores, autoridade de algum tipo, momentos de normalização (esforço de tornar as pessoas mais semelhantes ao menos em certos aspectos): “Porém, cada uma dessas dimensões da educação – a do progresso, a do privilégio de certos conhecimentos e valores, da autoridade e da normalização – é profundamente desafiada pela crítica pós-moderna [...]” (BURBULES, 1999, p. 135).

A análise de Silva caminha em uma direção semelhante. O autor declara haver uma promiscuidade entre pedagogia e metafísica (SILVA, 2001) e considera o campo educacional o lugar *par excellence* do projeto moderno:

O campo educacional é um campo privilegiado de confrontação para o pensamento pós-moderno e pós-estruturalista. Onde mais as metanarrativas são tão onipresentes e tão “necessárias”? Em que outro local o sujeito e a consciência são tão centrais e tão centrados? (SILVA, 1996, p. 237).

Para esse autor, a educação se orienta por princípios humanistas de autonomia do sujeito, essencialismos, binarismos (opressão/libertação, opressores/oprimidos). Essas noções são fincadas na Razão, com ênfase no papel do intelectual e na necessidade de mudanças, seja do educando, da escola e/ou da sociedade. Por isso, ele assevera: “Utopias, universalismos, grandiloquências, narrativas mestras, vanguardismo: esse é o terreno em que a educação e a teoria

educacional se movimentam. Aqui o pós-modernismo e o pós-estruturalismo têm muito a questionar” (SILVA, 1996, p. 237).

Como parte desse embate contra o moderno, a “agenda pós” na educação condena as chamadas pedagogias críticas, caracterizadas pela sua aura salvacionista (CORAZZA, 1999), seu *telos* de conscientização, emancipação, esclarecimento e humanização, e pela “bondade pastoral” (GARCIA, 2001) de um “professor profeta” (GALLO, 2003, p. 73):

Docentes e outros guias e intelectuais pedagógicos são posicionados como intelectuais universais e de esquerda, membros de uma *intelligentsia* crítica-pastoral-humanista, cuja personalidade moral exemplar está baseada na auto-reflexão e na autodeterminação e num certo fundamentalismo intelectual de esquerda (GARCIA, 2001, p. 14).

No mesmo sentido, Jones (1999, p. 124) explica que a

[...] desconstrução também oferece recursos para uma pedagogia pós-moderna criticamente orientada. Essencialmente, a desconstrução é cética. É inerentemente desconfiada de projetos visionários. Eles, na melhor das hipóteses, terminam em desastre, e na pior, no *gulag*.

Por sua vez, para Silva (2002, p. 116), o pós-modernismo marca o fim da pedagogia crítica e o começo da pedagogia pós-crítica.

A resposta pós-moderna contra as *mazelas* de uma educação moderna toma a forma de diversas proposições, entre elas, a de um “mestre ignorante”⁴⁰ ou “professor militante”⁴¹, uma “educação menor”⁴², uma pedagogia não-redentora (JONES, 1999; GARCIA, 2001), relativista (GRIGNON, 1998, p. 186; JONES, 1999), pós-crítica (SANTOS, 2000; PARAÍSO, 2004; SILVA, 2002), inter ou pós-disciplinar

⁴⁰ Na visão de Rancière (2002), enquanto o “mestre explicador” subordina a inteligência dos alunos ao lhes demonstrar que não podem aprender por si, o “mestre ignorante” ensina o que ele próprio ignora. Por isso, ele está em condições de igualdade com seus alunos. Seu papel não é explicar um saber ou verificar se ele foi aprendido, mas manter, de forma contínua e permanente, o processo de busca e de pesquisa.

⁴¹ De acordo com Gallo (2003, p. 74), “Se o professor-profeta é aquele que age individualmente para mobilizar multidões, o professor militante é aquele que age coletivamente, para tocar a cada um dos indivíduos”.

⁴² Gallo (2003) usa o termo “educação menor” em analogia à expressão “literatura menor” de Deleuze e Guattari, para defender a educação como um ato de revolta e resistência que ocorre no âmbito da micropolítica e se compromete com a produção de multiplicidades.

(BITTENCOURT, 2000; GIROUX, 1998; WORTMANN; VEIGA-NETO, 2001), edificante (GHIRALDELLI JR., 2000b, 2000c), pós-colonialista (SILVA, 2002; CANEN et al., 2000), multi/intercultural (CANDAU; AHNORN, 2000; CANEN et al., 2000; GRIGNON, 1998), pós-crítica (SILVA, 2002) e rizomática⁴³.

Além disso, a perspectiva pós-moderna de pedagogia compromete-se em descolonizar o currículo (SILVA, 1996, p. 199), questionar as relações de poder e, assim, dar vez às vozes ausentes na seleção da cultura escolar (SANTOMÉ, 1998), não diferenciar cultura erudita da cultura popular (SILVA, 1996, p. 140; KELLNER, 1998, p. 105-106), privilegiar o cotidiano escolar (CANDAU, 1999; OLIVEIRA; ALVES, 1999) e da sala de aula (GALLO, 2003, p. 78), conceber as identidades e a subjetividade como diluídas, contingentes e híbridas não apenas em termos culturais (HALL, 1998), mas também no sentido de um hibridismo tecno-humano, expresso no termo *cyborgs* (HARAWAY, 2000), entre tantas outras características.

Na agenda pós-moderna, a filosofia da educação é destituída do papel reflexivo. Vinculada à questão da linguagem, ela ganha novos papéis, como analisar as regras de usos da linguagem (SMEYERS; MARSHALL, 1999), redescrever o mundo a partir de novos vocabulários, linguagens e metáforas⁴⁴, criar conceitos a partir de seu mergulho no território educacional (GALLO, 2003).

As bases teóricas dessa agenda na educação são variadas: multiculturalismo crítico (McLAREN, 2000; CANEN et al., 2000), estudos feministas e de gênero (SILVA, 2002; HALL, 1998), Estudos Culturais (HALL, 1998; GIROUX, 1998), teoria *queer*⁴⁵, pós-estruturalismo (SILVA, 1996, 2002; VEIGA-NETO, 1994; 1999; JONES, 1998), pós-colonialismo, neopragmatismo (GHIRALDELLI JR., 1999, 2000a, 2000b, 2000c; VEIGA-NETO, 1994, p. 8, 1999, p. 239; POPKEWITS, 1999, p. 208), perspectivas do Programa Forte em Sociologia do Conhecimento (WORTMANN; VEIGA-NETO, 2001).

⁴³ Em contraposição à metáfora arbórea de organização disciplinar do conhecimento, Gallo (2003) pleiteia, sob inspiração de Deleuze e Guattari, uma perspectiva rizomática na qual o saber é heterogêneo, múltiplo, cartográfico e não-hierarquizado. A partir dessas características, o autor (2003, p. 98-99) sugere pensar um “currículo transversal e rizomático”.

⁴⁴ Essa é a proposta de Ghiraldelli Jr., sob inspiração rortyana. Seus desdobramentos chegam a visualizar mudanças na postura pedagógica do professor: ele se tornaria um incentivador de narrativas literais, mas principalmente de narrativas metafóricas que “talvez venham a apontar para utopias” (GHIRALDELLI JR., 2000c, p. 77), utopias que não podem ser racionalmente justificadas.

⁴⁵ *Queer* é uma palavra inglesa que indica esquisito e estranho, mas também pode ser usada como gíria para homossexual. A teoria *queer* problematiza as diferenças das identidades sexuais e propõe pensar o diferente (não apenas o homossexual) (cf. SILVA, 2002; LOURO, 2001).

Alguns autores explicitam as relações entre algumas dessas tendências teóricas⁴⁶. Por isso, mesmo quando algumas diferenças são apontadas entre elas, não é raro o uso do termo *teorizações pós-críticas* para aglutinar todas essas formas teóricas discursivas (SANTOS, 2000; CORAZZA, 1999; SILVA, 2002; PARAÍSO, 2004)⁴⁷.

Em termos de concepção de ciência, essas diversas teorizações trazem para a educação uma rejeição ao realismo ou objetivismo (cf. VEIGA-NETO, 1994, 1999, p. 238-239; SILVA, 1996, 2001, 2002; GALLO, 2003, p. 45; JONES, 1999, p. 122), ou seja, elas contestam que o conhecimento e a linguagem são reflexos ou representações da realidade. Ao explicar o ponto de vista foucaultiano, Veiga-Neto (1994, p. 8) ilustra esse aspecto: “Essa me parece ser a posição de Foucault [...] no sentido de que só temos acesso ao mundo pelas representações que fazemos [...]”. Em outras palavras, há um processo circular no qual a teoria descreveria uma descoberta que ela mesma criou (SILVA, 2002, p. 12). A estratégia aqui é submeter a razão a contextos culturais de justificação, como expressa McLaren (2000, p. 70): “[...] a racionalidade não é pan-histórica ou universal, mas está sempre situada em comunidades de discursos particulares”.

Nesse sentido, a verdade perde seu elo com a objetividade e se toma uma interpretação, como assegura Silva (2001, p. 4): “A verdade é, sempre e já, interpretação. [...] Quem interpreta não descobre a ‘verdade’; quem interpreta a produz. [...] Não há nada mais por detrás das perspectivas, para além delas. A verdade é isso: perspectivismo”. Em oposição ao realismo, fala-se também em um sentido *deflacionário* no qual “[...] a verdade e o verdadeiro pertencem [...] não ao campo metafísico, mas sim ao campo da pragmática da linguagem” (GHIRALDELLI JR., 2000a, p. 18).

Em resumo, no que se refere à compreensão da ciência, não é forçado afirmar que a agenda pós-moderna na educação possui as características gerais

⁴⁶ Sobre a convergência das análises pós-colonial, pós-moderna e pós-estruturalista, consultar Silva (2002, p. 127). Quanto à confluência entre os Estudos Culturais com as perspectivas do Programa Forte em Sociologia do Conhecimento (como as da Escola de Edimburgo, abordagens construcionista-relativistas, estudos etnográficos de laboratório, análises discursivas à Ciência), o pensamento pós-estruturalista e as filosofias pós-modernas, ver Wortmann e Veiga-Neto (2001, p. 99).

⁴⁷ Esse procedimento da própria agenda pós-moderna na educação oferece-me uma confirmação insuspeita de que não é arbitrário buscar um eixo comum entre as diversas teorias e correntes constitutivas dessa agenda.

que Nanda (2002) destaca quanto às teorias sociais construcionistas: a verdade é conferida pela adoção e autenticação da comunidade de pesquisadores; ela não tem correspondência com um elemento da realidade, só existe a verdade interna a um ponto de vista histórico particular. A ciência não descreve, de forma distanciada, uma realidade que lhe é exterior, mas cria a realidade que descreve. Nesse sentido, a demarcação entre ciência e não-ciência depende apenas dos jogos de poder vigentes⁴⁸. Portanto, a prática científica restringe-se a uma convenção social, sendo impossível almejar um conhecimento que transcenda o contexto e os interesses locais.

Em reação a conhecimentos totalizantes e universais, afirma-se que a identidade do sujeitos (em termos de etnia, sexo, sexualidade...) determina o conhecimento produzido, as questões científicas formuladas e as respostas obtidas. Desta forma, ao ser praticada por diferentes grupos sociais (mulheres, minorias étnicas, culturas *não-ocidentais*), a ciência ganha diferentes conteúdos. Nessa perspectiva, advogar a universalidade da ciência moderna seria desconhecê-la como um construto particular da sociedade *ocidental* e cair no impulso imperialista do Iluminismo de impor sua verdade e sua racionalidade particulares ao mundo *não-ocidental*⁴⁹. A solução extrema, dentro dessa perspectiva, está nas “etnociências”, expressão da racionalidade e da verdade legitimada pela dinâmica cultural de cada grupo social.

Não se pode ignorar que posições como essas trouxeram à tona temas considerados menores na discussão da tradição da esquerda (gênero, etnia...). Também reconheço que suas motivações anti-racistas e igualitárias põem em xeque a idéia de uma ciência pura que, na sua pretensa neutralidade, alia-se a poderes dominantes e naturaliza relações sociais hierárquicas de gênero, classe, casta/raça.

⁴⁸ Na agenda pós-moderna, Baudrillard (1996) expressa um caso extremo de diluição total das fronteiras entre literatura e filosofia, ficção e ciência. Essa posição nem sempre está presente em outras perspectivas da “agenda pós”. Rorty (1994) considera a ciência um tipo de literatura, mas com vocabulário próprio. A demarcação entre ciência e não-ciência existe, mas é de ordem sociológica e não epistemológica.

⁴⁹ Para Silva (2002, p. 90), “[...] esses valores e instituições tidos como universais acabam coincidindo com os valores e instituições das chamadas ‘democracias representativas’ ocidentais, concebidos no contexto do Iluminismo e consolidados no período chamado ‘moderno’. Da perspectiva multiculturalista crítica, não existe nenhuma posição transcendental, privilegiada, a partir da qual se possam definir certos valores ou instituições como universais. Essa posição é sempre enunciativa, isto é, ela depende da posição de poder de quem a afirma, de quem a enuncia”.

No entanto, ao abrir mão de qualquer princípio universal, aniquila-se a base para a defesa da diversidade e da pluralidade. Cai-se em situação semelhante àquela denunciada por Marx em relação à luta dos judeus pela emancipação política⁵⁰.

Além disso, pode-se pensar nos impasses políticos que a noção de um sujeito fluido e fragmentado traz: impede a constituição de laços de solidariedade para além de resistências locais e, assim, mina ações coletivas amplas. A dispersão das pessoas em comunidade e grupos de interesses arrefece o poder de pressão e deixa o Estado capitalista numa posição confortável, como explica Ahmad (1999, p. 72):

[...] no trato real com o Estado, cada comunidade e cada grupo de interesse pode se tornar um suplicante distinto, competindo com todos os demais por sua própria parcela do excedente social. Uma das maneiras de colocar a questão seria dizer que o Estado capitalista talvez possa conviver mais facilmente com múltiplos e concorrentes reivindicadores ao excedente social que governa, providenciando para que se cancelem mutuamente, do que com uma política radicalizada de direitos universais, em que cada um deve ser igual a todos os outros, não apenas juridicamente mas em todas as dimensões concebíveis – e, de forma mais crucial, na dimensão dos bens econômicos.

Nanda (2002) sugere outras dificuldades relativas à produção do conhecimento: como afirmar que a ciência praticada por minorias pode conduzir a uma melhor avaliação do mundo? Como permanecer não-relativista na ausência de um privilégio epistêmico da marginalidade⁵¹? O que fazer quando se descobre que os valores das minorias que se quer enaltecer justificam idéias reacionárias?

De acordo com Nanda (1999, p. 100),

Uma coisa é aceitar um “relativismo cultural” que respeita a variedade da cultura humana; outra, inteiramente diferente, é adotar um relativismo que transforma esses valores culturais variados no único ou principal padrão de verdade, de modo que a verdade passa

⁵⁰ Em *A questão judaica*, Marx (2002a, p. 13) considera egoísmo dos judeus pedir uma emancipação política especial, quando, como alemães, “[...] deveriam trabalhar pela emancipação política da Alemanha e, como homens, lutar pela libertação da humanidade”. Nesse egoísmo, reside a incoerência dos judeus de considerar penosa a opressão particular, mas compactuar com a opressão geral.

⁵¹ Este problema pode ser observado na afirmação de Silva (2002, p. 94-95): “Algumas qualidades consideradas masculinas seriam, entretanto, claramente menos desejáveis que as femininas, como é o caso, por exemplo, da necessidade de controle e domínio”.

a ser simplesmente o que se ajusta a um dado sistema de crenças, ao invés de aquilo que descreve fielmente o mundo que existe independentemente de nossas crenças.

Esse tipo de relativismo é exatamente a razão por que o construcionismo social não consegue fortalecer aqueles – por exemplo, povos não-ocidentais – cujas crenças desejam validar: termina por lhes dizer que não há uma explicação certa ou errada do mundo, e que eles estão tão bem quanto qualquer outro povo. [...] Termina por fornecer ajuda e conforto a qualquer cosmopolitismo particularista que possa requerer ser julgada “em seus próprios termos” sobre o que constitui uma crença justificada. Compreendida inteiramente a partir de um dado ponto de vista, e sem nenhum padrão exógeno de verdade, é difícil entender como *qualquer* opinião possa ser errada ou *qualquer* prática, injusta.

Para a autora, é importante admitir que a racionalidade científica pode se entrelaçar com interesses sociais dominantes. No entanto, essa racionalidade também contém recursos para desafiar o poder social.

Como se percebe, o panorama geral da agenda pós-moderna na educação fornece elementos para apreender vários traços dos rumos das ciências humanas e da filosofia nos últimos anos. Porém, há um aspecto na compreensão de ciência da “agenda pós” que merece destaque, pois revela um fenômeno bastante disseminado. Em nome da luta contra o positivismo, o pós-moderno interpõe uma nova *onda* cética na produção do conhecimento que se traduz pela máxima de que nossas representações e esquemas conceituais constituem o real (cf. DUAYER, 2003a).

São vários os argumentos dos partidários desse ceticismo epistemológico. Em um extremo, Baudrillard (1996) assevera que há uma ilusão radical na crença de que a realidade existe, de que há um referente para o conhecimento. Em suas palavras (1996, p. 38), “[...] porque é que há vontade em vez de não-vontade? Mas não há vontade. Não há real. Não há alguma coisa. Há nada. Quer dizer, a ilusão perpétua de um objecto não captável e do sujeito que crê captá-lo”. A seu ver, o ser humano teima em se prender à ilusão metafísica do sujeito e do objeto, do verdadeiro e do falso e julga intolerável um mundo sem vontade. Diante disso, Baudrillard (1996, p. 139) não hesita em anunciar sua inevitável e drástica saída estetizante: “O que conta é a singularidade poética da análise. Só isso pode justificar escrever, e não a miserável objectividade crítica das idéias”.

Rorty (1994) não chega a negar a existência da realidade, mas nega a possibilidade de a ela ter acesso fora do âmbito de descrições particulares. O autor

afirma que a noção de um espelho da natureza desanuviado, de um ser humano que conhece o fato, é uma imagem de Deus. Para Rorty:

Assim como não há uma plataforma supracultural, um “gancho celeste” a partir do qual se possa sair da própria cultura para contemplar o mundo “lá fora”, não pode haver, por conseguinte, um estado mental cujo conteúdo pudesse ser o “espelho” deste mundo (DUAYER; MORAES, 1998, p. 67).

O historiador Patrick Joyce (1997, p. 347) destaca que “[...] o que está em questão não é a existência do real, mas – dado que o real só pode ser apreendido através de nossas categorias culturais – que versão do real deve predominar”. Ao reagir à epistemologia realista, ele (1997, p. 351) acrescenta: “Este referente, o ‘social’, é ele próprio um produto ‘discursivo’ da história”. Já Braun (1997, p. 421) explicita um dos desdobramentos mais diretos dessa discussão para a historiografia: “Assim, a ‘realidade’ passada não existe; no seu lugar, há um infinito número de realidades equivalentes aos vários julgamentos e pontos de vista que se pode encontrar no presente”.

Como se evidencia, o ceticismo epistemológico reinante se nutre da postura anti-realista e relativista: a realidade é incognoscível, ou porque ela não existe ou porque ela não passa de uma descrição ou convenção de uma comunidade. Aqui chegamos ao *fio de Ariadne* da agenda pós-moderna. Segundo Nanda (2002), o anti-realismo e o relativismo são os dois lados da falácia filosófica básica subjacente a todo pensamento pós-moderno: a tendência em afirmar que toda realidade é interna ao nosso sistema de representação e que, fora dela, tudo é considerado incognoscível. Essas posturas anti-realistas e relativistas se articulam intimamente, pois,

Quando as nossas crenças são “liberadas” das restrições impostas pela realidade, ou quando a realidade externa é vista como suficientemente maleável para ser moldada em qualquer forma ditada por nossos esquemas conceituais, o que é real e verdadeiro para um grupo social deixa de sê-lo para outro (NANDA, 2002, p. 6).

Como não se pode, nesse contexto, avaliar a correspondência das crenças com a realidade, tanto a posição relativista, como a cética, tornam-se inevitáveis.

Nesse sentido, o foco da discussão refere-se a questões ontológicas e gnosiológicas. Contudo, o que está em jogo são os seus desdobramentos éticos e

políticos. Como demonstra Geras (1995), questões do conhecimento, da verdade e da justiça se entrelaçam: não há justiça quando a verdade é completamente relativizada. Portanto, “[...] o ceticismo [...] não é apenas epistemológico, mas ético e político” (MORAES, 2003a, p. 157).

Não por acaso, a discussão sobre o Nazismo e a Solução Final no campo historiográfico na década de 1990 envolveu inúmeras polêmicas quanto à natureza do conhecimento histórico e da verdade (cf. JENKINS, 1997) e posições relativistas e anti-realistas foram afrontadas pelos seus problemas éticos e políticos (cf. EVANS, 1997; FRIEDLANDER, 1997).

O relativismo também possui desdobramentos para o fazer científico: a relativização ontológica desautoriza a ciência de sua função crítica. Nas palavras de Bhaskar (1975, p. 43), “Ser um cético sobre as coisas é ser um dogmático sobre o conhecimento”. Para Duayer (2003b, p. 5),

[...] doutrinas que à primeira vista propugnam a relatividade, a indiferenciação, a equiparação de crenças, a total tolerância e o absurdo pluralismo, negam, pela lógica de sua própria construção, a possibilidade de crítica e, *ipso facto*, alimentam toda sorte de dogmatismo.

No intuito de oferecer elementos para a crítica dos atuais ceticismos, recorro à tradição marxista na busca de intelectuais que refutaram os ceticismos de sua época. No seio dessa tradição, destaco o filósofo Georg Lukács por ter desenvolvido, em seus argumentos contra o ceticismo, a vinculação entre ontologia e gnosiologia marxista. Abordarei essa questão no próximo capítulo. Por ora, resta ainda versar sobre alguns elementos que evidenciem a constituição histórica da agenda pós-moderna, assim como sugerir a inserção da filosofia heideggeriana nessa constituição.

2.2 NOTAS SOBRE A GÊNESE DA AGENDA PÓS-MODERNA

O que de imediato chama atenção é que o pós-modernismo, que parece combinar tantos aspectos de diagnósticos anteriores sobre o declínio de épocas, mostra-se extraordinariamente inconsciente de sua própria história.

Wood (1999, p. 13)

De uma maneira geral, os anúncios de morte da modernidade se entrelaçam com a história da tradição contra-iluminista, nascida nos meados do século XVIII pela ação de um grupo de *antifilósofos* defensores do Antigo Regime (WOLIN, 2004). Assim, ao propor alguns apontamentos sobre a gênese da agenda pós-moderna, trato aqui da versão mais recente de fim da modernidade.

As fontes da agenda pós-moderna são muitas. A análise panorâmica do *breve* século XX oferece muitos elementos para compreender o seu engendrar histórico, pois, como lembra Hobsbawm (1998, p. 268), “[...] a barbárie esteve em crescimento durante a maior parte do século XX [...]”. As Guerras Mundiais, as bombas nucleares lançadas no Japão, o horror do Holocausto, as guerras localizadas, o genocídio na África, as lutas fratricidas entre árabes e israelenses: diante dessas experiências históricas, a humanidade se confrontou com várias perguntas. Onde estão as promessas de felicidade que viriam com o progresso científico e tecnológico? Como o ideal emancipador da razão se transformou em barbárie? A onipotência da ciência não era garantia de civilização?

Sem perder de vista a dinâmica do capitalismo a partir da segunda metade do século XX, preciso, aqui, o foco de análise e sugiro algumas notas para a compreensão da gênese do pós-moderno. Exploro o argumento de que a agenda pós-moderna representa uma resposta político-intelectual às mutações pelas quais passou o capitalismo a partir do término da 2ª Guerra Mundial, tanto em seus trinta anos de crescimento econômico, como em sua crise e nova recomposição na década de 1970. Para tanto, parto da tese de Wood (1998a, p. 9) segundo a qual essa agenda “[...] corresponde a um período na biografia da intelligentsia de esquerda no Ocidente”. De acordo com a autora (1999, p. 9), como uma agenda, o pós-moderno “[...] é produto de uma consciência formada na idade áurea do capitalismo”.

Alguns eventos posteriores à 2ª Guerra Mundial, como a Revolução Chinesa em 1949, a derrota francesa na Indochina em 1954, a Revolução Cubana em 1959, somados a várias lutas anticoloniais, prometiam uma expansão das bases socialistas em países pobres. Porém, segundo Ahmad (2002), nesse período, os Estados Unidos emergem como força dominante mundial, incluindo zonas ocupadas pelo antigo colonialismo, com o poder de assimilar à sua hegemonia os Estados nacionais burgueses recém-independentes e de isolar países pobres que optaram pela forma não-capitalista de desenvolvimento. O resultado da combinação da

coerção e pressão externa dos Estados Unidos e da distorção stalinista fez surgir um tipo de sociedade que não teve chance de inspirar as classes trabalhadoras européias ou norte-americanas rumo ao socialismo (AHMAD, 2002).

Ademais, a “Era de Ouro” que se seguiu após a 2ª Guerra Mundial combinou a forte repressão de setores progressistas (como foi o caso do macarthismo nos Estados Unidos e do gaullismo na França) e a política keynesiana de crescimento da economia capitalista, baseada no consumo de massa, uma força de trabalho empregada e melhor remunerada e o estabelecimento do sufrágio universal nos principais países capitalistas. Nesse clima de prosperidade, os partidos e movimentos de esquerda se viram obrigados a definir novos objetivos e estratégias de ação política, como observa Hobsbawm (1995, p. 267): “Quanto aos partidos socialistas e movimentos trabalhistas que tanto se destacaram na Europa após a guerra, enquadraram-se prontamente no novo capitalismo reformado [...]”.

Ahmad (2002, p. 35-36) avalia esse fenômeno na mesma direção:

A esmagadora maioria da esquerda nos países metropolitanos realmente acreditava – quer tenha dito isso com todas as letras ou não – que a combinação dos regimes fordistas de acumulação e o pacto de bem-estar social para o operariado industrial, que havia subscrito o consenso anticomunista nos países capitalistas avançados, era a melhor escola possível para seus próprios países, e o que eles agora precisavam fazer era refinar as premissas democráticas dos regimes capitalistas liberais em seus próprios termos.

No final dos anos de 1950 e início da década de 1960, C. Wright Mills (1985) proclamou o fim da era moderna e a sucessão do período pós-moderno, no qual a classe operária não era mais a força de oposição. Como lembra Wood (1999, p. 9), havia marxistas que aceitavam, em parte, essa opinião que se tornaria dominante nas revoltas da década de 1960, “[...] no radicalismo dos estudantes, em versões da teoria marxista que atribuíam crescente importância aos estudantes e intelectuais como principais agentes da resistência e à ‘revolução cultural’, em substituição à luta da classe operária”.

Para Wood (1998b), a *cultura da esquerda acadêmica* atual ainda é moldada principalmente pelo clima político e intelectual dos anos de 1950 e 1960. Isso não significa que todas as pessoas que defendem que hoje se vive uma mudança de época pertençam a essa geração, mas sim que a sensibilidade engendrada por ela

ainda permeia a cultura acadêmica da esquerda e ela expressa, em especial, um sentimento de derrota final. Mais precisamente, “[...] a cultura da esquerda hoje tem sido moldada pelo fracasso do socialismo, ou antes, ou depois da ‘queda’” (WOOD, 1998b, p. 4).

A autora lembra que, nos EUA, a despeito de alguns casos especiais, o principal terreno de batalha política durante a “Era de Ouro” não era anticapitalista. Muitos radicais dessa geração tiveram razões para apostar nas possibilidades do capitalismo mais do que qualquer geração precedente e, dentro desse espírito, eles abraçaram como a mais alta aspiração um capitalismo mais humano e democrático. O fracasso desse objetivo gerou uma decepção histórica alimentada tanto pelo que eles alcançaram quanto pelo que eles falharam em realizar. Assim, segundo Wood, quando hoje se anuncia a globalização como uma época histórica nova com uma lógica capitalista diferente, é como se algumas pessoas descobrissem o capitalismo pela primeira vez, após o seu *boom* pós-guerra: “Eles podem chamá-lo de globalização ou pós-modernidade, mas é realmente o capitalismo que parece ter nascido para eles em 1972, ou por aí, e levou todas as suas esperanças a um fim” (WOOD, 1998b, p. 7).

Esse sentido de decepção histórica para os radicais de esquerda tornou-se mais agudo se tomamos como referência àquilo que Wood considera ser o legado intelectual mais duradouro dessa geração: a descrença na classe trabalhadora como agente de mudança e a transferência dessa tarefa para estudantes e intelectuais. Declarar o fracasso da revolução significou, para eles, admitir o próprio fracasso como novos agentes revolucionários.

No entanto, observa a autora que, além do desespero, uma outra lição foi tirada dessa derrota e construída a partir da combinação peculiar de derrotismo e arrogância acadêmica: “[...] tendo desistido de qualquer transformação social, eles mudaram o terreno da ‘revolução’ para a academia, para a política acadêmica, para a política do texto, substituindo a revolução social pela desconstrução e ‘transgressão’ pós-modernista” (WOOD, 1998b, p. 6).

As modificações no campo intelectual da esquerda também ocorreram em função do choque entre as esperanças políticas do comunismo soviético e a realidade do “socialismo real”. O conflito entre Sartre⁵² e Camus⁵³ em 1952 em torno

⁵² Sartre aderiu ao Partido Comunista Francês (PCF) em 1950 e somente rompeu com ele em 1956, após a invasão soviética da Hungria.

do comunismo soviético foi apenas um dos episódios dessa história. Essa situação se agravou com as críticas e ataques à era stalinista dentro do próprio bloco soviético, com o rompimento da China com a URSS (1958-60) e com a invasão da Hungria pelo exército russo em 1956.

Nas palavras de Hobsbawm (1995, p. 386-387),

O desmoronamento político do bloco soviético começou com a morte de Stalin, em 1953, mas, sobretudo, com os ataques oficiais à era stalinista em geral, e, mais cautelosamente, ao próprio Stalin, no XX Congresso do PCUS, em 1956. Embora visando uma platéia soviética muitíssimo restrita – os comunistas estrangeiros foram excluídos do discurso secreto de Krushev –, logo se espalhou a notícia de que o monolito soviético rachara. Em poucos meses, uma liderança comunista reformista na Polônia foi pacificamente aceita por Moscou (na certa com ajuda ou o conselho dos chineses), e uma revolução estourou na Hungria.

Esses acontecimentos causaram desconforto geral entre intelectuais de esquerda que tinham como modelo o comunismo soviético. O ano de 1956 foi um marco na trajetória da esquerda ocidental. Após o crescimento dos movimentos de esquerda, especialmente o comunista, devido às coalizões antifascistas durante a guerra e a atração que o marxismo e o comunismo exerceram sobre intelectuais no período de Resistência⁵⁴, 1956 significou a quebra da hegemonia do modelo soviético e o desencanto de boa parte dos intelectuais ligados aos Partidos Comunistas. Há que se dimensionar o efeito dessa crise na esquerda em um momento de prosperidade capitalista. Hobsbawm (1996, p. 120-121) assinala que:

A unidade antifascista nacional e internacional que havia tornado isso possível começou a quebrar, visivelmente, entre 1946 e 1948, mas, paradoxalmente, a primeira Guerra Fria ajudou a manter unido o campo comunista (ou seja, *de facto* o marxista) até que rachaduras aparecessem dentro da própria Moscou em 1956.

As crises na Europa oriental em 1956 levaram os intelectuais a um êxodo em massa dos partidos comunistas ocidentais, embora não necessariamente da esquerda e nem mesmo da esquerda marxista.

⁵³ Camus teve um breve envolvimento com o Partido Comunista Algeriano na década de 1930. Depois disso, tomou-se um crítico do comunismo soviético.

⁵⁴ “[Os comunistas] Também atraíam fortemente os intelectuais, o grupo mais prontamente mobilizado sob a bandeira do antifascismo, e que formava o núcleo das organizações de resistência não partidárias (mas genericamente esquerdistas). O caso de amor dos intelectuais franceses pelo marxismo, e o domínio da cultura italiana por pessoas ligadas ao Partido Comunista, que duraram ambos uma geração, foram produtos da Resistência” (HOBSBAWM, 1995, p. 168).

Por um lado, o peso desse evento se tornou insuportável para alguns intelectuais de esquerda, a ponto de 1956 ser um marco no afastamento progressivo do campo de luta da esquerda marxista. Conforme Dosse (1992, p. 216), “Os anos 50 são, portanto, capitais na definição de uma geração, que hoje renega aquilo que ela ontem adulou no mesmo elã absoluto. O deus de ontem tornou-se diabo”. Por outro, a quebra da hegemonia do modelo soviético abriu espaço para o aparecimento de novas orientações comunistas fora da ortodoxia stalinista. Assim, para uma parcela de intelectuais de esquerda, a saída do partido não significou o rompimento com a tradição de esquerda, como afirma Hobsbawm (1995).

Diante desse contexto e, especificamente, a partir da metade dos anos de 1960, o maoísmo adquire grande prestígio entre os radicais dos *campi* universitários metropolitanos, em especial em sua versão da Teoria dos Três Mundos⁵⁵, segundo a qual o Terceiro Mundo aparecia como o *locus* de resistência ao imperialismo. Considerando que, na maioria dos casos, a liderança das lutas anticoloniais ficou com as burguesias locais, essa versão redefiniu o antiimperialismo não como projeto socialista, mas como uma luta nacional, um projeto desenvolvimentista a ser implementado pelas burguesias nacionais dos países mais pobres em competição com as dos países mais avançados (AHMAD, 2002).

Essa indignação maoísta da esquerda metropolitana intensificou-se com a invasão da Tchecoslováquia pelo exército soviético, em 1968, e, especialmente, com a rebelião estudantil deste mesmo ano na França e em vários países do mundo. Por certo, os desdobramentos desses acontecimentos não tomaram uma única direção. A inclinação dos estudantes para a esquerda ocorreu em virtude do questionamento não apenas da autoridade universitária, mas de qualquer autoridade. A agitação estudantil se cruzou com questionamentos morais, argumentos libertários, crítica à subordinação feminina, movimentos contra a guerra e contra o armamento nuclear, movimentos ecológicos; assim, ele se constituiu como uma agitação social, de dimensão mundial e muito distante do controle dos partidos comunistas. Segundo Hobsbawm (1995, p. 432), nesse período, “Pela primeira vez desde a era

⁵⁵ Ahmad (2002) explica que, na variante maoísta da Teoria dos Três Mundos, o Primeiro Mundo incluía os EUA e a URSS como potências imperiais; o Segundo Mundo abrangia os demais países industrializados; o Terceiro Mundo abarcava os países predominantemente agrícolas e pobres (inclusive a China).

antifascista, o marxismo, não mais restrito à ortodoxia de Moscou, atraía grande número de intelectuais ocidentais”.

Enquanto a Primavera de Praga “bateu o último prego no caixão do ‘internacionalismo proletário’” (HOBSBAWM, 1995, p. 436), as revoltas estudantis do final da década de 1960 foram “a última arremetida da velha revolução mundial” (HOBSBAWM, 1995, p. 433).

O desencanto político reina no “pós-68”. A esperança de revoluções mundiais se esvaziou, o descrédito incidiu sobre a militância política, sobre os projetos coletivos de emancipação. Segundo Callinicos (2002, p. 164-165),

1968 foi o ano em que a combinação de crises – os eventos de maio-junho na França, as revoltas de estudantes e de minorias nos Estados Unidos e a Primavera de Praga na Tchecoslováquia – pareciam profetizar a dissolução da ordem ocidental e oriental predominante. Na radicalização que se seguiu, uma geração de jovens intelectuais do Ocidente foram conquistados para a atividade de militância política, freqüentemente aquela de extrema esquerda, maoísta ou trotskista, que cresceu no final da década de 1960. Dez anos depois, as expectativas milenares de uma revolução iminente que floresceram em 1968 tinham sido destruídas.

Também para Wood (1999, p. 10-11), “[...] o pós-modernismo atual descende, acima de tudo, da geração de 1960 e de seus estudantes”. Eagleton (1999, p. 29) complementa o caráter dessa descendência, afirmando que: “[...] quase todos os aspectos fundamentais da teoria pós-moderna podem ser deduzidos, extraídos, por assim dizer, do pressuposto de uma grande derrota política”, vinculada ao esmorecimento da militância da classe operária e dos movimentos de libertação nacional.

O impacto desses acontecimentos foi peculiar na academia francesa: “Na França, onde as esperanças tinham sido as mais altas, a queda foi mais abrupta” (CALLINICOS, 2002, p. 164). Na segunda metade dos anos de 1970, a crítica ao totalitarismo é assumida por intelectuais franceses e dirigida ao marxismo e à política revolucionária, como explica Christofferson (2004, p. 1):

Originando da esquerda intelectual e enfrentando uma oposição mínima, o antitotalitarismo marginalizou rapidamente o pensamento marxista e minou a tradição revolucionária francesa, preparando o caminho para as alternativas políticas pós-modernas, liberais e republicanas moderadas das décadas de 1980 e 1990. O antitotalitarismo também alterou, de forma rápida, os julgamentos

políticos e *compromissos* de intelectuais da esquerda não-comunista, inaugurando uma cruzada contra o comunismo internacional e piorando as relações domésticas já complicadas entre eles e os partidos da esquerda francesa.

Para Callinicos (2002), a caracterização do marxismo como a filosofia do *Gulag* foi um evento de significado intelectual importante, pois marcou a transição da intelectualidade francesa, em grande medida *marxisant* desde a Resistência, para a social-democracia e o neoliberalismo.

A crise do capitalismo nos anos de 1970 poderia ser visto como o momento propício para que o ideário engendrado após a 2ª Guerra Mundial de *aperfeiçoamento* do capitalismo falecesse. Contudo, as recessões foram entendidas como produto de intervenções indevidas do Estado. Diante da crise, proclamou-se que o capitalismo precisava de mais mercado.

O programa neoliberal, desacreditado diante das proposições keynesianas do pós-guerra, é reanimado no sentido de garantir o suposto mecanismo autoregulativo do mercado por meio de medidas como ajustes econômicos fortes, liberalização e flexibilização das relações entre capital e trabalho e privatizações. Para países subdesenvolvidos, foram incluídos nesse programa acordos da dívida externa com credores internacionais, referendados pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial, junto com a promessa de elevar o país à condição de Primeiro Mundo, caso fossem respeitadas as orientações impostas.

Por mais que seus os êxitos sejam questionáveis, o sucesso ideológico desses planos foi evidente, como explica Anderson (1995, p. 2):

Socialmente [...], o neoliberalismo conseguiu muitos dos seus objetivos, criando sociedades marcadamente mais desiguais, embora não tão desestatizadas como queria. Política e ideologicamente, todavia, o neoliberalismo alcançou êxito com o qual seus fundadores provavelmente jamais sonharam, disseminado a simples idéia que não há alternativa para os seus princípios, que todos, seja confessando ou negando, têm de adaptar-se as suas normas.

Assim, longe de promover a falência do ideário de frações da esquerda intelectual pós-guerra, a crise da década de 1970 a preservou como elemento importante para a recomposição hegemônica do capitalismo.

A defensiva de setores e movimentos de esquerda também acompanhou o ciclo de recessão econômica e recomposição hegemônica do capitalismo nos anos

de 1970. Ahmad (2002, p. 27) lembra que o banho de sangue patrocinado pelos EUA no Chile contra o governo de Allende teve, nesse momento, um sentido emblemático:

O *medo* de que o comunismo italiano tivesse de enfrentar o destino do Chile era palpável, antes que outros tipos de desorientação se manifestassem. No interior da América hispânica, a chacina chilena também praticamente acabou com a dinâmica revolucionária que fora desencadeada pela Revolução Cubana e que atravessara alguns movimentos de guerrilha, notadamente na Colômbia, no Peru, na Bolívia e na Venezuela; nos anos subseqüentes, apenas os sandinistas iriam ser temporariamente bem-sucedidos e depois decisivamente desorganizados por uma combinação de colapso econômico doméstico, isolamento regional e triunfo global do imperialismo.

Para Ahmad, esse foi um período de recuo e completa desorientação para os movimentos e Estados revolucionários pós-coloniais e, simultaneamente, de consolidação do Estado-nação burguês no mundo pós-colonial. Nesse ambiente, o pensamento radical nas universidades passou a pensar o imperialismo em termos de relação entre países ricos e pobres, Ocidente e não-Ocidente e deslocou seu foco, de modo decisivo, da revolução socialista para o nacionalismo terceiro-mundista:

Um nacionalismo terceiro-mundista era uma posição conveniente para os intelectuais que se representavam como radicais antiimperialistas, enquanto participavam da ambiência anticomunista da cultura em geral; mas uma certa valorização do nacionalismo era também a homenagem que os acadêmicos de esquerda prestavam ao poder florescente das burguesias nacionais do final da década de 1970 em diante (AHMAD, 2002, p. 187-188).

Segundo Callinicos, o capitalismo nos países centrais resistiu às suas recessões nos anos de 1970 com um crescimento frágil, mas em grande parte alimentado pela posição defensiva assumida pelo movimento dos trabalhadores:

A relativa prosperidade na metade e no final dos anos de 1980 não marcou o início de um novo período de expansão capitalista comparável ao *boom* das décadas de 1950 e 1960, mas representou um episódio de crescimento superaquecido e doentio (CALLINICOS, 2002, p. 144).

Esse autor lembra que a saída da recessão envolveu uma reorientação do consumo na direção de uma classe média alta, de ocupantes de cargos administrativos e de supervisão, formada na era Reagan-Thatcher, com estilo de vida voltado para altos gastos. Ao considerar que a raiz do pós-modernismo encontra-se na combinação do resultado frustrante de 1968 no mundo ocidental e das oportunidades oferecidas pelo capitalismo na era Reagan-Thatcher de um estilo de vida superconsumista dessa classe média alta, Callinicos (2002, p. 168) explica a ampla aceitação da idéia de pós-moderno na década de 1980:

A odisséia política da geração de 1968 é, a meu ver, crucial para a aceitação generalizada da idéia de uma época pós-moderna nos anos de 1980. Essa foi a década na qual aqueles que radicalizaram nos anos de 1960 e início dos anos de 1970 começaram a entrar na idade intermediária. Usualmente eles deram um jeito em toda esperança de uma revolução socialista que se foi – de fato, freqüentemente pararam de acreditar no desejo de qualquer revolução. A maioria deles passou, a partir daí, a ocupar algum tipo de posição profissional, diretiva e administrativa, tornaram-se membros da classe média, em um momento em que a dinâmica superconsumista do capitalismo ocidental ofereceu esses padrões de ascensão de classe [...]. Esta conjuntura – a prosperidade dessa nova classe média no ocidente combinada com a desilusão política de muitos de seus membros – proveu o contexto para o discurso proliferativo do pós-modernismo.

A queda do socialismo real no final dos anos de 1980 e início da década de 1990 entrecruzou o anúncio de “fim da história” e triunfo global do capitalismo com o prognóstico de fim de uma época moderna e a emergência de uma nova era, a pós-moderna. Nesse momento de ofensiva global do capitalismo, os intelectuais de esquerda vivenciaram a queda do Estado nacional-burguês do Terceiro Mundo como objeto da paixão. O nacionalismo passa, assim, de uma “celebração incondicional a uma rejeição desdenhosa”, como explica Ahmad (2002, p. 51) tendo como foco de atenção a teoria literária:

Quando os limites do nacionalismo da burguesia nacional se tornaram completamente evidentes, a hostilidade para com os tipos rigorosos de marxismo que haviam sido assimilados da vanguarda pós-moderna impossibilitou que essa teoria literária produzisse uma autocrítica racionalmente historicizada de seus próprios entusiasmos anteriores por aquela espécie de nacionalismo homogeneizado.

Para compreender o que assume o lugar do desterrado nacionalismo, é preciso registrar que, curiosamente, apesar do declínio do maoísmo (a partir da metade da década de 1970), o seu impacto sobre a *intelligentsia* permaneceu. Ahmad reconhece essa sobrevivência em novas versões da Teoria dos Três Mundos que foram elaboradas a partir da variante maoísta, mesmo com a dissolução do chamado Segundo Mundo: a convergência EUA e URSS pelo triunfo do capitalismo; versão islâmica dos dois Satãs; e, por fim, a compreensão de um confronto global através dos blocos monolíticos branco/industrial e não-branco/não-industrial.

Apesar das diferenças entre esses modelos explicativos, esse autor assegura que, entre eles, há três pontos comuns. Existe a visão de um mundo tripartite na qual o Primeiro e o Segundo convergem (a queda da URSS é vista apenas como convergência). Em segundo lugar, o “Terceiro Mundo” é entendido homogeneamente. Por fim, como resposta ao nacionalismo das lutas anticoloniais, defende-se a existência de um tipo de “nacionalismo transnacional”, baseado ou na religião, ou na diferença racial ou nas pobreza nacionais compartilhadas.

Por essa razão, Ahmad (2002, p. 186) assevera:

A razão pela qual aqueles de nós que atingimos a maioria no final do decênio de 1960 e começo do decênio de 1970 precisamos nos reconciliar com essa pré-história de nossa própria formação intelectual e ideológica é que essa pré-história nos dotou com vocabulários e estilos de pensamento que são tão globais em sua dispersão, fazem parte tão grande do que se poderia chamar de senso comum moderno de esquerda, que os absorvemos diariamente, sem pensar muito neles. Nem todos entre nós somos igualmente tomados por eles, mas pelo menos alguns elementos deles – alguma variante da Teoria do Três Mundos, principalmente nas reformas maoístas – estão inscritos agora, às vezes a despeito de nós mesmos, no inconsciente político de tudo o que escrevemos, pensamos e dizemos sobre a dispersão global de poderes e cultura.

Ao trazer à baila essa questão, Ahmad ajuda a compreender, através da discussão do impacto do maoísmo e suas novas versões, um dos aspectos constituintes da agenda pós-moderna: a insistência de parcela da esquerda intelectual em não lidar com sua própria história.

Em função de análises que enfatizam essa vinculação da “agenda pós” à biografia da esquerda, Foster (1999) assevera que as rejeições pós-modernistas se dirigem, antes e acima de tudo, ao marxismo e, secundariamente, ao Iluminismo,

sendo uma de suas fontes as esperanças bloqueadas e a retórica frustrada dos fins da década de 1960 e das revoltas de estudantes.

Ao analisar a historiografia da Revolução Francesa, Hobsbawm (1996) afirma que, na França, o fim da hegemonia *marxisant* foi marcado pelo afastamento do general De Gaulle e o fim das ilusões de 1968. A crise da esquerda francesa, nesse período, afetou a historiografia da Revolução de 1789 que, afinal, tinha como referência a imagem do jacobinismo. O abandono de antigas crenças representou uma revisão da história da Revolução que refletiu

[...] um ajuste de contas na Rive Gauche de Paris. Um ajuste de contas principalmente com o passado dos próprios escritores, ou seja, com o marxismo, que, como notou Raymond Aron, foi a base geral das volúveis modas ideológicas que dominaram a cena intelectual de Paris por trinta anos, após a Libertação (HOBBSAWM, 1996, p. 112).

Nesse sentido, o revisionismo liberal da história da Revolução Francesa é dirigido, via 1789, para 1917. No entanto, diferentemente de Foster, o historiador inglês explica que o acerto de contas com o marxismo não se desvinculava do questionamento dos ideais iluministas. Os valores iluministas e a luta comunista estavam intimamente imbricados em função do período antifascista,

[...] quando a ideologia tradicional do Iluminismo e dos valores republicanos – da crença na razão, na ciência, no progresso e nos Direitos do Homem – convergiu com o comunismo, no exato momento em que este se tornava firme e implacavelmente stalinista, e não menos no doméstico Partido Comunista Francês, de modo que, entre 1935 e 1945, ele se tornou contíguo com a tradição jacobina nativa, e também a maior organização política do país (HOBBSAWM, 1996, p. 112-113).

A posição de Hobsbawm esclarece e, ao mesmo tempo, complexifica a análise da “pós-condição”. Por um lado, ele esgarça essa trama histórica de convergência da luta comunista com os ideais do Iluminismo; por outro, faz pensar que, em decorrência desse *encontro*, o desencanto de uma parcela de intelectuais de esquerda em face dos fracassos políticos e das barbáries do século XX ganha uma formulação filosófica que se nutre da crítica à modernidade que já vinha sendo construída no Ocidente. Assim, em termos filosóficos, a rejeição ao marxismo

constituente da “pós-condição” passa a compor um quadro mais amplo de contra-iluminismo.

É nesse ponto que se insere o esforço de investigar como os escritos heideggerianos podem ser considerados fontes da “agenda pós”. Mas é preciso estar atento ao que foi delineado nestes apontamentos históricos: o contra-iluminismo da agenda pós-moderna é uma resposta histórica engendrada no seio da própria tradição intelectual de esquerda no Ocidente diante não só dos acontecimentos dramáticos que acometeram a humanidade no século XX, mas, especialmente, em função dos fracassos políticos vividos por essa tradição em sua luta contra o capitalismo. Portanto, há, aqui, uma novidade em relação aos contra-iluminismos anteriores, como sugere Wolin (2004, p. 3): “[...] uma das peculiaridades do nosso tempo é que os argumentos contra-iluministas, outrora prerrogativas exclusivas da direita política, começaram uma nova vida entre representantes da esquerda cultural⁵⁶, que migram para a direita.

Como visto, Wood situa o início desse processo na fase áurea do capitalismo após a 2ª Guerra Mundial. Resta complementar o argumento e chamar a atenção para o papel dos intelectuais da esquerda francesa no auge desse processo, pois, embora a agenda pós-moderna esteja atualmente disseminada entre intelectuais de diversos países, não se pode negar que sua elaboração filosófica inicial foi, eminentemente, um *affair* francês. Isso significa que “[...] o novo assalto contra a *philosophie* veio da terra natal do próprio Esclarecimento” (WOLIN, 2004, p. 4). Portanto, se existe uma ponte que une, de alguma forma, o pensamento de Heidegger à “agenda pós”, ela se encontra na filosofia francesa.

2.3 – O CAMINHO DE HEIDEGGER À AGENDA PÓS-MODERNA: A MEDIAÇÃO DO PENSAMENTO FRANCÊS

A filosofia heideggeriana chegou à França no final dos anos de 1920 e início da década de 1930 e permeou os trabalhos de Georges Gurwitsch e Emmanuel Levinas. Entretanto, a figura decisiva na introdução de Heidegger na academia francesa foi o emigrado russo Alexander Kojève, e por uma razão bastante

⁵⁶ Ao partir da análise de Rouanet (1987) que identificou, no Brasil, um “novo irracionalismo” de viés progressista e de esquerda, Paulo Netto (2004, p. 153) se aproxima da posição de Wolin quando defende que esse “novo irracionalismo” parece ser um fenômeno “[...] internacional e muito disseminado, cruzando-se, no que diz respeito às suas fontes inspiradoras, com muito do que fora o lastro do irracionalismo *de direita*”.

pitoresca: seus seminários sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel de 1933 a 1939 na *École Pratique des Hautes Études*.

Junto com Jean Hyppolite, Kojève foi um dos principais divulgadores de Hegel na França. No entanto, como afirma Safranski (2000, p. 403), ao divulgar a filosofia hegeliana, Kojève tornou Heidegger “o tema secreto da *intelligentsia* parisiense”. Isso se deve à sua combinação de Hegel com Marx e Heidegger; Kojève acreditava haver entre esses filósofos uma complementaridade na compreensão da história. Nas suas palavras,

Heidegger retomou os temas hegelianos da morte; mas ele não consegue explicar a história. Marx mantém os temas da luta e do trabalho, e sua filosofia é por isso essencialmente historicista; mas ele não trata do tema da morte (embora admita que o homem é mortal); ele não vê, portanto (e muito menos certos marxistas), que a revolução é – não apenas de fato, mas também essencial e necessariamente – sangrenta (tema hegeliano do Terror) (KOJÈVE, 2002, p. 536).

Um dos aspectos mais significativos desenvolvidos por Kojève a partir dessa combinação filosófica foi sua explicação de *fim da história*. Ele compreende que Hegel identificou o *fim da história* com a vitória de Napoleão em Iena: o estado pós-revolucionário é o fim da história (KOJÈVE, 2002, p. 141). Se a história é a história da dialética entre dominação e sujeição (KOJÈVE, 2002, p. 167), a história termina com a supressão dialética dessa diferença, com a eliminação das classes: “A história estará, portanto, acabada no momento em que se realizar a síntese do senhor com o escravo, a síntese que é o homem íntegro, o cidadão do Estado universal e homogêneo, criado por Napoleão” (KOJÈVE, 2002, p. 167).

O desafio de Kojève é precisar o momento de consumação daquilo que Napoleão iniciou. Até 1945, ele atribuiu ao comunismo soviético essa tarefa: o fim da história viria do Oriente pelas mãos de Stalin (cf. ANDERSON, 1992; AHMAD, 2001; MARKS, 2001). Sob os ares da fase áurea do capitalismo após a 2ª Guerra Mundial e já como funcionário do governo francês na seção de relações exteriores do Ministério das Finanças, ele considerou que “[...] a extensão no espaço da força revolucionária universal realizada na França por Robespierre-Napoleão” (KOJÈVE, 2002, p. 411), ou seja, “o fim hegeliano-marxista da história”, já estava presente nos Estados Unidos:

[...] os Estados Unidos já atingiram o estágio final do “comunismo” marxista, uma vez que, praticamente, todos os membros de uma “sociedade sem classes” podem apropriar-se agora de tudo o que lhes aprouver, sem com isso terem de trabalhar mais do que desejam (KOJÈVE, 2002, p. 411).

Como ele próprio explica, “Fui levado a conduir que o *American way of life* é o gênero de vida ligado ao período pós-histórico e que a presença atual dos Estados Unidos no mundo prefigura o futuro ‘eterno presente’ de toda a humanidade” (KOJÈVE, 2002, p. 411)⁵⁷.

Os seminários de Kojève na década de 1930 foram freqüentados por Georges Bataille, Henry Corbin, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Lacan, enfim, uma geração importante de intelectuais franceses de variados campos de interesse.

Sartre não freqüentou os cursos de Kojève, mas teve acesso às anotações dessas conferências. O seu primeiro contato com o pensamento heideggeriano foi por meio de livros de Gurvitch e Levinas, fato que o levou a Berlim, em 1933, a fim de estudar Husserl, Scheller e Heidegger durante um ano. Somente dez anos depois, Sartre publicou o livro que se tornou ícone do existencialismo francês – *O ser e o nada* – devido à sua forte inspiração husserliana, heideggeriana e hegeliana (bem ao sabor de Kojève).

Nesse ínterim, Sartre serviu como meteorologista na 2ª Guerra Mundial em Lorena. Com a invasão da França pela Alemanha em 1940, ele foi preso e enviado para um campo de concentração em Trier (cidade natal de Marx) de onde escapou um ano depois. Em seu retorno a Paris, ele fundou, junto com Merleau-Ponty, um círculo político-intelectual – *Socialismo e Liberdade* – a fim de colaborar com a Resistência. Publicado em 1943, sob um governo francês colaboracionista com a Alemanha de Hitler, *O Ser e o nada* teve um impacto surpreendente sobre o público francês, em especial nos anos após a reconquista de Paris (DELACAMPAGNE, 1997, p. 200). Neste contexto, o existencialismo sartreano foi responsável por criar,

⁵⁷ No entanto, em uma viagem ao Japão em 1959, Kojève afirma ter percebido que lá havia uma versão pós-histórica (valores formalizados, suicídio gratuito...) diferente da americana. Ele (2002, p. 412) chega a falar de uma *japonização* do ocidente. Para traçar as modificações na noção de fim da história em Kojève, consultar: Anderson (1992), Ahmad (2001) e Marks (2001).

entre intelectuais da esquerda francesa, o entusiasmo e a fascinação por Heidegger⁵⁸.

Contudo, o êxito efetivo do pensamento heideggeriano na França ocorreu após a 2ª Guerra Mundial (cf. DESCAMPS, 1991; ROCKMORE, 1992), precisamente quando a vinculação entre Sartre e Heidegger se fragilizou: em 1946, Sartre (1987) escreveu “O existencialismo é um humanismo” ao qual Heidegger (1991b) rebateu com “Carta sobre o humanismo”; à frente da revista *Les temps modernes*, Sartre promove o primeiro debate público na França sobre o envolvimento de Heidegger com o nazismo (cf. ROCKMORE, 1992, p. 251-256) e, em 1952, filia-se ao Partido Comunista Francês⁵⁹.

A partir da polêmica sobre o envolvimento nazista de Heidegger, aparece uma corrente, bastante devota ao seu pensamento, pronta a defender o filósofo de ataques. Nela se encontram Jean Beaufret (ex-membro da Resistência) e seu aluno François Fedier, que se tomou importante tradutor dos escritos heideggerianos para o francês.

O sucesso de Heidegger na França se intensificou quando parcela dos intelectuais da esquerda francesa, no contexto de toda a crise e as tensões vividas durante a década de 1950 (mencionado no item anterior), buscou construir uma outra saída que não aquela representada por Sartre, por demais associado ao marxismo ortodoxo, à política, às lutas anticoloniais, enfim, à noção de intelectual engajado (cf. DOSSE, 1993, p. 23-29). Em termos filosóficos, isso implicou, como explica Rockmore (1992), uma reação contra Hegel, mais especificamente, contra a forma hegeliana e humanista do marxismo francês, representada por Sartre. A propagação do pensamento heideggeriano ganhou novos adeptos como o poeta René Char, Lacan e Maurice Blanchot. Mas aqui, a leitura existencialista de Heidegger é recusada em favor daquela anti-humanista.

⁵⁸ Logo após o fim da Guerra, em 1945, Frédéric de Towarnicki (soldado da divisão do Reno e delegado de cultura no exército francês) teve o plano de mediar um encontro entre Sartre e Heidegger em Freiburg. Para quebrar a resistência inicial de Sartre, Towarnicki lhe disse que várias pessoas que conheciam Heidegger lhe asseguraram que o filósofo alemão havia protegido professores universitários judeus. Por sua vez, Heidegger se interessou em ter um encontro com Sartre e esperava que isso o beneficiasse com o processo de desnazificação, além de ter tido uma ótima impressão do livro *O ser e o nada*. O encontro não se realizou (SAFRANSKI, 2000, p. 408-410). Os dois filósofos só se encontraram em 1952 já em um clima de crítica mútua.

⁵⁹ Como mencionado, Sartre rompe com o partido depois dos acontecimentos de 1956.

A década de 1960 acrescentou um novo ingrediente à apropriação do pensamento heideggeriano pelos intelectuais franceses: a moda estruturalista. Apesar de suas diferenças, o *rendez-vous* entre o anti-humanismo de Heidegger e o do estruturalismo francês foi conveniente. Como observa Dosse (1993, p. 406), “Se o estruturalismo se alimenta desse anti-historicismo, ele também encontra em Nietzsche e Heidegger uma crítica radical do humanismo que permite fazer desaparecer a figura do homem como um rosto de areia nos limites do mar”. A moda estruturalista força intelectuais marxistas a buscarem uma alternativa ao marxismo humanista e existencialista de Sartre e à herança da vulgata stalinista. O trabalho de Althusser é o mais representativo desse movimento (cf. DOSSE, 1993, p. 321-351).

O refluxo do estruturalismo na segunda metade da década de 1960 (cf. DESCAMPS, 1991, p. 13; DOSSE, 1993, p. 17) não abalou a presença da filosofia heideggeriana em solo francês. Pelo contrário, Heidegger chegou a coordenar seminários em Le Thor (perto de Avignon) e viu crescer seu círculo de admiradores.

Ferry e Renaut (1988) descrevem a filosofia francesa desse período como gemanófila. Longe de ser um produto autóctone, o pensamento francês do final dos anos de 1960 é, para eles, a repetição hiperbólica da filosofia alemã. Em outras palavras, ela resulta, segundo os autores,

[...] de uma utilização, segundo combinações mais ou menos complexas, de temas e de teses emprestados de filósofos alemães, no essencial, de Marx, Nietzsche, Freud e Heidegger. [...] Os temas que ela toma à filosofia alemã, o pensamento francês parece *radicalizá-los* [...] (FERRY; RENAUT, 1988, p. 42).

Porém, Ferry e Renaut acentuam a posição de destaque de Heidegger: a filosofia heideggeriana é determinante na maior parte das componentes desse pensamento, exceto daquilo que nele é substituído pelo marxismo:

Numa moldura globalmente heideggeriana, a prática filosófica pode ser especificada pela referência a Nietzsche (Foucault) ou a Freud (Lacan), mas Heidegger permanece o “filósofo essencial” que torna possível uma nova leitura de Nietzsche ou de Freud, uma leitura fecunda que constitui a originalidade dos diferentes protagonistas (FERRY; RENAUT, 1988, p. 97).

Assim, em uma fórmula provocativa, Ferry e Renaut (1988) apresentam: Foucault é Nietzsche mais Heidegger⁶⁰, Lacan é Freud mais Heidegger e Derrida é Heidegger mais *estilo* Derrida⁶¹.

O anti-humanismo heideggeriano e sua crítica à modernidade e à metafísica sobreviveram no pensamento francês e passaram a compor a resposta da “filosofia singular” (DESCAMPS, 1991, p. 11) ou “filosofia da diferença” (PETERS, 2000b) às pretensões científicas e totalizantes do estruturalismo e do hegelianismo:

Contra o modelo da análise estrutural, os filósofos da singularidade exaltaram então, por volta de 1970, as multiplicidades não-globalizantes. Ao quadro hegeliano – que avaliava a verdade da idéia na medida de sua efetivação na história – se opunha o orgulho das singularidades (DESCAMPS, 1991, p. 15).

Como Rockmore (1992) observa, em especial desde 1945, o pensamento francês tem sido crescentemente dominado pelo heideggeriano. Esse fenômeno ainda persiste. Delacampagne (1997) observa que Heidegger compõe a lista oficial de autores indicados pelo Ministério da Educação para exames de conclusão dos estudos secundários na França: “[...] lista na qual, em troca, não aparecem nem Russel, nem Wittgenstein, nem Carnap, nem Marcuse [...]” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 161). Por sua vez, Rockmore (1992, p. 249) declara:

O domínio de Heidegger na filosofia francesa pode ser ilustrado pelo surpreendente fato, certamente sem precedentes em qualquer outro país com um papel importante na tradição filosófica ocidental, de que os três principais estudiosos mais jovens de Aristóteles (Remi Braque), Descartes (Jean-Luc Marion) e Hegel (Dominique Janicaud) no momento na França podem ser descritos ou como heideggerianos ou como influenciados basicamente pelo

⁶⁰ Foucault (1988b, p. 250) parece afirmar essa tese, quando em 1984, define-se *simplesmente nietzscheano*: “Para mim, Heidegger sempre foi o filósofo essencial. Eu iniciei lendo Hegel, depois Marx e comecei a ler Heidegger em 1951 ou 1952; então, em 1951 ou 1952 – não me lembro mais – eu li Nietzsche. Eu ainda tenho aqui as notas que fiz quando estava lendo Heidegger. No entanto, eu reconheço que a influência de Nietzsche é maior em mim, eu não conheço Heidegger bem o suficiente: eu mal conheço *Ser e tempo* nem o que se publicou recentemente. Certamente meu conhecimento de Nietzsche é melhor que o de Heidegger. Porém, essas são as duas experiências fundamentais que tive. É possível que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Eu tentei ler Nietzsche nos anos de 1950, mas apenas Nietzsche não me atraía; ao passo que Nietzsche e Heidegger juntos eram um choque filosófico. Mas eu nunca escrevi nada sobre Heidegger e escrevi somente um pequeno artigo sobre Nietzsche. No entanto, eles são os autores que eu mais li”.

⁶¹ Derrida possui uma relação ambígua com o pensamento de Heidegger. Por um lado, considera ser o filósofo alemão sua principal influência: “Nada do que proponho teria sido possível sem a abertura das questões heideggerianas” (DERRIDA, 1977, p. 4). Por outro, insiste: “Não sou de modo algum heideggeriano” (DERRIDA, apud PERRONE-MOISÉ, 2001, p. 12).

pensamento de Heidegger. O heideggerianismo francês é uma indústria florescente, talvez a mais importante fonte contemporânea de estudos do pensamento de Heidegger no mundo. Na França, a influência de Heidegger chegou entretanto também a outras direções. Não é exagero dizer que, no momento, Heidegger e apenas Heidegger é a influência dominante, o pensador mestre da filosofia francesa [...].

A leitura francesa de Heidegger que se tomou hegemônica na França não foi a de *Ser e tempo* ou a do existencialismo sartreano, mas sim a do chamado segundo Heidegger⁶². Por isso, são os seus escritos da “segunda fase” que interessam nesta tese. Porém, há um outro elemento a ser sublinhado. Baseados em Niethammer, Anderson (1992) e Ahmad (2001) salientam que a fonte comum das duas versões atuais de “pós-história” – a de Fukuyama e a dos teóricos franceses da pós-modernidade – refugia-se nos longínquos anos de 1930, na concepção kojèveana da sociedade de consumo norte-americana como ícone do fim da história. Nas palavras de Ahmad (2001, p. 3),

Tais proposições filosóficas são distintas entre si e possuem diferentes modos de argumentação. Há, no entanto, semelhanças entre elas, sendo a mais surpreendente de todas a que nenhuma é capaz ou mesmo deseja pensar um possível futuro para a humanidade que possa ser basicamente diferente do atual triunfo neoliberal e a conseqüente universalização do fetichismo da mercadoria.

Pergunta-se, então, como filósofos tão distintos como Fukuyama e os pós-modernos chegam mais ou menos à mesma conclusão? A associação mais substantiva é, obviamente, um compromisso comum às modalidades existentes da democracia capitalista; mas há também influências determinantes, notadamente a de Kojève, que nos fazem lembrar que as duas atuais linhas de pensamento pós-histórico, não obstante suas divergências em outros aspectos, possuem algumas origens filosóficas comuns.

Mas, enquanto a versão de pós-história de Fukuyama está mais vinculada a Hegel, reconciliado com Nietzsche (ANDERSON, 1992, p. 114; AHMAD, 2001, p. 6-11), a versão de pós-história da agenda pós-moderna possui uma herança mais complexa: ela não está conectada a Hegel que viu, no tempo moderno, o último

⁶² Segundo Rockmore (1998, p. 5), a primeira tradução francesa de *Ser e tempo* somente apareceu em 1964 e foi parcial. Sua versão integral tornou-se disponível apenas na década de 1980 (LÉVY, 2001, p. 137). Portanto, na ausência da obra mais importante de Heidegger na França, *Carta sobre o humanismo* funcionou como o meio principal de acesso ao seu pensamento.

estágio da história universal, momento ápice da autoconsciência do espírito, mas a Heidegger, tanto em sua fase de euforia nazista, como na sua melancolia após a derrota desse movimento (AHMAD, 2001, p. 3).

Portanto, se os escritos que interessam a esta tese (por terem influenciado mais a “agenda pós”) são os do Heidegger anti-humanista (também chamado de “segundo Heidegger”), não se pode esquecer de a eles vincular os desdobramentos políticos daquela estranha combinação entre Hegel, Marx e Heidegger inaugurada por Kojève.

III

A FILOSOFIA DE GEORG LUKÁCS:
UM CONTRAPONTO À AGENDA PÓS-MODERNA

A fim de não ratificar a perversidade ético-política e o dogmatismo que subjazem ao anti-realismo e ao relativismo da agenda pós-moderna, a pesquisa educacional enfrenta o desafio de combater os atuais ceticismos. No intuito de oferecer elementos para essa crítica, recorro, neste capítulo, às obras finais do filósofo marxista Georg Lukács por acreditar que a forma como esse intelectual refutou os ceticismos de sua época pode sugerir possíveis caminhos para confrontar o ceticismo pós-moderno.

Essa escolha possui uma motivação geral, pois o marxismo é um dos principais interlocutores da “agenda pós”. Grande parte das atuais posições céticas e anti-realistas é dirigida não só ao positivismo, mas também ao marxismo (cf. FOSTER, 1999; PALMER, 1997).

Contudo, essa motivação geral não é suficiente para explicar o porquê da escolha de Lukács. Nesse sentido, em um primeiro momento, concentro-me nessa tarefa, ou seja, justifico a filosofia de G. Lukács como referencial desta tese, principalmente tendo em vista o atual desprestígio que macula os escritos desse filósofo. Nos itens posteriores, busco captar elementos teóricos em alguns escritos de Lukács elaborados após 1930 que podem contribuir tanto para a contestação da “agenda pós”, como para a análise da filosofia de Heidegger.

3.1 POR QUE LUKÁCS?

De acordo com Tertulian (2002a, p. 13), há uma escassez de estudo e também uma marginalização da obra do filósofo húngaro Georg Lukács nos últimos

anos. Ele não é mais lido, nem traduzido, e sim “[...] trucidado com base em algumas lendas, que dispensam a leitura de suas obras [...]” (TERTULIAN, 2002b, p. 27). Dentre as várias *lendas* que alimentam essa marginalização, Tertulian (2002b) destaca que Lukács é visto como um ideólogo que se submeteu, de forma subserviente, aos ditames partidários e à dogmática stalinista; além disso, algumas facetas de sua obra, em especial suas visões estéticas (sua defesa do “grande realismo” e suas críticas contra a vanguarda modernista) são reputadas como conservadoras.

O atual descrédito de Lukács vem de algumas décadas. No final dos anos 1970, a filosofia de Lukács sofreu um abalo com a crítica e dissidência de seus antigos discípulos (Ferenc Féher, Agnes Heller e Mihaly Vahda) que consideraram fracassados os seus últimos trabalhos (cf. TERTULIAN, 2002b, p. 40; LESSA, 1996, p. 64). Já na década de 1980, a imagem de Lukács experimentou novos arranhões, mas agora decorrentes de um ataque geral à tradição marxista com o colapso dos regimes do Leste (cf. TERTULIAN, 2002b, p. 38). O rótulo de stalinista o tornou mais vulnerável que outros marxistas.

É certo que Lukács teve uma atitude controvertida em sua militância partidária. Se, antes do XX Congresso do Partido Comunista soviético em 1956, pode-se encontrar termos elogiosos e referências positivas à União Soviética e a Stalin em algumas de suas obras (cf. LUKÁCS, 1972, p. 686, 690), entremeadas de críticas à posição oficial do partido em termos filosóficos e estéticos, depois desse acontecimento, as discordâncias de Lukács com o “socialismo real” tornaram-se mais explícitas e diretas (cf. LUKÁCS, 2002, p. 126, 1999, p. 106-108, 1962).

No prefácio de *Realismo Crítico hoje*, obra publicada em 1957, Lukács registra sua satisfação em poder exprimir abertamente, isto é, sem recorrer à linguagem da fábula, suas idéias contra o romantismo pretensamente revolucionário e o naturalismo da doutrina oficial do realismo socialista.

Como lembra Eörsi (1999, p. 21),

Na era de Stalin, Georg Lukács recorreu de modo “absolutamente cínico”, como ele mesmo disse uma vez, ao método da autocrítica rotineira, mudando de campo de ação e nacionalidade de acordo com o que a situação da luta naquele momento exigia dele, ou seja, a série contínua de manobras de retirada para conseguir permanecer com vida e no partido.

A relação controversa de Lukács com o movimento comunista data das *Teses de Blum*. Sob o pseudônimo político de Blum, Lukács foi encarregado, em 1928, de formular a estratégia política e social do PC húngaro como preparativo para o seu II Congresso, a ser realizado em 1929. A proposta era de uma transição para o comunismo que se passava por uma “ditadura democrática” (LUKÁCS, 1999, p. 79), constituída por uma Frente Popular de convergências das forças progressistas. Com a “derrota aniquiladora” de sua proposição (LUKÁCS, 1999, p. 164), rotulada de revisionista, Lukács submeteu-se à “capitulação incondicional à linha húngara” (LUKÁCS, 1999, p. 165) a fim de limitar a crítica ao âmbito interno do PC húngaro e salvar sua atividade futura. Contudo, ele reconheceu que o conteúdo de toda sua filosofia se alterou com as *Teses*:

[...] enquanto trabalhava nas *Teses de Blum*, compreendi que a revolução proletária não é um acontecimento isolado, mas a conclusão de um processo histórico. Por conseguinte, as *Teses de Blum* têm um lado bom, ou seja, libertam o desenvolvimento ideológico rumo à democracia (LUKÁCS, 1999, p. 82).

Mesmo tendo escolhido lutar por dentro das sociedades comunistas, Lukács discordou em muitos momentos das orientações do comunismo soviético: foi Ministro da Cultura do governo socialista rebelde de Imre Nagy que anunciou a saída da Hungria do Pacto de Varsóvia e foi destituído pelo Exército soviético em 1956; em função das retaliações que sofreu após esse acontecimento, contrabandeou vários de seus manuscritos a fim de conseguir publicá-los fora da Hungria (cf. LUKÁCS, 1999, p. 138-139); e teve posição pró-tchecos na reforma socialista em 1968, movimento também abafado pelas tropas do Pacto de Varsóvia. Em termos teóricos, ele divergiu não apenas de vários aspectos do realismo socialista, mas também da interpretação oficial de que Hegel era um ideólogo da reação feudal contra a Revolução Francesa e de que a história da filosofia resume-se à luta entre idealismo e materialismo (cf. LUKÁCS, 1999, p. 88, p. 102-103)⁶³.

Por isso, Tertulian (2002b) reconhece que, em circunstâncias dramáticas, Lukács aceitou colocar suas convicções de lado para evitar ser expulso do movimento comunista internacional e também para salvar sua vida. Para esse autor (2002b), se, por um lado, essa atitude é suscetível de crítica, por outro, é um

⁶³ Alguns desses aspectos são explicitados ao longo deste capítulo.

exagero atribuir a ela a causa de toda revisão e autocrítica que Lukács fez ao longo de sua vida, principalmente em relação às suas obras da juventude, ou uma posição de total servilismo desse filósofo.

A reflexão de Tertulian é procedente para explicar a marginalização da obra de G. Lukács no debate acadêmico contemporâneo, mas há um outro elemento a ser salientado. Para Paulo Netto (2002), a reduzida ressonância da obra de Lukács na atualidade representa um terceiro exílio do filósofo⁶⁴. As razões desse novo desterro devem-se a um contexto geral de pouca compatibilidade da tradição marxista ao “espírito do tempo” sob o domínio do pensamento pós-moderno. Mas, observa Netto, não é toda obra de Lukács que colide com a tendência hegemônica no debate contemporâneo, mas sim aquela que se segue ao seu fracasso como dirigente político com as Teses de Blum e seu exílio na Alemanha e na URSS na década de 1930: “É esta obra, que Lukács elabora a partir de meados dos anos 1930 e que culmina com as suas *Estética e Ontologia do ser social*, que colide frontalmente com o atual ‘espírito do tempo’” (PAULO NETTO, 2002, p. 80).

Ao contrário de Tertulian, para Paulo Netto, essa colisão não deriva, portanto, do seu enquadramento político-partidário à dogmática stalinista:

[...] toda análise séria e isenta de preconceitos verifica que Lukács condensou, em face do fenômeno stalinista, a *oposição de princípio* possível para o intelectual que escolheu travar a sua luta *por dentro* do movimento comunista real. Não há dúvidas de que a opção lukacsiana de permanecer a todo custo no interior desse movimento deixou marcas significativas na sua obra madura e, em muitos sentidos, limitou-a. No entanto, não me parece residir aí o fulcro da problemática de que aqui se trata (PAULO NETTO, 2002, p. 81).

Também, segundo o autor, a marginalização não se explica pela tese acerca dos traços conservadores do gosto literário e artístico de Lukács ou sua recusa a qualquer concessão ao irracionalismo de corte romântico. A tese de Paulo Netto é bastante instigante:

Penso que a razão da baixa compatibilidade entre a obra madura de Lukács e a cultura atualmente dominante autocaracterizada como de oposição ou libertária deve ser procurada noutra âmbito, mais

⁶⁴ O primeiro exílio a que se refere Paulo Netto foi de cerca de um quarto de século e vai da derrota da Comuna Húngara de 1919, pelas tropas fascistas de Horthy, à libertação da Hungria pelo exército soviético em 1944 na luta contra o nazi-fascismo. O segundo é de poucos meses na Romênia e decorre da repressão ao movimento húngaro de 1956.

precisamente, na impositação ontológica que passa a articular seu pensamento a partir de meados dos anos 1930, que ele reivindica expressamente depois da publicação da sua inconclusa *Estética* (1963) e a cuja explicitação, fundamentação e desenvolvimento dedicaria a sua *Ontologia do ser social* – obra que, não por acaso, goza de diminuto prestígio na atualidade (PAULO NETTO, 2002, p. 83).

A ontologia se tomou uma preocupação para Lukács quando, no início dos anos 1930, em Moscou, trabalhou no Instituto Marx-Engels e teve acesso a textos inéditos de Marx como os *Manuscritos de 1844* e aos *Cadernos Filosóficos* de Lênin. A partir daí, o filósofo experimentou um “giro intelectual” e a ontologia converteu-se no núcleo irradiador de sua reflexão teórica⁶⁵. Segundo suas próprias palavras, ele percebeu que a ontologia era a “real base filosófica do marxismo” (LUKÁCS, 1999, p. 165). Isso implicou o abandono da negação da “dialética da natureza”, presente em *História e Consciência de Classe*:

O erro ontológico fundamental de todo o livro é que eu, na verdade, reconhecia apenas o ser social como ser e rejeitava a dialética da natureza. O que falta à *História e Consciência de Classe* (livro de 1923) é a universidade do marxismo segundo a qual o orgânico provém do inorgânico e a sociedade por intermédio do trabalho, da natureza orgânica (LUKÁCS, 1999, p. 78).

A dialética da natureza passou a ser, para o Lukács após 1930, a pré-história da dialética da sociedade (LUKÁCS, 1999, p. 166). A partir daí, a ontologia transformou-se no eixo das grandes obras finais de Lukács (OLDRINI, 2002, p. 49).

Para Paulo Netto, são justamente os escritos desse período que colidem com a atmosfera cultural pós-moderna, pois “[...] a ambiência dominante hoje na cultura de oposição é visceralmente avessa às preocupações ontológicas” (PAULO NETTO, 2002, p. 88). O autor explica que o antiontologismo do pensamento pós-moderno se

⁶⁵ Esse “giro intelectual” põe em questão o problema da periodização da obra de Lukács: há uma ruptura entre o jovem Lukács e o Lukács maduro? Há alguma continuidade nos seus escritos? O próprio Lukács tocou nesse tema quando recordou que, após 1945, *A teoria do romance* (de 1916) e *História e Consciência de Classe* (de 1923) foram publicados em alemão sem a sua autorização: “Naquela época, eu não considerava mais estes títulos como parte da minha obra. Tive uma polêmica com Somlyó sobre minha obra. Somlyó me censurou, dizendo que eu não tinha o direito de a renegar. Eu não tenho absolutamente nada a ver com ela. É a história que estabelece *a posteriori* se uma obra existe ou não” (LUKÁCS, 1999, p. 124-125). O tema permanece polêmico entre os estudiosos de Lukács (cf. TERTULIAN, 2002b, p. 44-45; OLDRINI, 2002, p. 50; COUTINHO, 1996, p. 18-19; LESSA, 1996, p. 72).

associa a uma concepção grosseiramente idealista que entifica a razão moderna e a ela credita as mazelas sociais.

A tese de Paulo Netto é pertinente e plausível. Entretanto, aceitá-la não significa a negação necessária do argumento de Tertulian. A meu ver, eles se complementam na explicação do desprestígio atual dos escritos lukásianos, pois indicam reações de ordens diversas. Por um lado, a obra de Lukács pode ser descartada *a priori* em decorrência de sua perspectiva marxista e/ou do rótulo de stalinista. Neste caso, há uma economia de argumento, pois não existe o esforço de análise propriamente dita das reflexões desse filósofo. Por outro, a rejeição pode advir de uma discordância teórica, fato que requer um conhecimento, mesmo que elementar, das concepções filosóficas de Lukács.

Na presente tese, é essa segunda reação que mais interessa. Uma das razões para a escolha teórica da filosofia de Lukács e mesmo a sua força e atualidade residem no confronto que ela mantém com a agenda pós-moderna. Nesse sentido, ela pode oferecer uma alternativa marxista aos impasses e polêmicas instaurados por essa agenda em termos ontológicos e gnosiológicos.

No entanto, há outro motivo que fomenta essa escolha e que se vincula ao objeto propriamente dito desta tese: Lukács e Heidegger foram contemporâneos e dedicaram seus estudos à ontologia. Isso decorreu de uma ambiência filosófica muito peculiar do contexto alemão que se refletiu no itinerário intelectual dos dois pensadores.

Um dos pontos de partida filosóficos da geração de ambos foi o movimento de retorno a Kant (ou neokantismo) que se iniciou, na filosofia alemã, nos meados do século XIX, e se tornou hegemônico no início do século XX. Lukács e Heidegger iniciaram sua carreira intelectual no bojo do neokantismo.

Lukács estudou na Alemanha de 1912 a 1917, mais precisamente em Heidelberg, cidade que, junto com Freiburg, era o centro do neokantismo da chamada Escola de Baden, cujos principais representantes eram Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband. No prefácio de 1962 d'*A teoria do romance* (estudo publicado inicialmente na forma de artigo em 1916 e como livro em 1920), Lukács (2000, p. 9) caracteriza o momento intelectual quando da elaboração desta obra: “Encontrava-me, a essa altura, no processo de transição de Kant para Hegel [...]”.

Por sua vez, Vattimo, estudioso italiano de Heidegger e adepto de posições pós-modernas, observa que: “[...] é precisamente a partir do neokantismo que

Heidegger se move [...]” (VATTIMO, 1989, p. 10). Para esse autor, os escritos de Heidegger antes de *Ser e Tempo* tiveram uma nuance neokantiana: “[...] dentro da terminologia e da problemática neokantiana amadurecem em Heidegger problemas e exigências que naquele âmbito já não podem resolver” (VATTIMO, 1989, p. 13).

Heidegger teve contato com o neokantismo da Escola de Baden. Mesmo renunciando a sua vocação religiosa, ele cultivou sua carreira junto à Universidade de Freiburg a partir de seu doutorado em 1913, inicialmente como um ativo filósofo católico e depois como um herdeiro de Edmund Husserl. Em 1912, assistiu a aulas ministradas pelo neokantiano Rickert (FARIAS, 1988, p. 77) e dedicou sua tese de livre docência na Universidade de Freiburg em 1915 sobre Duns Scott a Emil Lask (SAFRANSKI, 2000, p. 86), um eminente neokantiano que também foi professor e amigo de Lukács (TERTULIAN, 1996a, p. 4). Heidegger também se aproximou da Escola de Marburg, o centro mais importante do neokantismo em toda Europa, com estudiosos como Hermann Cohen, Paul Natorp e, posteriormente, Ernst Cassirer. Em 1920, concorreu a uma vaga para professor nessa universidade e, apesar de figurar em terceiro lugar na lista de indicação, contou com o apoio de Natorp. Poucos anos depois, em 1923, ele foi nomeado professor e permaneceu em Marburg até 1928 justamente na vaga de aposentadoria de Natorp.

De uma forma geral, como explica Rovighi (1999, p. 257-258), o neokantismo implicou um retorno ao Kant da *Crítica da razão pura*. O que isso significou? Quando se questionou sobre as possibilidades e limites do conhecimento, Kant (1987) chegou à conclusão de que existem questões que são simplesmente pensadas pela razão, mas não podem ser dadas pela experiência e, portanto, não são passíveis de conhecimento. São, na verdade, conceitos sem intuição. A *Metafísica* é um exemplo disso. Ela encerra questões que, embora possam ser pensadas, não podem ser tomadas como objeto de conhecimento porque não se apresentam no tempo e no espaço, não tem fenomenalidade; são temas (como a totalidade do mundo, a imortalidade da alma e a existência de Deus) que ultrapassam a capacidade de conhecer, por não serem captadas pela intuição sensível.

Com essa argumentação, Kant delimitou o campo da ciência, mas também salvaguardou a teologia, pois, para ele, no âmbito metafísico, não cabe falar em saber e conhecer, mas em fé (KANT, 1987, B XXX). A *Metafísica* não teria, assim, um uso constitutivo de provar a existência de algo, mas um uso regulador (de promover a constante busca pelo conhecimento). Para Kant, não há prejuízo se o

ser humano não conhece as questões metafísicas, pois, mesmo assim, elas são úteis: elas regulam a capacidade da razão e delimitam o que pode ou não ser conhecido.

Neste contexto, o projeto kantiano de crítica da razão pura significa julgar e avaliar o uso da razão no conhecimento da realidade (condições de possibilidade do conhecimento). A postura crítica estabelece critérios sobre o que pode e não pode legitimamente ser conhecido e demarca o alcance do uso da razão. A pergunta filosófica essencial é sobre o conhecer. O retorno do neokantismo ao Kant da *Crítica da razão pura* repousou neste aspecto: resguardar o predomínio dos problemas gnosiológicos sobre os metafísicos⁶⁶.

Apesar de o neokantismo iniciar seu declínio na filosofia alemã após a Primeira Guerra Mundial, o predomínio da teoria do conhecimento por ele advogado se prolongou e se atualizou no neopositivismo do Círculo de Viena a partir dos anos 1920. A luta contra a metafísica dos neopositivistas se traduziu na proposição de que um enunciado metafísico é sem sentido porque nada exprime, carece de conteúdo empírico. A metafísica, para o empirismo lógico, representa uma discursividade oca, pois não indica existência concreta e, portanto, não é passível de verificabilidade.

A despeito da proximidade inicial que tiveram com a filosofia kantiana, Heidegger e Lukács construíram a maior parte de sua trajetória acadêmica em contraposição à hegemonia da teoria do conhecimento herdada do neokantismo e, posteriormente, atualizada pelo neopositivismo.

Na ruptura com o neokantismo, Lukács e Heidegger passaram, cada qual, por influências específicas, mas também tiveram uma mediação comum: a filosofia de Kierkegaard. Essa mediação, porém, levou cada um a rumos diferentes. Como explica Lukács (2000), a sua saída do solo kantiano de viés positivista abarcou uma aproximação com o irracionalismo, em especial com Kierkegaard. Assim, a influência de Hegel em *A teoria do romance* era em termos sociais, porque em termos estético-filosóficos o peso maior era o pessimismo e o anticapitalismo romântico.

Com esse movimento, Lukács saiu do neokantismo via Kierkegaard e chegou a Hegel, mas paradoxalmente a um Hegel vinculado ao irracionalismo:

⁶⁶ Para perceber os problemas da dissolução da ontologia a partir da história da filosofia e não apenas do kantismo e neokantismo, conferir a posição de Chasin explicada por Vaisman (2001).

Esse pessimismo de matizes éticos em relação ao presente não significa, porém uma inflexão geral de Hegel a Fichte, mas antes uma kierkegaardização da dialética histórica de Hegel. Kierkegaard sempre representou um papel de destaque para o autor da *Teoria do romance* (LUKÁCS, 2000, p. 15).

A direção assumida por Lukács nesse livro era a expressão das tentativas de sair do kantismo através da base sócio-filosófica do anticapitalismo romântico. Apesar do “utopismo altamente ingênuo e totalmente infundado” (LUKÁCS, 2000, p. 16), *A teoria do romance* teve o caráter subversivo de apostar no colapso do capitalismo e na instauração de uma vida digna ao ser humano. Sua ética era, portanto, “de esquerda”, como caracteriza Lukács (2000, p. 16). A passagem dessa ética abstrata para uma política concreta ocorreu, segundo Lukács (1967a), com a sua aproximação do movimento comunista e do marxismo no final dos anos 1910 e início da década de 1920. Nesse processo, a filosofia hegeliana também exerceu uma influência importante, como se pode perceber em *História e consciência de classe* (cf. LUKÁCS, 1967a).

Por sua vez, Heidegger assumiu todo o anti-hegelianismo de Kierkegaard no início dos anos de 1910 e o associou à influência de Husserl. Em termos gerais, as proposições de Husserl chocaram-se com as tendências que tomavam a psicologia como a mãe de todas as ciências; elas também contestaram a intransitividade do puro *eu* de Descartes e a distinção kantiana entre *noumenon* (a coisa em si incognoscível) e *phenomenon* (a coisa como objeto condicionado pelo sujeito). Essa conjugação de Kierkegaard e Husserl, acompanhada de estudos de Nietzsche, Dilthey e Dostoiévski, possibilitou a Heidegger o seu afastamento gradual do catolicismo, a sua ruptura com o neokantismo e a sua introdução na fenomenologia.

Ser e Tempo, seu primeiro livro publicado em 1927 e escrito durante o período em que trabalhou na Universidade de Marburg, retrata esse afastamento do neokantismo. Vattimo (1989) caracteriza a rota filosófica heideggeriana que levou a essa obra: por um lado, Heidegger recupera a polêmica neokantiana contra o “psicologismo”, fato que o aproxima dos temas da tradição metafísica; por outro, sua formação religiosa e a cultura de seu tempo que enfocavam a historicidade e a “vida” o conduziram a rejeitar noções herdadas da metafísica.

No entanto, o corte romântico que marcou a ruptura de Heidegger com o neokantismo teve um caráter político peculiar, pois esteve vinculado à reação social

característica do sul da Alemanha contra a modernidade, o racionalismo, o liberalismo, a social-democracia e pela valorização da pátria local e das atitudes xenofóbicas (cf. FARIAS, 1988). A posição de Heidegger esteve próxima dos nacionalismos tradicionais desenvolvidos na Alemanha e que, segundo Hamilton (1971, p. 105), eram

[...] produtos perversos da invasão napoleônica da Alemanha, que se voltavam para um mundo arcaico de camponeses unidos pelo sangue e pela raça, pela guerra do deus sol. O retorno desse mundo cobiçado pelos nacionalistas *völkisch* dependia da derrota dos judeus, pois se acreditava que eles eram os poderes do mal que destruíram a sociedade alemã primitiva, em parte por apoiarem símbolos da modernidade como o capitalismo, o liberalismo, a democracia, o socialismo e a forma urbana de vida em todos seus aspectos, mas, acima de tudo, por forjarem o cristianismo.

Desta forma, o romantismo do qual se alimentou Heidegger teve esse viés nacionalista e se diferenciou, portanto, do romantismo assumido por Lukács no seu rompimento com o neokantismo. A despeito da trajetória intelectual diferenciada de cada um deles depois desse abandono do neokantismo, não se pode desconsiderar que a crítica ao privilégio da teoria do conhecimento (sustentado por neokantianos e neopositivistas) continuou a ser um tema central de suas filosofias e a ontologia constituiu-se em uma resposta a essa tendência que se manteve hegemônica. No caso específico de Lukács, esse motivo teórico se vincula a uma necessidade prática evidente:

[...] para Lukács, a angulação ontológica se impôs como a única capaz de resgatar o radical caráter histórico e humano do ser social – de modo a, no limite e no essencial, reafirmar a asserção marxiana segundo a qual a história é o resultado exclusivo da ação dos homens e que, por isso, está ao alcance da humanidade tomar a história em suas mãos (LESSA, 1994, p. 2).

Por isso, junto com Nicolai Hartmann⁶⁷, Heidegger e Lukács são considerados os principais expoentes do renascimento dos estudos ontológicos na filosofia

⁶⁷ Nicolai Hartmann nasceu na Letônia, mas sua formação filosófica ocorreu na escola neokantiana de Marburg, onde também foi professor de 1922 a 1925. Entre 1912 e 1921, construiu seu rompimento com o neokantismo rumo à fenomenologia e depois em direção ao realismo ontológico. Além de Marburg, ministrou aulas em Colônia de 1925 a 1931, em Berlim de 1931 a 1945 e em Göttingen de 1945 a 1950 quando faleceu.

contemporânea. Hartmann e Heidegger iniciaram seus estudos nesse campo antes de Lukács. Como observa Tertulian (1996a, p. 2),

A ressurreição da ontologia, como disciplina filosófica fundamental, após décadas de pensamento neokantiano, está efetivamente ligado a dois grandes nomes aos quais o futuro reservava, certamente, audiências bem diversas, mas que marcaram cada um com o seu selo o pensamento filosófico contemporâneo: Nicolai Hartmann e Martin Heidegger.

Apesar da direção ontológica de seus trabalhos a partir dos anos 1930, Lukács adotou tardiamente um sentido positivo do termo ontologia (provavelmente sob a influência de Hartmann) (cf. COUTINHO, 1996, p. 17-19; OLDRINI, 2002, p. 67-68) e sistematizou suas reflexões sobre o tema no final de sua vida tendo em vista o projeto (inconcluso) de elaborar uma Ética. Esse fato ilustra aquilo que Chasin (apud VAISMAN, 2001, p. IV) considera ser uma das dívidas do marxismo no século XX: a sua entrada tardia e restrita no debate ontológico.

O ligeiro *retardo* de Lukács em relação a Heidegger e Hartmann permitiu que ele elaborasse suas reflexões ontológicas não apenas tendo como referência a análise marxiana, mas também a contribuição de seus dois antecessores. Sua ontologia aproximou-se de certos aspectos da ontologia realista de Hartmann (cf. TERTULIAN, 1996a, 1996b; OLDRINI, 2002) e foi um contraponto a heideggeriana (cf. TERTULIAN, 1996a, 1996c).

Dentro dessa perspectiva, e no intuito de explorar as tensões e dissonâncias que podem advir da filosofia lukacsiana após o seu “giro ontológico” com a agenda pós-moderna e com a filosofia de Heidegger, a referência básica desta pesquisa concentra-se nas obras de Lukács depois dos anos 1930, como *A destruição da razão* (publicado em 1953), *O realismo crítico hoje* (de 1957), *Marxismo ou Existencialismo?* (de 1947) e *Ontologia do ser social* (de 1961-1971)⁶⁸.

Essas obras finais de Lukács podem ainda encerrar uma outra importância: elas podem permitir o enfrentamento da herança presente nas análises marxistas de Jameson e Harvey quanto à relação entre Heidegger e a agenda pós-moderna: as reflexões de Habermas.

⁶⁸ Os textos da *Ontologia* usados nesta tese referem-se à tradução para o português em versão preliminar dos capítulos sobre o neopositivismo (LUKÁCS, s/d a), o trabalho (LUKÁCS, s/d b) e o existencialismo (LUKÁCS, 2005).

A meu ver, a contribuição de Habermas para a compreensão do vínculo entre o pensamento heideggeriano e a “agenda pós” deve ser tomada, ao mesmo tempo, com respeito e ressalva. Habermas (2000) tem o mérito de consagrar a linhagem filosófica do pós-moderno. Da filosofia de Nietzsche, ele delinea duas vias do pós-modernismo: uma que chega a Bataille, Lacan e Foucault; e outra que passa por Heidegger e vai a Derrida. Essa última descendência da crítica nietzscheana se inspira, segundo Habermas, na noção heideggeriana de fim da metafísica que, a seu ver, alimenta o sentido de pós-história e fomenta uma crítica da razão que se constrói em um tom conservador de contra-iluminismo.

Apesar de suas discordâncias com Habermas, Jameson e Harvey são tributários da estirpe filosófica delineada por Habermas quanto à relação da filosofia de Heidegger com o pós-moderno: há um pós-modernismo de viés antimoderno, balizado pela noção de fim da metafísica em Heidegger.

Por mais que também aceite a linhagem filosófica do pós-moderno proposta por Habermas, compreendo que, de um modo bem peculiar de defesa da modernidade, esse filósofo dá eco a uma versão de pós-história, sob o título de um pensamento pós-metafísico de superação da filosofia do sujeito (cf. HABERMAS, 2000).

Além disso, Habermas coloca a discussão ontológica como uma ameaça à filosofia e, assim, dissimula seu flerte com o anti-realismo da agenda pós-moderna⁶⁹. Esse flerte o impede de avaliar que as origens políticas da versão heideggeriana de pós-história discutidas por ele (2000) possui como expressão filosófica um pensamento anti-humanista e anti-representacionista que se vincula, de modo inevitável, a uma certa ontologia.

Esta tese acompanha alguns passos de Habermas em relação a Heidegger, mas com a diferença fundamental de adentrar aquilo que ele evita – a discussão ontológica. Nesse sentido, os últimos escritos de Lukács podem possibilitar a superação (por incorporação) da contribuição de Habermas nas considerações sobre o vínculo entre Heidegger e a “agenda pós” por intermédio de uma abordagem onto-gnosiológica desse tema.

⁶⁹ Conferir a defesa habermasiana do “círculo mágico da linguagem” (HABERMAS, s/d), a sua crítica ao objetivismo e à ontologia (HABERMAS, 1994).

3.2 A AGENDA PÓS-MODERNA E A DECADÊNCIA CULTURAL

*Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?*

Carlos Drummond de Andrade

Em 1934, Andrei Zdanov, principal encarregado das questões culturais no Estado soviético, participou da solenidade de abertura do *I Congresso de Escritores Soviéticos*. Em seu discurso, ele (s/d) criticou a decadência e a corrupção da literatura modernista burguesa (que, para ele, emanavam da degenerescência do regime capitalista); ressaltou os heróis da literatura soviética; definiu o realismo socialista, pautado no romantismo revolucionário, como o método fundamental da literatura e crítica literária; e ratificou a afirmação de Stalin de que os escritores são “engenheiros de almas”.

Ao contrário da concepção zdanovista, Lukács se manteve próximo da posição de Engels a partir da qual “[...] a ideologia não é critério para avaliar a qualidade estética de uma obra e que, pode existir uma boa literatura, apesar de uma ideologia detestável como o monarquismo de Balzac” (LUKÁCS, 1999, p. 102). Dessa afirmação, Lukács extraiu um desdobramento: “[...] uma boa ideologia pode gerar uma má literatura” (LUKÁCS, 1999, p. 102).

A dissonância entre arte e ideologia permitiu a Lukács elaborar muitas de suas reflexões estéticas. Em *Realismo crítico hoje*, Lukács (1991, p. 27) se opõe à crença de que só a vanguarda modernista tem valor propriamente literário e que o realismo socialista representa a superação do realismo crítico burguês.

Para ele, a oposição fundamental não é entre realismo socialista e realismo crítico, mas entre realismo crítico e vanguarda. No pensamento lukácsiano, isso envolve a crítica severa ao realismo socialista durante o período stalinista que desenvolveu características tão problemáticas quanto às da vanguarda (cf. LUKÁCS, 1991, p. 169-195). A oposição delineada por Lukács entre duas vertentes no próprio interior da literatura burguesa indica que a polêmica essencial é entre realismo e anti-realismo. Por sua vez, essa polêmica permite vislumbrar a aliança entre realistas críticos e os melhores realistas socialistas que não incorreram nos erros advindos da tendência naturalista-romântica do zdanovismo.

A referência básica tomada por Lukács nessas proposições é a de “concepção de mundo”. O termo indica reagrupamentos de forças políticas que perpassam tanto a burguesia quanto o proletariado, ou seja, uma colaboração militante entre socialistas e burgueses que ele observa, por exemplo, nos Movimentos de Paz que se seguiram a 2ª Guerra Mundial⁷⁰. Ao mesmo tempo em que esses movimentos põem de lado algumas diferenças de opiniões e crenças devido a uma forma imediata de considerar o mundo, de reagir na prática, eles implicam a tomada de posição em termos amplos de concepção de mundo e convergem na afirmação do poder da razão e na responsabilidade do indivíduo:

Como seria possível, por exemplo, militar de forma concreta e eficiente, para a conservação da paz, se não se professasse firmemente que a razão, duma maneira ou de outra, pode impor o seu poder através do próprio desenrolar da história, e que a ação humana (não apenas a de grandes massas, mas também a decisão de cada indivíduo) pode influenciar, de alguma maneira o curso dos acontecimentos etc.? (LUKÁCS, 1991, p. 29).

Essa convergência deve ser tratada, de acordo com Lukács, com muita prudência e reserva, pois representa uma tendência geral, muito suscetível de variações e cuja oposição não possui uma estabilidade rigorosa.

Na visão lukacsiana, a vanguarda modernista representa a decadência cultural não porque seja burguesa, mas devido à concepção de mundo que sustenta. Para Lukács, na oposição entre realismo crítico e a vanguarda, configura-se uma oposição entre concepções de mundo diferenciadas. Nesse sentido, “O problema posto por uma literatura de vanguarda diz respeito, portanto, a uma concepção do mundo no sentido que definimos, isto é, a uma tomada de posição fundamental em relação à realidade efetiva” (LUKÁCS, 1991, p. 43).

Visto sob esse ângulo e sem entrar nos pormenores do debate eminentemente literário e nas polêmicas avaliações artísticas feitas por Lukács⁷¹,

⁷⁰ Essa atitude de Lukács representa um prolongamento de sua proposição de uma “Frente Popular” ampla entre as forças progressistas presente nas *Teses de Blum* (COUTINHO, 1991, p. 9).

⁷¹ Mesmos intelectuais partidários das proposições de Lukács consideram problemáticas suas avaliações de obras literárias. Sem abandonar a concepção estética geral de Lukács, Coutinho (2005, 1991) questiona a posição do mestre em relação a Kafka e Proust (conferir também KONDER; COUTINHO, 2002a, 2002b). Já Konder (2005) desafia a teoria lukacsiana ao utilizá-la na análise da poesia de Fernando Pessoa: se toda grande arte é realista como dizia o filósofo húngaro, Fernando Pessoa como um grande artista é, para Konder, um realista, mesmo que não o seja no sentido que Balzac o era.

pergunto-me em que medida os termos gerais da sua crítica à vanguarda podem ser uma fonte para analisar a agenda pós-moderna. Sem a intenção de esgotar o assunto, mas sim de abrir caminhos de exploração desta questão, ousou destacar alguns pontos.

Assim como a literatura vanguardista, a agenda pós-moderna trabalha com uma concepção abstrata de ser humano. A passagem das coletividades sociais para uma massa de átomos individuais, ou seja, a atomização do social sugerida por Lyotard (2000) indica isso: os vínculos sociais são locais e temporários e os indivíduos são átomos que se encontram na encruzilhada de vários jogos de linguagem. A relação com os outros indivíduos aparece como subsidiária e contingente; a solidão assume o *status* ontológico da condição humana, assim como ocorre, segundo Lukács, na vanguarda modernista.

Ao contrário de uma literatura realista crítica que, ao criar figuras típicas, condensa dialeticamente, naquilo que é mais íntimo e singular da personalidade do herói romanesco, as possibilidades e contradições da objetividade histórica, a literatura de vanguarda e a “agenda pós” acolhem “[...] a tendência para substituir o tipo concreto por uma particularidade abstrata” (LUKÁCS, 1991, p. 71) e ficam presas à “aparência fenomênica singular” (LUKÁCS, 1991, p. 174). Isso ocorre mesmo em tendências culturalistas da “agenda pós”. Supostamente o sujeito “culturalizado” possui raízes concretas, mas esse *determinismo local* transforma as manifestações culturais de cada comunidade naquilo que Lukács denomina particulares abstratos (carentes de determinações).

A concepção de um mundo despedaçado (ou atomizado) associa-se à visão de um ser que se esgota em uma singularidade vazia: um sujeito abstrato cujo interior é esvaziado da substância histórica e social e, desta forma, esfacelado em fragmentos. Por isso, para Lukács (1991, p.46),

[...] dissolução do homem e dissolução do mundo pertencem ambas ao mesmo sistema, ampliam-se e reforçam-se mutuamente. Na base, encontramos sempre a mesma concepção do homem: um ser desprovido de qualquer unidade objetiva, simples seqüência incoerente de fragmentos instantâneos, extraídos de experiências vividas que são, por definição, tão impenetráveis para o indivíduo que as vive como para os outros homens.

Devido à recusa vanguardista em distinguir o decisivo e o episódico, o essencial e o não-essencial, a tarefa de descrever esses fragmentos e pormenores da existência pode sucumbir à estilização da forma e ao naturalismo (LUKÁCS, 1991, p. 57) e, assim, permanecer colada ao imediato sem qualquer recuo crítico (LUKÁCS, 1991, p. 83, p. 120). Na agenda pós-moderna, também se encontra essa tendência ao formalismo, por mais que possa assumir nuances diferenciadas. Segundo Baudrillard (1996, p. 139), “Idéias toda a gente tem, e mais do que é preciso. O que conta é a singularidade poética da análise. Só isso pode justificar escrever, e não a miserável objectividade crítica das idéias”.

Por sua vez, o relativismo das infinitas descrições da realidade de comunidades ou grupos sociais, defendida por Rorty (1994), beira um estilo literário naturalista, não no sentido de admitir a existência dessa realidade, mas sim por se recusar a selecionar e a definir qualidades e aspectos dessa realidade que são mais essenciais (ou não) que outros. No fundo, como Rorty admite (1994, p. 353), “[...] o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades”.

Quando o sujeito é visto em pedaços, a temporalidade ganha uma outra conotação: o tempo é o tempo dessa existência fragmentada e, portanto, é apenas uma cadeia descontínua de instantes. A ausência de historicidade, indicada por Lukács na literatura de vanguarda, e o enfraquecimento do sentimento histórico, apontado por Jameson (2002) quanto ao pós-moderno, entrelaçam-se estreitamente.

Porém, a subjetivização do tempo é apenas um momento de um processo maior para o qual Lukács chama atenção: o esfacelamento da objetividade social e o sentido de irrealidade inerente ao corte esquizofrênico da personalidade permitem a subjetivização da própria realidade. A dissolução do mundo é, portanto, “[...] a dissolução da forma objetiva em elementos subjetivos” (LUKÁCS, 1991, p. 44).

O desprezo pela realidade objetiva acende a sensação de que os sujeitos têm diante de si infinitas possibilidades, tantas quantas são capazes de imaginar. Nessa confusão entre possibilidades concretas e abstratas, há um sentimento constante de repugnância melancólica pelo presente, pois nem todas as possibilidades concebidas pelo sujeito se efetivam. Longe de admitir que a projeção de possibilidades não se confrontou com as tendências objetivas da realidade, o caminho mais fácil para explicar esse fato é considerar que a condição humana nunca se deixa explicar, é sempre um incógnito (LUKÁCS, 1991, p. 48).

A questão posta por Lukács à vanguarda (e aqui a estendo à agenda pós-moderna) diz respeito à inteligibilidade da vida: “[...] o realismo pressupõe a possibilidade – ou, pelo menos a esperança – de uma vida que, mesmo no interior do mundo burguês, tenha um mínimo de significação; a arte de vanguarda suprime estas perspectivas” (LUKÁCS, 1991, p. 108).

O problema da inteligibilidade da vida não pode ser visto *per se*; ele diz respeito à atitude do ser humano no mundo. Na agenda pós-moderna, esse é um tema delicado, pois envolve um leque amplo de variações: desde a renúncia de ideais de emancipação e autonomia (cf. BAUDRILLARD, 1996), a defesa de *utopia liberal* (cf. RORTY, 1989), até uma *resistência* a partir de *mini-racionalidades* (cf. SANTOS, 1999, p. 102-111). Como observa Lukács (1991, p. 126) quanto à vanguarda, trata-se de saber se

[...] o homem concebe-se a si próprio como uma vítima desarmada de poderes transcendentais, incognoscíveis ou invencíveis, ou antes como membro ativo de uma comunidade humana, no seio da qual lhe cabe desempenhar o seu papel, mais ou menos eficaz, mas que, à sua maneira, influencia sempre o destino da humanidade?

Para Lukács, o protesto vanguardista contra o presente tende à fuga para o patológico (no qual a condição ontológica do sujeito é definida como esquizofrênica e angustiante). Por seu caráter abstrato, esse protesto orienta-se para o vazio e nada pode opor de concreto, visto que “[...] o movimento que se afasta da realidade existente reduz-se aqui a um movimento interior no seio da subjetividade” (LUKÁCS, 1991, p. 51). No fundo, segundo ele, essa saída representa a apologia da degradação humana. Mas enquanto, na literatura de vanguarda, isso leva ao estado permanente de caos e angústia (definido como inerente ao humano), na agenda pós-moderna, elas são motivo de euforia e júbilo (JAMESON, 2002, p. 54).

Quando fala de uma literatura ou arte decadente, Lukács empreende o esforço de localizar e explicar aquilo que ele considera ser a característica fundamental das correntes reacionárias no âmbito cultural do capitalismo em que vivia: o anti-realismo. A seu ver, longe de trazer, por meios artísticos, a dinâmica, as contradições, as potencialidades e a complexidade do real para a obra de arte, a vanguarda não faz mais que deformar esse real a partir de uma ontologia abstrata de ser humano. Nesse sentido, há paralelismos entre o anti-realismo da vanguarda e o anti-realismo da agenda pós-moderna.

Em *Realismo crítico hoje*, Lukács delinea as afinidades do naturalismo com o praticismo e o empiricismo (LUKÁCS, 1991, p. 174) e as aproximações da decadência da vanguarda com a filosofia irracionalista (LUKÁCS, 1991, p. 47, p. 100). Como observa Coutinho (1991, p. 16-17), nos anos subseqüentes a esse livro de Lukács:

Por um lado, a novíssima vanguarda – abandonando, de acordo com o “espírito da época”, as velhas formas irracionalistas para assumir como visão do mundo um neopositivismo covarde e dissimulador da essência do real – prosseguiria a sua tarefa de transformar em “condição humana”, em fetiches imutáveis, os novos problemas ligados ao capitalismo de consumo: a manipulação que transforma os homens em coisas é convertida em destino inexorável e fatal [...].

Na tentativa de perseguir outros elementos das reflexões lukacsianas que possam inspirar a análise da agenda pós-moderna, sigo as indicações de Coutinho (1991) e me concentro, nos próximos itens, na forma como Lukács tratou o irracionalismo moderno e o neopositivismo.

3.3 A AGENDA PÓS-MODERNA E O IRRACIONALISMO MODERNO

Em *A destruição da razão*, Lukács (1972) caracteriza o irracionalismo moderno como a corrente fundamental e decisiva na filosofia do século XIX e da primeira metade do XX ou daquilo que ele chama, baseado em Lênin, a fase imperialista do capitalismo.

Em vários pontos, a caracterização de Lukács sobre o irracionalismo permite a compreensão de características da atual agenda pós-moderna, a começar pela *aura* política de sua origem. Ao responder a condições específicas determinadas pelo modo de produção capitalista, o irracionalismo nasceu, segundo ele, “[...] da grande crise econômico-social, política e ideológica que marca a passagem do século XVIII ao XIX. O acontecimento decisivo em torno do qual giram os aspectos fundamentais desta crise é, naturalmente, a Revolução Francesa” (LUKÁCS, 1972, p. 103).

Em reação à Revolução Francesa, o irracionalismo assumiu inicialmente a defesa da restauração feudal em uma perspectiva reacionário-romântica e se mostrou hostil à idéia de progresso tanto da dialética idealista burguesa como da

dialética materialista. Mais tarde, essa luta pelo retomo da ordem feudal foi substituída pela luta contra o proletariado. A agenda pós-moderna atualiza essa herança e, como visto, responde, de modo conservador, às reestruturações do capitalismo a partir da segunda metade do século XX.

Assim como o irracionalismo, a agenda pós-moderna apresenta-se como um fenômeno internacional que, em muitos casos, sustenta um espírito anticientífico “abertamente contra a razão” (LUKÁCS, 1972, p. 86), a despeito do domínio e da conquista da natureza pelas ciências naturais e pela técnica que ocorrem.

A esse desprezo pela razão *tout court* que se pode observar em parcela da “agenda pós”, vinculam-se também outras características do irracionalismo moderno: a aversão à objetividade e a negação da sua cognoscibilidade racional. Desprendidos da responsabilidade de dizer algo sobre o mundo objetivo, intelectuais pós-modernos prolongam uma tendência já presente nos primeiros irracionalistas: “O conhecimento do mundo vai convertendo-se aqui, cada vez mais marcadamente, em uma interpretação do mundo progressivamente arbitrária” (LUKÁCS, 1972, p. 70).

Para Lukács (1972, p. 79), essa tendência decorre da discrepância existente entre o mundo e a sua representação que, por sua vez, envolve inevitavelmente colisões entre pensamento e ser. O irracionalismo detém o pensamento, converte essas colisões em absolutos, em limites do conhecimento em geral, pois acredita que essa “[...] necessária e insuperável, mas sempre relativa discrepância entre a imagem mental e o original objetivo” (LUKÁCS, 1972, p. 79) nada mais é senão o fracasso do pensamento humano ante a realidade. Mesmo limites relativos do conhecimento que, se enfrentados, podem impulsionar o pensamento ao seu desenvolvimento, são visto dentro dessa ótica “[...] de tal modo que converte o problema mesmo em solução, proclamando a suposta impossibilidade de princípio de resolver o problema como uma forma superior de compreender o mundo” (LUKÁCS, 1972, p. 83). Desta forma, esse suposto fracasso constitutivo da razão humana é elevado à condição de virtude.

Segundo Lukács, o irracionalismo abriu o caminho, no terreno filosófico, para a ideologia nacional-socialista. Como se sabe, o declínio do neokantismo após a 1ª Guerra Mundial foi muito influenciado pela atmosfera de mal-estar que avassalou o mundo e abalou ideais racionais e científicos depois dessa experiência e que assumiu feições agravantes na Alemanha, pela sua posição de derrotada e pelas condições do Tratado de Versalhes. Essa situação entrelaçou-se a um conjunto

turbulento de outros acontecimentos: a petição de armistício, a proclamação da República Alemã em Weimar no final de 1918, a resistência de tropas alemãs em território estrangeiro contra qualquer tratado de paz, o movimento socialista em Berlim e a reação violenta contra ele e o terror deixado pela repressão à República Soviética de Munique.

A ideologia nacional-socialista catalisou esse clima de desespero e pessimismo através da mobilização de muitos elementos que já compunham o imaginário nacionalista de parcela da população alemã⁷² e que recrudesceram ao longo desses eventos: a figura do líder⁷³, a imagem da Alemanha como *Reich*, a defesa de traços românticos e reacionários em reação à filosofia representada pelos ideais iluministas, o retorno a tradições místicas, entre outros. Lukács atenta que também se revigorou a idéia que foi peculiar à “via Prussiana” do desenvolvimento capitalista: a unidade nacional vista como um presente dos poderes irracionais, místicos, um destino e não uma conquista, fato que indicaria a suposta superioridade da trajetória alemã em relação a outros países. Ao conservar formas autoritárias feudais (não-rationais), acreditava-se que a Alemanha poderia resolver os problemas que os Estados ocidentais, guiados por uma orientação racional, não conseguiam (LUKÁCS, 1972, p. 51).

Para Lukács (1972, p. 72), em termos filosóficos, o nazismo foi a culminação desse longo processo de aniquilamento da razão que teve como *solo* propício o irracionalismo. Com isso, o autor não sugere uma relação direta entre irracionalismo e fascismo, pois, se por um lado, o aparecimento de filosofias irracionalistas já traz implicitamente, pelo menos no plano da possibilidade, uma ideologia fascista e reacionária, por outro, “Quando, onde e como esta possibilidade – aparentemente inocente – chega a converter-se em uma pavorosa realidade fascista, a filosofia não pode dizer” (LUKÁCS, 1972, p. 27).

⁷² Como explica Hamilton (1971, p. 94), o nacionalismo alemão “[...] dirigiu-se contra a liberdade, igualdade, fraternidade e o racionalismo dos filósofos franceses. Ele se desenvolveu, na primeira década do século XIX, como uma reação contra os exércitos napoleônicos que invadiram o território alemão – e o que esses exércitos representavam eram os ‘direitos do homem’. O objetivo dos nacionalistas alemães era desapossar o invasor, purificar a Alemanha das influências estrangeiras (particularmente da ideologia introduzida pelos franceses) e restaurar as antigas tradições alemãs”.

⁷³ A esperança por um *Führer* tinha como solo fértil a disseminação do desespero unida à credulidade em milagres, como explica Lukács (1972, p. 70): “[...] por mais desesperadora que seja a situação, logo surgirá – pensa-se – um ‘gênio ungido pela divindade’ (um Bismarck, um Guilherme, um Hitler) que se encarregue, com sua ‘intuição criadora’ de buscar a solução de todos os problemas”.

Desta forma, Lukács defende uma tese importante da não-existência de filosofias inocentes. Para tanto, recorre à distinção entre a intencionalidade do filósofo e o conteúdo objetivo de sua filosofia⁷⁴:

Tampouco na filosofia se julgam as intenções, mas sim os feitos, a expressão objetivada dos pensamentos e a sua ação historicamente necessária. Cada pensador é, nesse sentido, responsável perante a história pelo conteúdo objetivo de sua filosofia, independentemente dos desígnios subjetivos que a animam (LUKÁCS, 1972, p. 4).

Diante das considerações de Lukács, a questão imediata que se apresenta é: seria legítimo estabelecer algum tipo de aproximação entre a agenda pós-moderna e o fascismo? Caso sim, que tipo de aproximação seria esta? Pode-se falar de uma identificação? Isso não significaria aviltar ou mesmo deformar a opção política de muitos intelectuais dessa agenda que estão distantes de qualquer defesa do fascismo ou identificação com ele? Neste ponto, é necessário desacelerar qualquer ímpeto de resposta e buscar outros subsídios reflexivos que evitem conclusões apressadas.

Wolin (2004) trilha um caminho semelhante a Lukács quando estabelece a linhagem filosófica entre a tradição contra-iluminista e o fascismo. A partir dessa constatação, ele sugere que há um “romance intelectual” entre o que chama pós-modernismo e o fascismo, devido à incorporação de elementos contra-iluministas pelos pós-modernos. Assim, como citado no capítulo anterior, o prospecto alemão antidemocrático dos anos 1930 tem, segundo Wolin, um retorno sinistro, porque ocorre atualmente sob o auspício não das alas de direita, mas sim da esquerda acadêmica.

Contudo, como esse autor assevera, a sua intenção não é a de examinar o nexo entre o pós-moderno e o fascismo e estabelecer uma “culpa por associação”. Trata-se, em suas palavras, de apontar uma grande incoerência dos pós-modernos:

Que pós-modernistas confiem, involuntariamente, em argumentos e posições desenvolvidas por proponentes do Contra-Iluminismo não significa que eles sejam conservadores, muito menos reacionários. [...] No entanto, essa confiança sugere que seu ponto de partida é confuso, que a disjunção entre o seu radicalismo epistemológico e

⁷⁴ Esse procedimento de Lukács é análogo à distinção, em termos estéticos, entre intenções conscientes do artista e objetivos expressos na sua obra de arte. Sobre esse assunto, cf. Lukács (1991, p. 36-37).

suas preferências políticas (supostamente “progressistas”, embora com frequência difíceis de detectar) resulta em uma incoerência fundamental (WOLIN, 2004, p. 13-14).

Neste sentido, quanto à agenda pós-moderna, talvez seja mais apropriado recorrer àquilo que Lukács usou para descrever tanto a sua passagem do neokantismo para o hegelianismo em seu livro *A teoria do romance*, quanto para evidenciar sua crítica à filosofia sartreana: os pós-modernos aglutinam uma “ética de esquerda” a uma “epistemologia de direita”, ou seja, uma ética progressista a uma exegese convencional da realidade. Para ele, a base sócio-filosófica de tal inclinação é o *anticapitalismo romântico*.

Novamente, Lukács convida a pensar o quanto a objetivação do pensamento filosófico, muitas vezes, não obedece às intenções dos seus autores, assim como ocorre no âmbito literário. Mas aqui um novo cuidado deve ser tomado: a ética de esquerda que se encontra no Lukács d’*A teoria do romance* é norteadada pela noção de revolução, mesmo que inclinado à cambiante atitude política e filosófica do *anticapitalismo romântico*.

Com o término da Segunda Guerra e a derrota de Hitler, a ética de esquerda diluiu-se e cedeu lugar a uma forma de “conformismo disfarçado de não-conformismo” (LUKÁCS, 2000, p. 18). Ao contrário do que alega Wolin, trata-se de uma posição conservadora assumida pela esquerda em sua migração para o campo da direita política.

É muito mais nesse sentido que se pode falar da fusão de uma “ética de esquerda” e uma “epistemologia de direita” pela atual “agenda pós”, pois aqui não se deve esquecer de que essa agenda surge quando grande parte da esquerda política abandona essa tradição e reorganiza o seu espaço e seus objetivos de luta diante das recomposições do capitalismo na segunda metade do século XX, como explicitado no capítulo anterior⁷⁵.

⁷⁵ Richard Rorty é o caso extremo do argumento apresentado, mas em um duplo sentido. Por um lado, sua filosofia possui fortes matizes contra-iluministas, a despeito de sua formação acadêmica e familiar a partir da esquerda norte-americana (cf. RORTY, 2000a), de sua discussão de temas e polêmicas da esquerda do seu país (cf. RORTY, 2000b) e da descrição de sua utopia liberal como pertencente à esquerda reformista (cf. RORTY, 2001). Por outro, sua inclusão na esquerda ou mesmo a apropriação de seu pensamento por intelectuais de esquerda em outros países levantam questões sobre o que significa ser de esquerda atualmente, tendo em vista, p. ex., sua defesa da Guerra Fria e seu apoio à invasão de Kosovo pelas tropas norte-americanas e seus aliados. Por mais correta que seja a observação de Domingues (2000) quanto às peculiaridades da esquerda nos EUA em relação a outros lugares, não se deve pensar o problema apenas como um caso peculiar desse

Imediatamente após o término da 2ª Guerra Mundial, Lukács (1991) afirmou que o existencialismo representava, naquele momento, o cume da filosofia burguesa irracionalista. Isso também é apontado em *A destruição da razão*. Porém, no epílogo (de 1959) e, principalmente, no posfácio (de 1953) dessa última obra, Lukács já registra mutações nas formas de irracionalismo do pós-guerra.

Com as mudanças econômicas e políticas no período que segue a 2ª Guerra, Lukács chama a atenção para o fato de que a apologia do capitalismo deixava de ser indireta, como fazia o fascismo pela suposta proposição da “terceira via” entre o capitalismo e o socialismo; a ideologia *democrática* do pós-guerra passou a usar a apologia direta que, aparentemente, abandona a filosofia irracionalista, como ele explica:

A defesa atual – diretamente apologética – do capitalismo renuncia aparentemente ao mito e ao irracionalismo. Quanto à forma, ao modo de exposição e ao estilo, encontramos aqui com uma linha de argumentação puramente conceitual e científica. Contudo, somente aparentemente. O conteúdo da construção conceitual é, na realidade, a pura ausência de conceitos, a construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais, a obstinação [*el aferramiento*] às concatenações aparentes reveladas diretamente (isto é, à margem dos conceitos) pela superfície imediata da realidade econômica. Estamos, portanto, ante a uma nova forma de irracionalismo, envolvido em uma roupagem aparentemente racional (LUKÁCS, 1972, p. 628).

Portanto, Lukács afirma que, no pós-guerra, momento de transmutação da apologia do capitalismo a sua forma direta, a filosofia predominante não é o irracionalismo alemão, mas um novo tipo de irracionalismo, agora procedente de Mach e Avenarius e que ele denominou de “machista pragmático” (LUKÁCS, 1972, p. 630). No epílogo d’*A destruição da razão*, sem espaço para aprofundar o tema, ele (1972, p. 630) menciona as correntes que compõem essa variante: a semântica dos Estados Unidos, o neomachismo de Wittgenstein e Carnap e o pragmatismo de Dewey.

Somente anos mais tarde, em *Ontologia do ser social*, Lukács (s/d a) pôde identificar o neopositivismo como a filosofia dominante que substituiu as velhas formas irracionalistas (isso não o fez abandonar a crítica deste último). Por mais que

país, mas como um exemplar dos rumos e da maleabilidade de parcela da esquerda ocidental a partir da segunda metade do século XX que, mesmo após se realocar no âmbito da direita política, pretende se afirmar como de esquerda.

possua alguns elementos em comum com o velho irracionalismo, o neopositivismo assume traços peculiares de uma nova fase do capitalismo em que a dinâmica de manipulação se dissemina para outros âmbitos para além do econômico e a ciência deixa de ser um objeto do desenvolvimento social no sentido de uma manipulação generalizada, mas passa a participar, aperfeiçoar e difundir, generalizadamente, essa manipulação. Em Lukács, o neopositivismo aparece como “o avalista filosófico do reino da manipulação” (TERTULIAN, 1996b, p. 57).

À semelhança do que foi feito com as reflexões de Lukács sobre o irracionalismo, interessa agora examinar se algumas de suas análises sobre o neopositivismo podem iluminar facetas da agenda pós-moderna, especialmente aquela que não aniquila a razão *tout court*, mas a fragmenta e a plasma ao imediato. Esse é o tema do próximo item. Mas aqui não cabe dúvida: trata-se de uma nova versão da “destruição da razão”.

3.4 A AGENDA PÓS-MODERNA E SEU CARÁTER CRIPTO-POSITIVISTA

Como visto, independente de admitir ou não a existência da efetividade em-si, a agenda pós-moderna a considera incognoscível. Nesse sentido, a realidade é definida por grupos, convenções de pesquisadores, interpretações, acordos lingüísticos, discursos, ou seja, em termos de ações/operações humanas. A realidade torna-se, assim, produto da (inter)subjetividade.

Essa tendência é, segundo Lukács (s/d a, p. 9), a forma mais pura da gnosiologia fundada sobre si própria. Por um longo tempo, a gnosiologia foi um complemento para a ontologia. Isso significava que sua finalidade era o conhecimento da efetividade e o critério de um enunciado correto era a concordância com o real. A quebra dessa relação é explicada por Lukács (s/d a, p. 9):

Somente quando o em-si é considerado teoricamente inabordável, a gnosiologia torna-se autônoma, devendo-se classificar os enunciados como corretos ou falsos independentemente de tal correspondência com o objeto: ela se funda unilateralmente sobre a forma do enunciado, sobre o papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanentes à consciência, de verdadeiro e falso.

Segundo Lukács (s/d a, p. 10), o neopositivismo supervaloriza e, em parte, defoma a participação do sujeito cognoscente no espelhamento do universal no pensamento devido ao fato de a apreensão da universalidade não ser imediata ou independente de objetos ou relações singulares. Para esse autor (s/d a, p. 10):

Isto, porém, não suprime de modo algum o seu em-si ontológico, mas apenas confere-lhe um caráter específico. Não obstante, é destas circunstâncias que surge a ilusão de que o universal não é nada senão um produto da consciência cognoscente, e não uma categoria objetiva da efetividade existente em si.

Em sua luta contra o *terrorismo* da totalidade (LYOTARD, 1993a, p. 46), a agenda pós-moderna supostamente abandona categorias universais e elege o singular como instância privilegiada de pesquisa, de intervenção política e de luta. Ao fazer isso, ela acredita que a singularidade pode ser apreendida automática e diretamente, sem passar pelo que chama *totalitarismo* de categorias universais; logo, indica Lukács, não se compreende que “[...] o singular é em-si tanto quanto o universal, não sendo menos mediado do que este e que, por essa razão, para conhecer o singular se faz necessária uma atividade mental do sujeito, tal como ocorre com o universal” (LUKÁCS, s/d a, p. 10). Ao contrário do neopositivismo que, segundo Lukács (s/d a, p. 11), sustenta a ilusão de que “[...] a dadicidade dos objetos singulares não levanta questões ontológicas”, a “agenda pós” aprisiona a ontologia nas diversas singularidades e, nessa dissolução, transforma-a de uma teoria do ser em uma teoria do conhecer própria de cada singularidade. Portanto, essa agenda leva adiante aquilo que Lukács compreende como a unilateralidade da orientação exclusivamente gnosiológica e lógica em relação à efetividade. Com isso, cancela a distinção entre a própria efetividade e suas representações (o mundo revela-se um produto humano).

Em relação ao neopositivismo, Lukács (s/d a) explica que, quando a ciência abdica de sua função de espelhamento da efetividade, cria-se uma ampla margem para a religião interpretar o mundo. Fima-se um *acordo espiritual-científico* no sentido de diluir a oposição entre a ciência natural moderna e o mundo.

Lukács lembra que essa posição não é nova na filosofia; a separação entre ontologia bíblico-religiosa e a ciência era defendida pelo nominalismo medieval com a idéia da dupla verdade. Esse era o apelo do cardeal Bellamino, pois, desta forma, mantinha-se intacta a imagem bíblico-cristã. O neopositivismo também renuncia,

voluntariamente, à perspectiva de que ciência possa oferecer elementos constitutivos de uma visão de mundo. Entretanto, isso não acontece para ceder lugar a uma outra visão de mundo, mas para simplesmente negar a relação entre ciência e efetividade existente em si. É claro, observa o autor, que entre o nominalismo medieval e o neopositivismo existe uma semelhança relativa, mas também diferenças fundamentais.

Na Idade Média, a investigação científica era pouco evoluída e a ontologia religiosa gozava de uma posição privilegiada; a teoria da dupla verdade garantia a livre investigação religiosa. A filosofia e a religião, mesmo que limitadas, uniam-se para restringir o espaço da ontologia religiosa. No neopositivismo, isso se inverteu. A separação defendida pelos neopositivistas entre a ciência e a metafísica retoma a teoria da dupla verdade, mas a eliminação da problemática ontológica do âmbito científico, no entanto, deixa a religião livre.

Podemos acrescentar que, com a “agenda pós”, vive-se hoje uma outra atualização da teoria da dupla verdade de Bellamino: a ontologia religiosa fica livre não porque a ciência se encontra esvaziada de ontologia, mas, pelo contrário, porque se encontra saturada. As verdades religiosas são acolhidas como mais uma ontologia dentre tantas outras existentes. Sua legitimidade, enfim, é celebrada sem pudor ou necessidade de sutilezas.

Segundo Lukács, o próprio desenvolvimento das relações sociais capitalistas implicou a dupla necessidade de valorizar e usar ilimitadamente as aquisições científicas na economia e manter ativa a necessidade religiosa entre as massas. O autor (s/d a, p. 6) reconhece que esse tema deveria ser analisado com mais profundidade e apenas sugere que

[...] para cada visão de mundo religiosa, também para cada ontologia religiosa concreta, a importância não reside meramente no próprio ontológico, mas muito mais naquelas conseqüências prático-morais que nele buscam e encontram sua base, sua realização última.

Esse fato exige uma análise no quadro de uma *ética*. Por isso, *Ontologia do ser social* se constituía apenas em uma introdução para um projeto de discussão ética, projeto que infelizmente a morte de Lukács interrompeu.

Mas aqui não é possível se desviar do diagnóstico desse autor (s/d a, p. 2): o princípio da manipulação está implícito à concepção da dupla verdade do cardeal

Bellamino. Pois, se a ciência não se dirige para o conhecimento mais adequado possível da efetividade existente em si, sua atividade se limita, em última análise, a sustentar a práxis no sentido imediato, sua atividade torna-se uma manipulação dos fatos que interessam aos homens e mulheres na prática. Assim, ao contrário da capa de antiontologia radical do neopositivismo, a “agenda pós” proclama a inevitabilidade da ontologia. No entanto, seu relativismo ontológico reafirma, na prática, o mesmo que Lukács reconheceu no neopositivismo: uma ontologia oculta cuja base está na experiência e nas sensações. O conhecimento legítimo se esgota na experiência, nas impressões do sujeito e o critério privilegiado é a utilidade.

Lukács chama atenção para o estreitamento do conceito de práxis que se consuma nessa perspectiva. Para ele, toda práxis se orienta imediatamente para alcançar um objetivo concreto e necessita conhecer a constituição do objeto para se alcançar o objetivo proposto: “Por isso a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento; por isso o trabalho [...] é a fonte originária, o modelo geral, também da atividade teórica dos homens” (LUKÁCS, s/d a, p. 8). Contudo, um trabalho pode ser inteiramente realizado mesmo quando o conhecimento que lhe é pressuposto se revelar incompleto ou até falso. Em outras palavras, conhecimentos podem funcionar corretamente na imediaticidade mesmo sendo falsos (o sistema ptolomáico funcionou para a navegação e calendário mesmo depois de ter se mostrado falso).

Com essa observação, Lukács indica dois cursos seguidos pelo desenvolvimento do conhecimento obtido:

[...] por um lado, os resultados da práxis, corretamente generalizados, integravam-se à totalidade da ciência, para a correção e alargamento verídico da concepção humana do mundo; por outro lado, permanecia-se em essência restrito à direta utilidade para a práxis imediata dos conhecimentos adquiridos na prática, vale dizer, contentava-se [...] em poder manipular determinados complexos objetuais com a ajuda daqueles conhecimentos práticos (LUKÁCS, s/d a, p. 8).

Essas tendências muitas vezes se entrelaçaram; de fato, explica Lukács (s/d a), quanto menos desenvolvida era a investigação científica, maior a frequência em que se combinavam, em falsas teorias, conhecimentos que funcionavam na imediaticidade.

Ao tornarem a manipulação o eixo central do conhecimento científico, a tradição positivista, seu aparentado pragmatismo e a atual agenda pós-moderna

assumem deliberadamente uma tendência que, como explica Lukács, vinculou-se a momentos menos desenvolvidos da ciência: a de permanecer sob o domínio prático-imediato de um complexo real. Essa tendência agora é elevada à orientação geral da ciência: “[...] o inteiro sistema do saber é elevado à condição de instrumento de uma manipulabilidade geral de todos os fatos relevantes” (LUKÁCS, s/d a, p. 9).

A permanência de uma ontologia plasmada no empírico, quando o desenvolvimento científico atingiu um ponto que torna objetiva a possibilidade de uma ontologia correta, tem raízes nas necessidades sociais dominantes: “[...] a manipulação tomou-se, de modo especial na economia, um fator decisivo para a reprodução do capitalismo atual e, a partir deste ponto, irradiou-se para todos os campos da práxis social” (LUKÁCS, s/d b, p. 31).

Diante das contribuições de Lukács, ousou declarar que se vive uma ambiência ideológica similar à diagnosticada pelo autor: um ceticismo epistemológico, alimentado por supostas novidades filosóficas, mas que, no fundo, manifesta uma atmosfera cripto-positivista. Enquanto a tradição positivista desterrou nominalmente a ontologia, as correntes atuais da “agenda pós” defendem a impossibilidade de escapar dela. Entretanto, ao relativizá-la, refutam a possibilidade de dizer algo sobre o mundo e decretam o conhecimento como constructo e a verdade como consenso. Toda efetividade é antropomorfizada. Desta forma, as declarações sobre o ser tornam-se declarações sobre o nosso conhecimento sobre o ser. Substitui-se a ontologia pela gnosiologia. Nas palavras de Chasin (apud VAISMAN, 2001, p. XIV-XV), a regência do objeto desaparece em favor da operatividade (inter)subjéctiva; a ontologia não pode, então, realizar-se, pois ela implica necessariamente o reconhecimento do *ser por-si* (na linguagem kantiana, do *em-si*), daquilo que existe independente de ser pensado e conhecido. Nesse sentido, vive-se atualmente, segundo Duayer (2003a, p. 7), uma nova forma de exílio da ontologia no qual a ontologia é afirmada, mas para ser negada.

O resultado desse processo é, como assinala Lukács, o fortalecimento de uma ontologia velada, estreitamente vinculada a uma prática imediata, conveniente aos interesses manipulatórios do capital. No campo educacional, essa é a tendência hegemônica que infiltra desde a formação docente às definições do quê e como ensinar (cf. DUARTE, 2000; MORAES, 2003a, 2003b; MARTINS, 2004).

Em face disso, corroboramos o apelo de Lukács (s/d a, p. 15): “[...] a efetiva exigência que hoje se põe é retornar à efetividade existente em si”. Isso significa

aceitar a proposição de Duayer (2003a) de preencher o vácuo do ceticismo instrumental da agenda pós-moderna por uma crítica que reafirme o valor de verdade da ciência, seu papel como *instrumento* para a criação de um mundo humano humanizado e como momento insubstituível de significação desse mundo. A partir desse intuito, esboço, no próximo item, algumas considerações para uma ontologia e gnosiologia marxista, em especial a partir de Lukács.

3.5 ELEMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA E GNOSIOLOGIA MARXISTA

3.5.1 O ser social

Segundo Frederico (1995, p. 12), a formulação provisória de uma ontologia materialista por Marx ocorre em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e se apoiou “[...] no confronto com Hegel e Feuerbach, nas leituras de economia política e sob o impacto da descoberta do movimento operário revolucionário na França”. A subversão do idealismo hegeliano aparece, em especial, na análise marxiana da alienação religiosa. Pela religião, os predicados humanos são atribuídos aos céus como se não pertencessem ao próprio ser humano. Sair da lógica da alienação religiosa é considerar a religião uma objetivação humana: “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra [...]” (MARX, 2002b, p. 46) e se encontra o segredo da família sagrada na família terrestre. No contexto da inversão materialista, o ser humano aparece com *os pés na terra* como ser natural. Porém, a tessitura do humano se dá na vida social e é, desta forma, histórica.

Quando afirma que não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência, Marx define o trabalho como prioridade ontológica do ser social: sem produzir os meios para satisfazer as necessidades humanas (sejam as do *estômago* ou as do *espírito*), o ser humano não existiria.

Ao abordar inicialmente “[...] o processo de trabalho à parte de qualquer estrutura social” (MARX, 1985, p. 202), Lukács reafirma a essência do trabalho humano definida por Marx – a luta pela existência (LUKÁCS, s/d b, p. 2) – e explica o lugar privilegiado que ele ocupa no salto do ser orgânico para o ser social. Enquanto as outras categorias (como a linguagem, o pensamento conceitual e a

sociabilidade) já têm um caráter social e suas manifestações pressupõem o salto já ocorrido, o trabalho é, ele próprio, a mediação entre ser humano e natureza:

[...] ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social (LUKÁCS, s/d b, p. 2).

Lukács retoma a explicação do trabalho dada por Marx n' *O capital* e caracteriza o metabolismo homem-natureza a partir da antecipação mental do objetivo, ou seja, do pôr teleológico primário. No e pelo trabalho, o ser humano imprime na natureza seu próprio fim, originando uma nova objetividade.

A teleologia nasce de necessidades sociais e requer não só a posição dos fins pelo sujeito consciente, mas também a busca dos meios para sua realização. Para tanto, é necessário apreender os sistemas causais e a legalidade dos objetos submetidos à ação humana. Há, desta forma, segundo Lukács, uma ligação inseparável entre a teleologia e a causalidade que permite relacionar as propriedades do objeto natural e sua possibilidade de uso concreto, ou seja, torna possível

[...] de um lado, evidenciar aquilo que em si mesmo governa os objetos em questão independentemente de toda consciência; de outro lado, descobrir neles aquelas novas conexões, aquelas novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto (LUKÁCS, s/d b, p. 8).

Por essa razão, Tertulian (1996b, p. 64) explica que as posições teleológicas sofrem uma dupla determinação: elas são autocondicionadas pela consciência e, ao mesmo tempo, *heterocondicionadas* pelas determinações objetivas.

De acordo com Lukács, a posição teleológica é uma possibilidade que só se efetiva através da decisão de executá-la, com base em alternativas. Essa ação envolve um momento decisório do sujeito (comportamento consciente), mas a partir de possibilidades concretas. Em outras palavras,

É precisamente o processo social real, do qual emergem tanto as finalidades quanto a busca e aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das perguntas e respostas

possíveis, das alternativas que podem ser realmente transformadas em prática (LUKÁCS, s/d b, p. 20).

Uma das conseqüências ontológicas do trabalho é a transformação do sujeito. Ao operar sobre a natureza, o ser humano muda a si mesmo. Pelo lado objetivo, o trabalho é o domínio da consciência sobre o elemento instintivo biológico. Nesse sentido, a consciência humana deixa de ser um epifenômeno do ser orgânico, limitada à mera adaptação ao ambiente. Pelo lado do sujeito, há uma continuidade desse domínio que se apresenta como um novo problema nos diversos momentos do trabalho: “O homem deve pensar seus movimentos expressamente para aquele determinado trabalho e executá-lo em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo” (LUKÁCS, s/d b, p. 22). A auto-realização humana abrange uma mudança na natureza que o homem também é; mais especificamente, ela representa um “[...] retrocesso das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas [...]” (LUKÁCS, s/d b, p. 23).

Com o domínio do consciente sobre o instintivo pelo trabalho, novos comportamentos humanos aparecem. Segundo Lukács, por mais diferenças que possam existir entre as formas humanas de agir, há sempre uma afinidade ontológica essencial entre elas que consiste na definição dos seus fins:

O fato simples de que no trabalho se realiza uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isto um componente ineliminável de qualquer pensamento; desde os discursos cotidianos até a economia e a filosofia (LUKÁCS, s/d b, p. 4).

Isso faz do trabalho o modelo de toda práxis social (protoforma da práxis social). No momento originário, o trabalho é um processo mediador entre a natureza e o ser humano, isto é, a atividade humana transforma objetos naturais em valores de uso. Nas formas ulteriores e mais desenvolvidas de práxis humana, a ação sobre outros homens se acentua. Aparece aí, para Lukács, uma segunda forma de posição teleológica – o pôr teleológico secundário – que implica a cooperação e cuja finalidade não se volta para o objeto natural, mas provoca intervenções sobre outras pessoas.

No pôr teleológico secundário, cujo fim é induzir outros seres humanos a posições teleológicas, a subjetividade adquire um papel qualitativamente diferente:

“[...] ao final, o desenvolvimento das relações sociais entre os homens implica que também a autotransformação do sujeito se torne um objeto imediato de posições teleológicas [...]” (LUKÁCS, s/d b, p. 36).

Essas ações interativas são complexas e isso as distancia do trabalho em seu sentido originário, ao mesmo tempo em que não descarta o caráter de fundamento deste último. Nesse âmbito de desenvolvimento da práxis social, a linguagem e o pensamento assumem uma posição central. A posição teleológica consciente faz surgir a relação sujeito-objeto, o que implica simultaneamente o aparecimento da compreensão conceitual e sua expressão através da linguagem. Percebe-se, desta forma, que a linguagem e o pensamento só podem ser compreendidos se vinculados ao complexo do ser social. Mesmo que, no complexo de interações, haja um momento predominante, esse o é em termos ontológicos e não de hierarquia de valor. Nesse sentido, pode-se falar que a linguagem e o pensamento surgem a partir do trabalho. No entanto, observa o autor:

É obviamente indiscutível que, tendo a linguagem e o pensamento conceptual surgido para as necessidades do trabalho, seu desenvolvimento se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime estas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica (LUKÁCS, s/d b, p. 25).

Quando o objetivo é a transformação dos homens, a alternativa depende do ponto de vista dos grupos e classes sociais a partir do qual se buscam soluções. Há aqui uma diferença qualitativa: as posições causais são de caráter social, pois encerram a heterogeneidade e o constante movimento das decisões alternativas das pessoas. Para Lukács (s/d b, p. 62): “Deriva daí um tal grau de insegurança das posições causais que com razão se pode falar de uma diferença qualitativa relativamente ao trabalho originário”. Já não se trata de causalidades espontâneas como na natureza, mas de atos finalísticos dos indivíduos a partir de seu lugar social. O desafio, nesse nível do ser social, é reconhecer que, mesmo independente da consciência e vontade dos indivíduos singulares, a dinâmica social possui leis e, por isso, move-se com relativa independência no que se refere à intencionalidade de cada indivíduo. Como explica Lukács (s/d b, p. 61):

Certamente os processos, as situações, etc. sociais são, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não se

deve esquecer que eles só adquirem importância social quando põem em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem lhes deram origem, de acordo com leis específicas imanentes a elas.

Com essa proposição, Lukács delinea a relação sujeito e sociedade, mas também ratifica a máxima marxiana de que homens e mulheres fazem história, mesmo que em condições não escolhidas por eles. Nesse sentido, o ser humano deve

[...] procurar transformar o curso dos acontecimentos, que é independente da sua consciência, num fato posto por ele, deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isto é, no mínimo, o que toda práxis social razoável deve tirar da estrutura originária do trabalho (LUKÁCS, s/d b, p. 61).

3.5.2 A possibilidade de conhecer

De acordo com Lukács, ao buscar meios para realizar fins postos no processo de trabalho, o ser humano necessita ter conhecimento do sistema causal dos objetos, de suas propriedades. As séries causais precisam ser desveladas, conhecidas (LUKÁCS, s/d b, p. 27). Isso vale tanto para se conhecer as causalidades naturais, quanto as legalidades sociais.

A prioridade da ontologia sobre a gnosiologia significa distinguir, de um lado, o ser social ou natural, que existe independente de ser conhecido corretamente ou não, e de outro, o caminho para apreendê-lo da forma mais adequada (LUKÁCS, 1979a, p. 35).

Na concepção marxiana de conhecimento, “[...] o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado” (MARX, 1985, p. 16). Nesse sentido, o método é “[...] a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto” (MARX, 1987, p. 17). Ao se apropriar do concreto, ou seja, apoderar-se dos seus pomenores, suas formas de desenvolvimento e as conexões existentes entre si (MARX, 1985, p. 16), as categorias conseguem espelhar a dinâmica social em suas múltiplas

determinações. Nesse momento em que conseguem refletir, de forma adequada, o movimento do real, elas passam a exprimir “[...] formas de modos de ser, determinações de existência” (MARX, 1987, p. 21).

No entanto, ser e consciência não são a mesma coisa. Em termos ontológicos, Lukács (s/d b) considera que o ser social se divide em dois movimentos heterogêneos e até mesmo opostos: o ser e seu reflexo na consciência: “No reflexo da realidade, a reprodução se destaca da realidade reproduzida, coagulando-se numa *realidade* própria da consciência” (LUKÁCS, s/d b, p. 14). A reprodução não é da mesma natureza nem idêntica àquilo que ela reproduz. As reproduções jamais podem ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis da realidade.

A realidade carrega uma intensidade infinita em relação a sua representação. Para Lukács (1972), ela é, por princípio, mais rica e mais multiforme do que os melhores conceitos que se podem elaborar. Assim, por mais atento que seja o pensamento, a realidade é mais complexa que o seu reflexo, desafia previsões e, por isso mesmo, alarga e enriquece a consciência. O filósofo húngaro complementa: “É também isto que dá um encantamento imperecível às obras que, conseguindo captar – mesmo que seja aproximadamente – o inesgotável dinamismo do mundo, sabem evocá-lo em termos adequados” (LUKÁCS, 1972, p. 185).

Para explicar como é possível conhecer, Lukács se aproxima dos argumentos de Lênin (1982) no debate contra os seguidores russos de Mach e Avenarius: a subordinação da gnosiologia à ontologia; a rejeição da idéia de representação como identificação entre ser e pensamento; e a proposta da teoria do reflexo⁷⁶.

A distinção entre a própria efetividade e suas representações, entre ser e seu reflexo, indica que o espelhamento trabalha com “abstrações razoáveis” da efetividade (LUKÁCS, s/d a, p. 14). Como Lukács (s/d a, p. 4) pontua:

[...] não se deve esquecer a verdade, muito simples, de que tais formas de espelhamento podem espelhar somente determinados momentos da efetividade, enquanto que a efetividade existente em si possui uma infinidade de outros componentes.

A matemática, por exemplo, baseia-se no reflexo de caráter quantitativo das coisas e isso implica abstrações de seus aspectos qualitativos. Por essa razão,

⁷⁶ Paulo Netto (2002, p. 85) ressalta a incorporação de Lukács da teoria do reflexo desenvolvida por Lênin.

afirma o autor, a geometria e a matemática são espelhamentos e não constituem partes ou *elementos* da efetividade física. Ao refletir momentos importantes e fundamentais dessa realidade, elas se tornam instrumentos valiosos para se conhecer a efetividade.

Portanto, mesmo representações adequadas não passam de aproximações. As leis que daí resultam são tendenciais (cf. MARX, 1985, p. 5; LUKÁCS, 1978, p. 12-13), apreendidas por uma análise *post-festum* (LUKÁCS, 1978, p. 12, s/d b, p. 2). O caráter aproximativo não conduz a uma postura cética e relativista, mas ratifica a historicidade constitutiva de todo ser existente: o mundo natural, o ser social e suas objetivações.

A realidade possui uma estrutura heterogênea que abarca desde o acaso às conexões causais (LUKÁCS, 1979a, p. 105). Há, portanto, um jogo que articula as determinações e tendências decisivas da história (isto é, suas leis) e a forma emaranhada na qual elas se efetivam. Em *Realismo crítico hoje*, Lukács (1991, p. 185) afirma que captar a riqueza do real consiste em perceber esse jogo, para ele, poético. Em outras palavras, implica reconhecer que “[...] a poesia imanente a esta realidade provém justamente do movimento espontâneo que a anima, em conformidade com leis [...]” (LUKÁCS, 1991, p. 184-185). É por isso que, partindo da crítica lukacsiana ao naturalismo, pode-se afirmar que qualquer esforço explicativo que simplifica a realidade a uma imagem vulgar e esquemática, castra e banaliza os traços particulares em que se revela a ação das leis profundas e, por isso, *despoetiza* o real.

Conhecer significa trazer essas determinações ontológicas da realidade para o âmbito gnosiológico. Isso se passa necessariamente pela mediação discursiva. Nas palavras e nas representações, o ser humano traduz as coisas do mundo. Certamente existe um caráter arbitrário na escolha das palavras, mas isso não significa que elas sejam privadas de conteúdo objetivo. O ser humano traduz, para a sua língua e de forma aproximada, a objetividade. Para Lukács (s/d b, p. 49), o distanciamento conceptual dos objetos através da linguagem permite que o distanciamento real efetivado no trabalho “[...] seja comunicável e seja fixado como patrimônio comum de uma sociedade”.

O aspecto social e cultural da linguagem não é um obstáculo nesse processo, mas expressa o caráter histórico com que homens e mulheres representam, comunicam e tornam compreensível o mundo mediante aquilo que é pressuposto de

toda sua atividade: a separação ontológica característica do trabalho, no qual eles se põem perante a natureza, distanciam-se dela, estabelecem fins, buscam compreendê-la para modificá-la e, ao fazerem isso, transformam-se a si próprios (LUKÁCS, s/d b, p. 14).

Apesar de refletirem a mesma realidade efetiva, as formas de conhecimento humano são variadas: cada qual possui métodos diferentes e objetivações específicas. A arte, por exemplo, representa, para Lukács (1967b), uma apreensão sensível do mundo cujo reflexo é eminentemente antropomorfizador. Qualquer objeto que ela tome (mesmo aqueles do mundo natural) é abordado de acordo com sua significação humana. Assim, ao partir de manifestações individuais, o reflexo artístico funde a singularidade dessa manifestação à universalidade de sua significação social⁷⁷.

Em contraste, a ciência é, segundo Lukács (s/d b, p. 28), um reflexo *desantropomorfizador* da realidade, pois centrado em propriedades e qualidades que existem independente que delas se tenha ou não conhecimento. Isso significa que, apesar de suas categorias estarem vinculadas à sociabilidade humana, a ciência é “[...] capaz de reproduzir idealmente, com a aproximação historicamente possível, as constelações objetivas” (HENRIQUES, 1978, p. 30). Como uma práxis social complexa e com certa autonomia em relação ao trabalho em seu momento originário, a ciência, para Lukács, não rompe sua ligação com a satisfação de necessidades humanas, por mais que “[...] as mediações que a levam a isso tenham se tomadas muito complexas e articuladas” (LUKÁCS, s/d b, p. 26). No centro de seu reflexo *desantropomorfizador*, está, segundo Lukács, a generalização dos meios, ou seja, o afastamento dos atos reflexivos de seu nexos imediato com os fins teleologicamente postos e sua expansão para outras finalidades sociais (LUKÁCS, s/d b, p. 28).

Dentre as diversas interfaces que podem ser estabelecidas entre a filosofia e a ciência, a proposição lukacsiana permite pensar uma que diz respeito à ontologia. Como observa Lukács (1979a, p. 24), as representações ontológicas são inevitáveis: “[...] na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico”. Por se desenvolver a partir da vida e jamais perder a conexão com a atitude ontológica espontânea do cotidiano, a ciência “[...]”

⁷⁷ Para aprofundamentos sobre a especificidade do estético, cf. Lukács (1967b).

pode tornar consciente e crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou mesmo fazê-la desaparecer” (LUKÁCS, 1979a, p. 24).

A filosofia pode auxiliar a ciência nesta tarefa, assim como oferecer um horizonte geral a partir do qual se possa, por um lado, “[...] perceber quais são, num dado momento, os problemas científicos verdadeiros – o que deve ser estudado, qual a hierarquia dos mesmos e suas posições no quadro hierárquico das urgências sociais [...]” (CHASIN, 1999, p. 18), e, por outro, posicionar-se em face das várias vertentes teóricas existentes.

Desta forma, a filosofia pode exercer uma crítica ontológica que, longe de conferir ao filósofo um poder arbitrário sobre os rumos científicos e de afetar seu caráter *desantropomorfizador*, evidencie quando a ciência se detém na imediaticidade e nas pretensões de mera manipulação da realidade (HENRIQUES, 1978, p. 30).

Como crítica ontológica, a filosofia é guia da ciência (LUKÁCS, 1979a, p. 29). Suas generalizações não criam obstáculos à exatidão das análises das ciências particulares, mas as insere em concatenações indispensáveis para se compreender a realidade objetiva como totalidade (LUKÁCS, 1979a, p. 51).

Entretanto, a filosofia só pode assumir esse papel de guia se ela própria também for guiada, movida e corrigida pela cientificidade: a dimensão filosófica mais geral permite a decifração científica de casos efetivos que, por sua vez, podem ou não confirmar essa determinação mais geral. Essa é a posição de Chasin (apud VAISMAN, 2001, p. XVII) quando defende que, entre a ontologia e a ciência, há “[...] a continuidade de momentos distintos de uma mesma unidade de conhecimento, que interagem e se medem reciprocamente, se apóiam, estimulam e criticam num infinito processo constitutivo das certezas”.

Porém, efetivar tal dinâmica requer, acima de tudo, recuperar o papel do filósofo de “velar pela existência e pelo desenvolvimento da razão” (LUKÁCS, 1972, p. 74), contra quaisquer tentativas de seu aniquilamento, quer seja pelo antigo irracionalismo, pelo neopositivismo ou pela atual agenda pós-moderna.

PARTE 2

Esta parte da tese tem como objetivo analisar a compreensão ontogenosiológica de Heidegger por meio de sua compreensão de “superação da metafísica”. Apesar de o termo metafísica estar presente ao longo da obra de Heidegger, a expressão “superação da metafísica” surge apenas em seus escritos após 1930, mais precisamente nos seus cursos sobre Nietzsche entre 1936 e 1941. De forma geral, ela aparece quando o próprio termo metafísica perde o sentido positivo que Heidegger lhe atribuía em seus escritos do final dos anos 1920. Por sua vez, essa nova concepção de metafísica situa-se no interior de uma mudança geral que acometeu o pensamento desse filósofo a partir de 1930 em especial em relação ao seu livro *Ser e Tempo* de 1927 (HEIDEGGER, 2001a).

Por essa razão, uma das tarefas que perpassa os dois primeiros capítulos desta parte é permitir que as razões do surgimento da expressão “superação da metafísica” sejam apreendidas nesse duplo movimento: no contexto de uma alteração do sentido do termo metafísica que ocorre, por seu turno, no âmbito de uma mudança geral no pensamento de Heidegger a partir da década de 1930⁷⁸.

As caracterizações dessa mudança no pensamento heideggeriano compõem maneiras de assinalar as continuidades e as descontinuidades na trajetória filosófica de Heidegger. Em termos gerais, o mais comum é distinguir dois momentos centrais na sua carreira. Tal divisão da obra de Heidegger foi celebrizada pelo norte-americano William J. Richardson (2003) na década de 1960. Assim, o Heidegger I ou o *primeiro* Heidegger refere-se aos textos precedentes a *Ser e Tempo*, mas que tiveram neste livro sua síntese com a proposta de uma “analítica existencial”; já o Heidegger II ou *último* Heidegger representa o momento de reformulação de sua filosofia e de afastamento do projeto de uma “analítica existencial”.

No entanto, há estudiosos que identificam três etapas na obra de Heidegger. Vattimo (1989) distingue na obra de Heidegger três momentos: um primeiro momento que se materializou em *Ser e Tempo* e em ensaios contemporâneos; um segundo momento no qual Heidegger, a partir da década de 1930, debruçou-se sobre a metafísica vista como história do ser; e um terceiro (que teria ocorrido, algumas vezes, simultâneo ao segundo) no qual Heidegger pôs em ação um modo não-metafísico de exercitar o pensamento.

⁷⁸ Essa mudança é descrita pela maior parte dos autores como uma “virada” (*Kehre*) no pensamento heideggeriano. Como se terá oportunidade de perceber, Heidegger prefere falar de uma “mudança” (*Wendung*) de seu pensamento a fim de apreender a “virada” (*Kehre*) que sucede na história do ser.

Sem se referir a Vattimo, Stein (2002) também propala as três fases: o Heidegger I volta-se para a “analítica existencial”; o Heidegger II indina-se para a idéia de “superação da metafísica” a partir de Nietzsche, de poetas como Rilke, Trakl e Hölderlin e dos pré-socráticos; por fim, em especial após a Segunda Guerra Mundial, o Heidegger III pensa questões e problemas contemporâneos em uma perspectiva não-metafísica. De acordo com Stein (2002, p. 64), o Heidegger III assume “[...] uma tarefa de aplicação das suas descobertas realizadas no Heidegger I e II”.

A partir do livro *Vier Seminare* de Heidegger, Caputo (1993) também estabelece três fases do pensamento heideggeriano, mas em outra perspectiva: na primeira, Heidegger pensa o *significado* do ser dos entes; como o termo *significado* possui um vínculo excessivo com o modelo da subjetividade transcendental, Heidegger optou, em uma segunda fase, por falar em *verdade do ser*, mas vinculou essa verdade a um povo histórico – o alemão; por fim, Heidegger passou a se referir a um “lugar” do ser, ou seja, o espaço aberto no qual ser e tempo surgem. Nesta última fase, o termo predominante é *Ereignis*, traduzido para o português tanto como evento, como acontecimento-apropriação. Na terceira fase, Heidegger não privilegia nenhum significado ou verdade do ser e alude “[...] apenas à variedade dos muitos significados e verdades do Ser ao longo das épocas” (CAPUTO, 1993, p. 53). Para Caputo, essas fases demonstram que o pensamento heideggeriano completa um círculo no qual ele parte dos múltiplos sentidos do ser e chega a essa mesma multiplicidade vista em termos históricos. Logo, Heidegger regressaria ao seu ponto de partida original. Por isso, segundo Caputo (1993, p. 53), “[...] há apenas um Heidegger e não três, não por querer negar o carácter de desenvolvimento oscilante do ‘percurso do pensamento’, mas por pensar que este percurso desenha um círculo que regressa a uma espécie de *Ur-Heidegger* [Heidegger originário, grifo meu] [...]”.

Há, também, uma tradição que busca entender a distinção entre os escritos de Heidegger a partir da relação entre o seu pensamento e o seu envolvimento político com o nazismo⁷⁹. Apresento alguns exemplos.

⁷⁹ Cabe registrar que o campo de investigação que entrelaça a filosofia heideggeriana e o nazismo foi aberto pelo próprio Heidegger, apesar da insistência de alguns heideggerianos em combater esse tipo de pesquisa (cf. LEÃO, 1992, p. 223; MOURÃO, 1997). Heidegger explicou seu envolvimento com o nazismo a partir de sua filosofia, assim como também descreveu sua atitude de *hostilidade* ao nazismo em termos filosóficos (cf. HEIDEGGER s/d a, s/d b; LÖWITZ, 1993).

Em um estudo clássico sobre Heidegger publicado na década de 1970, Bourdieu explica que, no seu conjunto, a ontologia heideggeriana representa uma “tomada de posição política que só se enuncia filosoficamente” (BOURDIEU, 1989, p. 16) no horizonte de um ideário revolucionário conservador. Em outras palavras, o pensamento de Heidegger é, segundo Bourdieu (1989, p. 128-129),

[...] um equivalente estrutural na ordem “filosófica” da “revolução conservadora”, da qual o nazismo representa uma outra manifestação, produzida consoante outras leis de formação, então realmente inaceitável para os que só podiam e só podem reconhecê-la sob a forma sublimada que a alquimia filosófica lhe dá.

Bourdieu considera que o Heidegger II não renegou o Heidegger I. Mesmo assim, indica algumas diferenças que marcariam a passagem de um para o outro: distanciamento da ontologia transcendental e da analítica existencial de *Ser e Tempo*; renovação da denúncia do tecnicismo e cientificismo; exaltação do mistério e da entrega ao ser. Bourdieu avalia que, nos seus últimos escritos, Heidegger também revelou a degenerescência universal, condenou o senso comum e apontou a impossibilidade do Ser-aí escapar à imersão do mundo, à decadência e ao esquecimento do ser. Porém, para o estudioso francês, o fundamento da passagem dos escritos heideggerianos iniciais para os tardios ocorreu pelo trabalho de defesa, auto-afirmação (*Selbstbehauptung*) e auto-interpretação (*Selbstinterpretation*) que Heidegger executa a partir das críticas que intelectuais do campo filosófico lhe remetem em termos da verdade objetiva de sua obra.

Por sua vez, Habermas (2000) visualiza um primeiro Heidegger, de *Ser e Tempo*, cuja tentativa de superar a filosofia do sujeito não é bem sucedida por ficar presa a uma concepção de ser humano (na linguagem heideggeriana, de *Dasein*) monológica e individual e por desprezar a intersubjetividade. Na década de 1930, o pensamento heideggeriano, segundo Habermas, passa por uma virada (*Kehre*), caracterizada por três aspectos: a passagem da análise da estrutura fundamental da existência para um acontecer contingente; a rejeição do conceito ontológico-existencial de liberdade do *Dasein*; e a temporalização dos começos da filosofia.

Habermas considera que os motivos estritamente filosóficos são insuficientes para explicar como Heidegger passa por essa virada, em seus escritos tardios, para a filosofia temporalizada da origem. Para ele (2000, p. 151), é necessário levar em consideração a “identificação temporária” de Heidegger com o movimento nacional-

socialista: “A viragem é de facto o resultado da experiência com o nacional-socialismo, portanto da experiência com um acontecimento histórico que em certa medida *aconteceu* a Heidegger” (HABERMAS, 2000, p. 152). Após 1933, Heidegger estabeleceu uma relação interna entre sua filosofia e os acontecimentos da história contemporânea quando identificou o *Dasein* com a existência do povo alemão, o poder-ser autêntico com conquista do poder e a liberdade com vontade do *Führer*. Quando veio a decepção com o nacional-socialismo, Heidegger imputou a falsidade desse movimento ao Ser de forma a não poder ser atribuída nenhuma responsabilidade a ele próprio (HABERMAS, 2000).

Por sua vez, Wolin (1990) também distingue três fases na obra de Heidegger. Como os demais autores, circunscreve a primeira em especial a *Ser e Tempo* e a escritos até 1929 e, nela, esse autor identifica tendências internas ao pensamento de Heidegger que o levaram a assumir o engajamento com o Nacional-Socialismo⁸⁰. Na segunda fase, entre 1929 e 1935-1936, há o comprometimento e o entusiasmo do filósofo alemão pelo nacional-socialismo; em termos filosóficos, Heidegger passa, segundo Wolin, pela virada (*Kehre*) e sua filosofia se desloca da existência centrada no *Dasein* para uma teoria da história do ser. Já na última fase que se inicia com os cursos sobre Nietzsche em 1936, a *Kehre* se completa e desaparecem quaisquer resquícios da capacidade de intervenção do *Dasein* em alterar ou influenciar a história do Ser. Os escritos deste momento, segundo Wolin (1990), representam uma tentativa de Heidegger em lidar com o fracasso de seu envolvimento com o nacional-socialismo. Ele se afasta politicamente do nazismo, sem renunciar a ele, mediante a distinção entre a efetividade do nazismo na sua forma histórica e a sua potencialidade, sua *grandeza e verdade interior*⁸¹.

Por sua vez, Fritsche (1999) vai além dessas proposições ao afirmar que, no contexto dos anos 1920, *Ser e Tempo* pertenceu à direita revolucionária e construiu seu argumento a favor do grupo mais radical dessa ala política: o nacional-socialismo. Em sua extensa análise, Fritsche conclui:

⁸⁰ Wolin evita afirmar que a filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* conduz necessária e inevitavelmente ao nazismo.

⁸¹ Wolin segue a linha desenvolvida por Pöggeler (1993) para quem, mesmo depois de renunciar ao reitorado da Universidade de Freiburg em 1934, Heidegger persistiu com uma espécie de “nacional-socialismo particular” que rejeitava a idéia de raça e de uma ciência politizada (PÖGGELER, 1993, p. 214-215). Com essa observação, Pöggeler sustenta que o pensamento heideggeriano nunca saiu de sua proximidade sinistra com o nacional-socialismo.

Como Scheler antes de sua Kehre, Heidegger “desconstrói” o liberalismo e o esquerdismo e assim prepara o caminho para um alinhamento com a direita. Em contraste com Scheler, no entanto, Heidegger também “desconstrói”, explícita e implicitamente, posições de direita, tais como a de Scheler, que permitem a seus autores se distanciarem de e criticarem o nazismo. É neste sentido que, de fato, *Ser e Tempo* conduz diretamente ao nazismo (FRITSCHÉ, 1999, p. 218).

Contudo, há, também, estudiosos que, ao analisarem a trajetória acadêmica de Heidegger no que concerne à relação entre filosofia e política, caminham em um sentido contrário aos autores apresentados e, sob roupagens sutis e diferenciadas, prolongam a autodefesa de Heidegger de que seus últimos escritos representaram uma “resistência espiritual” ao nazismo. Este é, por exemplo, o caso de Pattison (2000). Esse autor avalia que o nazismo de Heidegger esteve vinculado mais precisamente à sua filosofia inicial (com as devidas ressalvas a qualquer identificação direta entre *Ser e Tempo* e o nacional-socialismo) e não a seus textos tardios.

Por mais que seja possível encontrar ressonâncias entre a última filosofia de Heidegger e o nazismo, Pattison observa que muitos aspectos desenvolvidos por Heidegger neste momento foram comuns a outros intelectuais. Para ele, o fato de o nazismo ter explorado esses aspectos não faz do *último* Heidegger um nazista. Pelo contrário, para ele, a crítica à tecnologia desenvolvida pelo *último* Heidegger indicava o desafeto do pensador alemão com o nazismo:

Nesse sentido, pode-se dizer que a crítica da tecnologia e as tentativas positivas para pensar “além” da tecnologia constituem uma “emigração interna” do ou uma “resistência interna” ao nazismo, ao invés de uma simples espiritualização dos valores nazistas [...] (PATTISON, 2000, p. 43).

O tema é por demais polêmico e não se tem a intenção nem de mapeá-lo, nem de aprofundá-lo, em razão do privilégio, nesta tese, da discussão ontogenosiológica. Quando necessário, alguns aspectos dessa *frente* de estudo serão pontuados. O tópico é aqui mencionado por uma dupla razão. A primeira relaciona-se às circunstâncias nas quais emerge o tema da “superação da metafísica” na filosofia heideggeriana. Nesse sentido, adoto a posição mais corrente de se falar em dois grandes momentos da obra de Heidegger e registro que o recorte desta tese recai sobre os escritos heideggerianos tardios ou finais, ou seja, os do *segundo* ou

último Heidegger nos quais se destacam os temas do niilismo e da arte, a crítica à tecnologia, o estudos dos pré-socráticos, de Nietzsche e de Hölderlin, entre outros.

Neste ponto, encontro uma dificuldade, pois Pattison (2000, p. 21) observa de maneira acertada:

Se o “primeiro” Heidegger pode, mais ou menos justificadamente, ser identificado com um trabalho principal – *Ser e Tempo* –, o “último Heidegger” está disperso em um conjunto de trabalhos de diferentes tipos sobre tópicos variados. Muitos deles são conferências e discursos de uma natureza ocasional, não necessariamente voltados para o público universitário – embora existam também preleções de cursos acadêmicos, tais como as conferências sobre Nietzsche dos anos 1930 e 1940 – e há dois extraordinários livros *Contribuições à filosofia e Besinnung*.

Diante disso, delimito os escritos que versam diretamente sobre o tema da “superação da metafísica” como foco de minha análise: o texto que reúne apontamentos feitos durante 1936-1946, sob o nome de *Superação da metafísica* (HEIDEGGER, 2001b); notas com o mesmo título de 1938/39 (HEIDEGGER, 2000); os textos de 1941 *Metafísica como história do Ser, Esboços para a história do Ser como metafísica e Lembranças na metafísica*⁸²; o *Posfácio* de 1943 e a *Introdução* de 1949 à *Que é metafísica?* (HEIDEGGER, 1991a); as conferências *O que é isto – a filosofia?* de 1955 (HEIDEGGER, 1991c), e *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* de 1964 (HEIDEGGER, 1991d).

Com vistas a dar eco às implicações e noções implícitas na proposição de “superação da metafísica”, recorro a outros textos desse momento, tais como *Introdução à metafísica*, de 1935; *A constituição onto-teo-lógica da metafísica*, de 1957; *A frase de Nietzsche “Deus está morto”*, de 1943; *A volta*, de 1949; *A coisa*, de 1950; *Construir, habitar, pensar*, de 1951; *Poeticamente o homem habita*, de 1954; *Serenidade*, de 1955; *Tempo e Ser*, de 1962; *Seminários de Zollikon*, de 1959-1971.

A segunda razão deve-se a uma possível reprimenda ao procedimento teórico desta pesquisa: a análise lukacsiana sobre Heidegger volta-se, em especial, para *Ser e Tempo*. Ainda na tradição marxista, foi Adorno quem submeteu à crítica escritos heideggerianos mais recentes (cf. ADORNO, 2003, 1975). Portanto, como se poderia partir da crítica de Lukács cujo foco recaiu, principalmente, sobre os

⁸² Utilizo a versão em inglês desses textos organizados no livro de Heidegger (1975) sobre o fim da filosofia.

escritos heideggerianos iniciais, para se investigar escritos tardios de Heidegger em relação ao tema da “superação da metafísica”?

A fim de enfrentar essa questão, evoco a explicação clássica de Heidegger quanto ao conjunto de seu trabalho filosófico. Apesar das descontinuidades existentes em sua obra, Heidegger afirma que não rompeu radicalmente, em seus escritos tardios, com seu projeto de *Ser e Tempo*. Em *Carta sobre o humanismo* de 1947, Heidegger (1991b, p. 14) reconhece que, em *Ser e tempo*, a tarefa de repetir e acompanhar um “outro pensar que abandona a subjetividade” foi custoso; o uso da linguagem da Metafísica se tornou um obstáculo e impediu, segundo ele, a conclusão do livro, mais precisamente da seção em que ele inverte *Ser e Tempo* em *Tempo e Ser*. O filósofo só conseguiu oferecer elementos sobre o pensamento da reviravolta⁸³ de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser* em 1930 na conferência *Sobre a essência da verdade*. No entanto, como ele observa, isso não representou “[...] uma modificação do ponto de vista de *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 1991b, p. 14).

Anos mais tarde, na década de 1960, Heidegger reconheceu que houve uma mudança (*Wendung*) no seu pensamento quando este se moveu para o pensar fora da linguagem metafísica. Porém, nessa mudança, “[...] a interrogação de *Ser e Tempo* se completa de modo decisivo” (HEIDEGGER, s/d c, p. 4). A partir desse horizonte, ele se manifesta em relação ao conjunto de sua obra:

A distinção entre “Heidegger I” e “Heidegger II” se justifica somente sob a condição de que se atente, de maneira constante, que apenas a partir do que é pensado sob o I torna possível o II e que o pensado sob o I somente é possível se está contido no II (HEIDEGGER, s/d c, p. 5).

Desta forma, pode-se pensar como Pattison (2000, p. 13) para quem, mesmo sem negligenciar algumas diferenças entre os escritos iniciais e os tardios, os últimos trabalhos de Heidegger constituem o aprofundamento do que foi começado em *Ser e Tempo* ao invés de uma rejeição radical.

Essa posição sustentada pelo próprio Heidegger descarta qualquer suspeita no que tange à legitimidade do recurso às reflexões de Lukács para analisar seus escritos tardios. Tal fato, porém, não dispensa o cuidado com os elementos de descontinuidade que caracterizam aquilo que Heidegger chamou de “mudança no

⁸³ O tema da reviravolta, virada ou giro (*Kehre*), apenas mencionado nesta introdução, será retomado nos capítulos seguintes.

seu pensamento”, ocorrido a partir da década de 1930, e que podem se inter-relacionar com a sua noção de “superação da metafísica”.

Esta parte da tese está estruturada em três capítulos. No primeiro, busca-se explicar qual o sentido do termo metafísica nos escritos heideggerianos do final dos anos 1920 e sua permanência até meados dos anos 1930. Para tanto, lancei mãos dos seguintes escritos: *Ser e Tempo*, de 1927; *Introdução à filosofia*, de 1928-1929; a preleção *Que é metafísica?*, de 1929; *Os conceitos fundamentais da metafísica*, de 1929-1930; e *Introdução à metafísica*, de 1935. O intuito inicial é o de pôr em evidência o ponto de partida da filosofia heideggeriana quanto à metafísica como uma espécie de caracterização da pré-história da noção de “superação da metafísica”. Se visto de forma isolada, o capítulo pode parecer dispensável, mas, em conjunto com o capítulo subsequente, ele se torna fundamental para se perceber como o termo metafísica se alterou no pensamento heideggeriano e chegou a compor a proposição de “superação da metafísica”. Além disso, ele também abre a possibilidade de avaliar as descontinuidades e os aprofundamentos que ocorreram na filosofia de Heidegger notórios ou latentes nesta proposição.

O primeiro capítulo possui uma feição eminentemente descritiva e, para atender o objetivo estabelecido, houve a necessidade de resumir e chamar a atenção de alguns pontos do pensamento heideggeriano até meados de 1930. Contudo, a condução dessa descrição teve como critério revelar a concepção de metafísica a partir da posição ontológica e gnosiológica de Heidegger neste momento. Com isso, o texto assume, em relação a muitos aspectos da filosofia de Heidegger deste período, um tom geral, ou seja, muitos temas e conceitos fundamentais do pensamento heideggeriano dessa fase são abordados implícita ou brevemente, sem um tratamento profundo, ou mesmo estão ausentes do texto em função do eixo de discussão privilegiado.

No segundo capítulo, o centro da discussão é a noção de “superação da metafísica”. A partir do que foi desenvolvido no capítulo que o precede, fica patente a grande novidade que a adoção dessa expressão representa no pensamento de Heidegger. Há, também, muitos momentos descritivos. Porém, o texto segue um movimento analítico crescente e já intercala momentos descritivos e críticos.

A análise de Heidegger a partir de Lukács é reservada para o terceiro capítulo, depois de se ter uma visão mais abrangente da proposição heideggeriana de “superação da metafísica” e de algumas críticas a ela endereçada. A opção

decorre da árdua exegese demandada pelos escritos de Heidegger, fato que me levou a compreender e a expor as concepções onto-gnosiológicas presentes na noção de “superação da metafísica” a partir de uma visão de conjunto. Mas essa não é a única razão. O recurso a Lukács apenas no capítulo final nos permite avaliar até mesmo os avanços e limites de algumas críticas a Heidegger quanto ao tema em questão.

Por fim, cabe registrar que, devido à densidade dos textos heideggerianos, foi necessário buscar, em muitos momentos, o auxílio de exegetas de Heidegger, como Stein (2002), Leão (2000, 1999, 1992), Caputo (1993), Haar (1997), Sheehan (2001, 2000), Acylene (2006).

A NOÇÃO POSITIVA DE METAFÍSICA EM HEIDEGGER

1.1 METAFÍSICA COMO FILOSOFIA

O termo *metafísica* é recorrente e abundante nos escritos heideggerianos, desde sua primeira grande obra – *Ser e Tempo* – até seus últimos textos. Contudo, tal recorrência está longe de sugerir qualquer simplicidade ou uniformidade no seu tratamento. Pelo contrário, há uma variação no sentido atribuído a este termo.

Em *Ser e Tempo* e em escritos contemporâneos a este livro, Heidegger atribuiu à metafísica um sentido positivo e a concebeu como “uma designação própria para o filosofar” (HEIDEGGER, 2003, p. 41), ou seja, “[...] a filosofia é um questionar metafísico [...]” (HEIDEGGER, 2003, p. 48).

Em contraponto à ênfase gnosiológica do neokantismo e do positivismo lógico, mas também à noção de filosofia como *ciência de rigor* advogada por Husserl, Heidegger (2003, 1999b) assevera que a filosofia não é ciência. A distinção entre filosofia e ciência relaciona-se àquilo que Heidegger chama de diferença ontológica entre ser e ente. Para ele, a ciência dirige-se para e recebe sua orientação do ente; ela ocupa-se do ente e abandona aquilo que não é ente.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger (2001a, p. 32) explica: “Chamamos de ‘ente’ muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos”. O ente é tudo que é, é tudo que tem ser *sendo* alguma coisa. “O ente são as casas, os homens, as árvores, o Sol, a Terra, todas as coisas [...]” (HEIDEGGER, 1999b, p. 203). A ciência transforma o ente em objeto de investigação e determinação fundante (HEIDEGGER, 1991a, 36). Assim, Heidegger considera a ciência um conhecimento ôntico (do ente) e não um conhecimento ontológico (do ser). Além disso, ela é conhecimento de um ente particular e nunca do ente em seu conjunto (HEIDEGGER, 1999b, p. 226).

Por sua vez, na visão heideggeriana, a metafísica nasce quando se pergunta “por que existe afinal ente e não antes Nada?” (HEIDEGGER, 1991a). Em outras palavras, o que faz com que algo supere e ultrapasse a possibilidade do não-ser e seja? Essa questão que instaura a metafísica pergunta pelo fundamento do ente, o que faz com que ele seja aquilo que é, ou seja, “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão” (HEIDEGGER, 1991a, p. 43). Segundo Heidegger, perguntar além do ente é perguntar ao ente pelo seu ser. Para ele, o ser se distingue do ente; ele se faz conhecer pelo ente, mas não é ente. Desta forma, diferentemente da ciência, a metafísica/filosofia é ontologia e, por isso, tem a tarefa de “Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser [...]” (HEIDEGGER, 2001a, p. 56).

Heidegger defende que a ontologia precede as ciências. Ao se voltar para um setor dos objetos (HEIDEGGER, 2001a, p. 35), recortado por uma região de entes, a ciência já implicou uma interpretação prévia desse ente em seu ser (HEIDEGGER, 2001a, p. 36). Assim, segundo o filósofo alemão (2001a, p. 37): “Sem dúvida o questionamento ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas”, ou seja, “Não há filosofia porque há ciências, mas, ao contrário, só *pode* haver ciências porque e somente quando há filosofia” (HEIDEGGER, 2003, p. 27). De acordo com Heidegger, além de preceder as ciências, a ontologia deve voltar-se para a compreensão do ser em geral, porque investigar os diversos modos de ser (as ontologias regionais) já exige uma compreensão prévia do ser em geral. Em outras palavras,

A questão do ser não se dirige apenas às condições *a priori* de possibilidade das ciências que pesquisam os entes em suas entidades e que, ao fazê-lo, sempre já se movem numa compreensão do ser. A questão do ser visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas (HEIDEGGER, 2001a, p. 37).

Este projeto metaontológico caracteriza o eixo central do primeiro Heidegger e foi denominado por ele de “ontologia fundamental”.

Heidegger considera que a “ontologia tradicional” esqueceu a diferença ontológica entre ser e ente e definiu o ser como um outro ente (substância, idéia, *cogito* etc.). Diante disso, a tarefa por ele posta é a de *destruição da ontologia tradicional* (HEIDEGGER, 2001a, §6). O sentido de destruição aqui não é o de

aniquilamento, mas de “[...] um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva” (HEIDEGGER, 2001a, p. 50) para se chegar “[...] às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, desde então, tornaram decisivas” (HEIDEGGER, 2001a, p. 51).

A responsabilidade que Heidegger assume em *Ser e tempo* é a de *repetir a questão do ser*, o que, para ele, supõe “[...] colocar novamente a questão sobre o sentido de ser” (2001a, p. 24). O projeto é erigir uma “ontologia fundamental” que parta da afirmação de que existem múltiplos sentidos do ser (HEIDEGGER, s/d c, p. 1) e desvende a estrutura fomal que permite o haurir desses vários sentidos.

Nas suas preleções de 1929-30 na Universidade de Freiburg organizadas sob o título *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger (2003, p. 37-38) mostra que a metafísica se volta para o ser entendido como a *physis* grega em seu duplo sentido: o vigente em sua totalidade, ou seja, um ente entre outros; e a vigência do vigente, isto é, aquilo que “[...] deixa todo e qualquer vigente ser o que é” (HEIDEGGER, 2003, p.38).

Como observam autores como Sheehan (2001, 2000) e Caputo (1993), o foco central da filosofia heideggeriana não é o ser do ente, mas o ser como o que permite que o ente seja. Heidegger não está interessado no sentido que o ente ganha em cada vivência particular, mas em como é possível que o ente ganhe um sentido de ser e manifeste, assim, a sua verdade em um aparecer. Por isso, Sheehan (2001, 2000) explica que o tema central heideggeriano está naquilo que *dá ser*, no que torna possível qualquer “é” ou “como” (ser *como* isso ou aquilo).

Como “A questão sobre o sentido do ser só é possível quando se *dá* uma compreensão do ser” (HEIDEGGER, 2001a, p. 266), a pergunta sobre o sentido do ser deve, para Heidegger (2001a, p. 38), ser endereçada ao único ente que “[...] se compreende em seu ser, isto é, sendo”: o ser humano, ou, nas palavras de Heidegger, o *Dasein* (ser-aí, também traduzido como existência, pre-sença, ser-no-mundo)⁸⁴. No pensamento heideggeriano, dentre os vários entes, o ser humano é aquele cujo privilégio ôntico é de ordem ontológica. Isso significa que o *Dasein* é um

⁸⁴ Heidegger (2001c, p. 146) explica que “O *aí* [*Da*] de *Ser e tempo* não significa uma definição de lugar para um ente, mas indica a abertura na qual o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *aí* a ser distingue o ser-homem. O discurso do *Dasein* humano conseqüentemente é um pleonasma que não foi sempre evitado – também em *Ser e tempo*. A tradução francesa apropriada para *Dasein* deveria ser: *être le là* e a acentuação correta em alemão não deveria ser *Dasein* e sim *Dasein*”.

ente específico, porque, ao contrário dos outros, ele só é à medida que questiona e compreende o ser. Essa imbricação entre ser e compreensão do ser só acontece no *Dasein*, pois ele é, por excelência, o ente-que-compreende-o-ser. Assim, como pontua Dastur (s/d, p. 10), no pensamento heideggeriano, a relação entre ser e *Dasein* é hemenêutica.

Segundo Heidegger, o *Dasein* desde sempre já se move em uma compreensão do ser; ele pressupõe o sentido do ser na sua vida cotidiana. Apesar da compreensão vaga e mediana (na linguagem heideggeriana, de sua compreensão atemática e irreflexiva), ele distingue claramente ser do não-ser em sua cotidianidade. Existe aí um paradoxo, pois, se, por um lado, a palavra “ser” é indeterminada, por outro, ela é sempre compreendida de forma determinada. Por isso, Heidegger (2001a, p. 70) afirma que o sentido do ser é o mais universal e vazio, mas “[...] abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada pre-sença”.

A expressão *Dasein* aponta um se dar situado no qual o ser humano é sempre *mundano*, é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). A estrutura ser-em aparece como uma instância que promove a abertura do ser do *Dasein*. Assim, para Heidegger (2003, p. 405), o ser humano se dá em uma abertura: “[...] o mundo é o que permite a abertura dos múltiplos entes em seus contextos ontológicos diversos [...]”.

Stein (2002, p. 121) explica que Heidegger usa o termo mundo (*Welt*) “[...] enquanto ele representa uma totalidade de sentido em que o ser humano se move [...]”. Por sua vez, Acylene (2006, p. 216) compreende que, segundo Heidegger, “[...] Mundo significa tanto o lugar no qual o homem se constitui como o ente que ele mesmo é, ou seja, existência, quanto o lugar no qual o homem descobre os demais entes”.

No pensamento heideggeriano, não é do arbítrio do *Dasein* ser-no-mundo, pois o ser-em é uma estrutura *a priori* constituinte do seu ser. Essa instância abre a possibilidade de ser do *Dasein*, pois o lança na existência e abre previamente o mundo no acontecimento do ser. O *Dasein* não decide sobre isso, ser-no-mundo é sua condição fáctica.

Como se percebe, a “ontologia fundamental” tem como tema o *Dasein*, o ser cuja compreensão do ser lhe é constitutiva. Por isso, para Heidegger (2001a, p. 40), “[...] se deve procurar, na *analítica existencial da pre-sença, a ontologia fundamental*

de onde todas as demais podem originar-se”. O *Dasein* aparece como o horizonte para compreensão do ser em geral. Mas, como ter acesso e alcançar o *Dasein*? O caminho de Heidegger (2001a) é identificar as estruturas essenciais presentes em qualquer modo de ser do *Dasein*, ou seja, os seus existenciais. Nesse sentido,

Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter da pre-sença. A hermenêutica da pre-sença torna-se também uma “hermenêutica” no sentido de elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica (HEIDEGGER, 2001a, p. 68-69).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger indica como existenciais a disposição (*Stimmung*), a compreensão (*Verstand*) e o discurso (*Rede*). Eles representam, no pensamento heideggeriano, estruturas ontológicas *a priori* do *Dasein*, pois abrem suas possibilidades de ser, ou seja, são constitutivos e compõem as condições de possibilidade do *Dasein* existir. A fim de apresentar a perspectiva ontológica delineada por Heidegger, resumo a sua posição quanto a esses existenciais.

O *Dasein* é lançado na existência, nas suas possibilidades de ser, sempre a partir de uma disposição, um estado de humor (*Stimmung*). Longe de ser um sentimento sobre o qual o *Dasein* tem controle, a disposição é vista por Heidegger como um modo de ser-no-mundo que toma o *Dasein*, tonaliza a sua existência, abre aquilo que ele e o mundo são. Em uma disposição de temor, por exemplo, o ente intramundano⁸⁵ é desvelado em sua possibilidade de ameaçar.

Para Heidegger, a relação originária do *Dasein* com os entes intramundanos não passa pela descrição das propriedades desses entes, mas por um manuseio irreflexivo a partir de uma determinada situação vivida e de um estado de humor. Nesse manuseio característico de um modo de ser do *Dasein*, o ente intramundano ganha uma função instrumental, ou seja, ele é percebido como algo que serve para alguma coisa (quando se cozinha, a panela é *para* cozinhar; quando se brinca, a panela pode se mostrar como um chapéu).

A circunvisão é esse modo de perceber atematicamente (pré-conceitualmente) a prestabilidade do instrumento. Ela sempre é conjuntural, ou seja,

⁸⁵ Intramundano é o ente não-humano que está *dentro* do mundo (cf. HEIDEGGER, 2001a, p. 93; INWOOD, 2002, p. 120).

é agregadora. Cada instrumento particular ganha uma serventia em relação a outros instrumentos que compõem aquele modo de ser do *Dasein*. O ente intramundano tem uma função dentro de uma totalidade instrumental. Essa rede de instrumentos interligados é “costurada” pela conjuntura de uma ocupação. É ela que faz com que o instrumento seja o que é junto com uma rede de referências.

Mas não apenas os instrumentos se encontram referenciados; as várias atividades que compõem um modo de ser do *Dasein* também se referenciam e se conectam umas às outras. A liga dos instrumentos e atividades de um modo de ser do *Dasein* é dada por um contexto conjuntural. Por sua vez, essa conjuntura se ordena e se organiza a partir de certos interesses e direções, ou seja, a partir de determinadas perspectivas.

Como se observa, Heidegger concebe o mundo como um complexo de relações no qual ocorrem remissões; *coisas* e atividades remetem para outras *coisas* e atividades. Nesse remeter, passam a significar algo. No fundo, Heidegger defende que a *mundanidade* do mundo (a essência do mundo) tem como estrutura a significância e, portanto, ser-no-mundo é estar em relação com significados.

Ao estar familiarizado com a significância, o *Dasein* pode interpretar os entes intramundanos, ou seja, desvelar os seus significados que lhe vêm ao encontro sempre de uma forma referencial e conjuntural. O discurso corresponde à estrutura de significância que constitui o mundo, é a articulação de compreensibilidade que coordena a referencialidade das significações (como as significações se remetem umas às outras). Como explica Simon (1979, p. 29),

[...] todo complexo de relações se apresenta em um horizonte de outros complexos possíveis, e é nesse horizonte, nessa totalidade que o mundo se anuncia ao Ser-aí. [...] esse processo não continua indefinidamente. A casa, em última instância, se destina ao Ser-aí, é ele o termo de todas as referências.

A compreensibilidade funda a interpretação dos instrumentos e, ao mesmo tempo, explicita-se nessa interpretação. A compreensão do ser precede todo interpretar, pois é no ser já compreendido que o ente se mostra. Os entes intramundanos são descobertos, interpretados, tornam-se fenômenos. Desta forma, para Heidegger, o que dá sentido às coisas não é o sujeito ou a consciência, mas um determinado modo de ser que se singulariza em uma ocupação.

A perspectiva filosófica de Heidegger em *Ser e Tempo* aponta que o modo primordial de acesso aos entes é pelo manuseio, pelo uso, e não pelo conhecimento teórico. O ser de algo não se abre para um olhar analítico (ente como objeto), mas em um contexto funcional (ente como ferramenta). A manualidade (*Zuhandenheit*) corresponde a esse modo de ser no qual os entes se mostram como ser-para (a caneta é para escrever, quando se estuda, ou é para coçar as costas, quando se assiste à televisão). Quando o *Dasein* toma o ente como ser-simplesmente-dado (*Vorhandenheit* ou *Vorhandensein*), há aí, de acordo com Heidegger, uma relação derivada que se baseia em um modo de ser no qual o ente perde sua manualidade e é visto de forma “pura”, neutra, fora da rede de referencialidade, definido e descrito em suas propriedades.

Com essa posição, Heidegger acredita passar ao largo tanto do realismo como do idealismo. No caso do realismo, Heidegger explica que saber se a realidade existe ou não é uma questão destituída de sentido, pois o *Dasein* sempre está imerso em um mundo aberto e, portanto, em uma certa compreensão do ser: “Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto” (HEIDEGGER, 2001a, p. 269).

Nesse sentido, quanto às tentativas de se provar a existência de um mundo “externo”, Heidegger (2001a, p. 271) assevera que

O “escândalo da filosofia” não reside no fato dessa prova ainda inexistir e sim no fato de *sempre ainda se esperar e buscar essa prova*. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de *algo em relação ao qual* um “mundo” simplesmente dado deve-se comprovar independente e exterior.

Há, para Heidegger, a impossibilidade de provar o ser simplesmente dado, fora de nós. Ao pressupor o mundo externo, o *Dasein* sempre é e está no mundo. Defender um mundo externo, nas palavras de Heidegger (2001a, p. 272), presume um “sujeito *desmundanizado*” e uma atitude que já é um modo *derivado* de ser-no-mundo.

Desta forma, para Heidegger (2001a, p. 274), ao admitir que o mundo externo é real, o realismo sofre de “uma incompreensão ontológica”. Por sua vez, ao afirmar que ser e realidade só se dão na consciência, o idealismo não questiona o ser da consciência, ou seja, ele reconduz o ente a algo que permanece indeterminado em

seu ser. Por isso, na visão heideggeriana, o idealismo se toma tão grosseiro como o realismo (HEIDEGGER, 2001a, p. 275).

Na pretensão de um terceiro caminho, não-idealista e não-materialista, Heidegger adota a fenomenologia como método de investigação. Para ele, a fenomenologia deixa e faz ver aquilo que não se mostra diretamente, mas permanece, na maioria das vezes, velado: o ser dos entes (HEIDEGGER, 2001a, p. 66). Nesse sentido, a fenomenologia permite o acesso e a verificação do que se constitui tema da ontologia. Mais precisamente, “*A ontologia só é possível como fenomenologia*” (HEIDEGGER, 2001a, p. 66), pois “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’” (HEIDEGGER, 2001a, p. 66). O seu ser é o seu aparecer. Heidegger acrescenta que, no seu projeto, a ontologia e a fenomenologia não se apresentam como disciplinas filosóficas; elas designam

[...] a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da pre-sença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brota* e para onde *retorna* (HEIDEGGER, 2001a, p. 69).

Nesse sentido, a fenomenologia refuta a crença no mundo natural, tendo em vista que, conforme Stein (2002, p. 118), “Só faz sentido falar nele como um mundo que já sempre é para nós [...]”.

Como se percebe, nos escritos heideggerianos no final dos anos de 1920, a compreensão de metafísica não é pejorativa. Pelo contrário, ela é sinônimo de filosofia que, por sua vez, identifica-se à ontologia e à fenomenologia e se contrapõe à ciência. Por isso, Heidegger (1991a, p. 44) admite pensar dentro dela e não há pretensão de estar fora do seu âmbito. Como observa Vattimo (1989, p. 59), “A ontologia fundamental é justamente a reflexão filosófica que põe em questão os ditos fundamentos não discutidos pela metafísica, reflexão filosófica que, por conseguinte, procura encontrar um autêntico fundamento da própria metafísica”.

Portanto, o propósito heideggeriano, neste momento, é falar *a partir* da filosofia, atuar nela mesma e não sobre ela. Como ele (1991a, p. 68) afirma: “Todavia, o decisivo é que abandonemos este debate sobre algo e *começemos a atuar na metafísica mesma*”. Essa perspectiva permanece em escritos de Heidegger

até meados de 1930. No entanto, neste momento, ele reforça a sua crítica à *metafísica tradicional* e ao esquecimento do Ser que, a seu ver, ela promove.

1.2 A METAFÍSICA TRADICIONAL COMO ESQUECIMENTO DO SER

Heidegger (2001a, p. 27) inicia *Ser e Tempo* observando que a questão metafísica do sentido do ser “caiu no esquecimento”. No entanto, a vinculação entre metafísica e esquecimento do ser é mais bem elaborada em *Introdução à metafísica* de 1935.

Neste livro, Heidegger (1999a, p. 47) reafirma que, se investigar o ser do ente – a *physis*, como os gregos chamavam o vigor que brota e emerge de si – é algo que está além do ente, “A investigação filosófica do ente como tal é assim *meta ta physika*. Investiga algo que está além do ente. É meta-física”.

A crítica à metafísica tradicional persiste no pensamento heideggeriano neste momento, mas o problema é posto em termos de um esquecimento que marcou o início da metafísica. Heidegger considera que, na interpretação corrente e tradicional, investigar a questão do ser significa investigar o ente como tal. Logo, na metafísica tradicional, “[...] *não* se INVESTIGA tematicamente o Ser, mas deixa-o esquecido” (HEIDEGGER, 1999a, p. 48). A questão do ser torna-se, então, “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*) (HEIDEGGER, 1999a, p. 48).

A metafísica oculta o Ser, o esquece de tal forma que esquece o próprio esquecimento. Para Heidegger (1999a, p. 49), o duplo esquecimento é “[...] o impulso desconhecido mas constante da investigação metafísica”. Toda investigação tradicional da metafísica sobre o Ser “[...] parte do ente e para o ente se dirige. *Não* parte do Ser para o que, na *sua* manifestação, é sempre digno de ser posto em questão (Fragwürdigste)” (HEIDEGGER, 1999a, p. 112-113). A metafísica apresenta-se, assim, como Física: “A ‘Física’ determina assim desde o princípio a Essencialização e a História da metafísica” (HEIDEGGER, 1999a, p. 47).

Como visto, há, em Heidegger, dois sentidos da palavra ser: modo de ser do ente (o que, em cada caso, o ente é); e fundamento em virtude do qual o ente se essencializa no seu ser. A partir dos anos 1930, Heidegger passou a usar a grafia antiga do verbo ser em alemão (*Seyn*) ou o verbo ser tachado (~~Sein~~) para indicar o que possibilita o ser do ente em contraposição ao modo de ser do ente como ente.

Na língua portuguesa, essa alteração gráfica tem sido traduzida de diversas formas: de um lado, o “ser” (em minúsculo) é o modo de ser do ente como ente; de outro, o “Ser” (em maiúsculo) ou “seer” é o fundamento de possibilidade do ser do ente⁸⁶.

Em *Introdução à metafísica*, evidencia-se também a substituição do termo “sentido do ser” pela expressão “verdade do Ser”⁸⁷. Heidegger observa que Ser diz um estado de apresentação e presença no qual o ente se manifesta e se faz presente, ou seja, o ente é. O Ser permite o des-ocultamento do ser do ente, ou seja, instaura a verdade do ser do ente. Heidegger refere-se aqui ao termo grego *a-lêtheia* que significa verdade no sentido do des-velar, retirar do encobrimento. Assim, considerando que o ser do ente é o sentido que o ente intramundano ganha no contexto referencial de significância, a sua verdade é a fenomenalidade, o seu caráter manifesto, sua aparição *como* isso ou aquilo.

No entanto, nesse desocultamento do ser do ente, algo se oculta; para o ser do ente se manifestar, segundo Heidegger, existe uma abertura prévia, sempre dada que configura e modula a forma de desvelamento do ente. Em outras palavras, ao permitir a verdade do ser (a aparição do ente *como* isso ou aquilo), o próprio Ser permanece oculto. Por isso, em Heidegger, o acontecer da *a-lêtheia* envolve não só o desvelar, mas também o ocultar. Nesse sentido, em *Introdução à metafísica*, Heidegger (1999a, p. 49) afirma que, assim como em *Ser e Tempo*, ele pretende investigar a “abertura do Ser”: “Abertura significa: re-velação do que o esquecimento do Ser vela e esconde”.

No entanto, se por um lado, Heidegger se mantém fiel ao seu intuito presente em *Ser e Tempo*, por outro, o seu procedimento para a investigação da questão do Ser se altera. Os primeiros indícios dessa mudança estão em sua conferência *Sobre a essência da verdade* de 1930.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger declara que o *Dasein* é e está ontologicamente na verdade: “A abertura é um modo de ser essencial da pre-sença. Só ‘se dá’ verdade na medida e enquanto a pre-sença é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto a pre-sença é” (HEIDEGGER, 2001a, p. 295-296). Se, por um lado, a verdade é relativa ao *Dasein*, por outro, o *Dasein* está desde sempre na verdade. Mas em seu modo de ser predominante, o *Dasein* é decadente, submetido

⁸⁶ Ao longo do texto, sigo a distinção heideggeriana pela diferenciação da inicial do verbo ser em maiúscula e minúscula.

⁸⁷ Como explica Heidegger (1991b, p. 61), “‘Sentido do ser’ e ‘verdade do ser’ dizem a mesma coisa”.

à ditadura do impessoal, isto é, ao predomínio da opinião pública. Por isso, Heidegger (2001a) apresenta esse modo de ser como inautêntico e o caracteriza como tentador, tranqüilizante, alienante e aprisionador. A passagem da inautenticidade para a autenticidade envolve, na filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo*, um projeto, uma decisão pessoal do *Dasein* no sentido de apreender-se não como existência determinada, mas como pura possibilidade.

Segundo Heidegger, nesse modo de ser cotidiano e impróprio, o ente se manifesta ao *Dasein* no momento em que se deturpa: “Ao mesmo tempo, o que já se tinha descoberto volta a fundar na deturpação e no velamento” (HEIDEGGER, 2001a, p. 290). Como, para Heidegger, a queda ou decadência (*Verfallen*) pertence à constituição ontológica do *Dasein*, este sempre se encontra em sua finitude e disposto na verdade e na não-verdade; por isso, corre o risco de interpretar mal as coisas. Ele pode, por exemplo, apenas repetir e passar adiante o que já se falou sobre algo, como ocorre no falatório (*Gerede*).

É seguindo o procedimento adotado na conferência *Sobre a essência da verdade*, considerado o primeiro texto do segundo Heidegger (STEIN, 1991), que Heidegger altera o procedimento para abordar a questão do Ser. Se, em *Ser e Tempo*, Heidegger parte da analítica existencial do *Dasein* para a compreensão do sentido do ser em geral, em *Introdução à metafísica*, ele (1999a, p. 163) afirma: “A essencialização e o modo de ser do homem só se pode, então, determinar a partir da Essencialização do Ser”.

Para Heidegger, a peculiaridade do ser humano em relação aos outros entes pertence ao e tem origem no Ser. O ser do ser humano faz parte do aparecer imperante e vigente do Ser de tal forma que “[...] a questão o que é o homem só pode ser investigada dentro da questão sobre o Ser” (HEIDEGGER, 1999a, p. 167), pois a essencialização do ser humano segue a Essencialização do Ser (HEIDEGGER, 1999a, p. 163). Com esses argumentos, Heidegger pretende afastar qualquer suspeita de subjetivismo:

Quão distante o homem se acha de sua própria essencialização, mostra a opinião que faz de si mesmo, como quem inventou e pôde inventar a linguagem e a compreensão, as edificações e a poesia. Como poderia o homem jamais inventar o vigor que o impregnam, em razão do qual ele pode ser simplesmente homem (HEIDEGGER, 1999a, p. 179).

A compreensão do Ser funda a existência humana, pois, para Heidegger (1999a, p. 111): “Se, porém, o homem está na existência, é uma condição necessária que ele possa estar presente ao Ser (da-sein), i. é que ele compreenda o Ser”. No entanto, se o ser do *Dasein* pertence ao Ser, por outro, o Ser necessita (*braucht*) do *Dasein* para abrir-se, pois o ser do ser humano é “[...] o lugar de que carece o Ser para a sua abertura” (HEIDEGGER, 1999a, p. 226). É no vigor que o subjuga e o domina que o ser humano encontra o seu ser e, assim, ele toma essa força que o subjuga. Ao fazer isso, instaura-se a abertura (*Offenheit*), “[...] a abertura, o espaço livre que revela o ente *como* mar, *como* animal” (HEIDEGGER, 1999a, p. 179).

Heidegger (1999a, p. 179) explica que o vigor de instauração não é uma atividade ou faculdade humana,

[...] mas um sujeitar e dispor das forças do vigor em virtude das quais o ente se abre e manifesta como tal, ao inserir-se e instaurar-se nele o homem. Essa abertura e manifestação do ente constitui o vigor, que o homem tem de disciplinar para, instaurando vigor, ser então ele mesmo no meio do ente, i.é para ser Histórico.

Assim, de acordo com Heidegger, o ser do ser humano se essencializa como acontecer histórico. O vigor que se impõe e subjuga é conjuntura, ou seja, unidade originária de reunião (*Logos*), é mundo. Ao ser lançado na conjuntura pelo próprio Ser, o ser humano não consegue dominar o vigor que se impõe. Heidegger estabelece o que Sheehan (2001, 2000) chama de reciprocidade entre necessidade e pertencer: “Ora o homem é necessitado numa tal existência (Da-sein), é lançado na necessidade desse ser, porque o vigor que impera e predomina, *exige* (*braucht*) e *precisa*, como tal, para aparecer na força de seu vigor, dum espaço aberto de manifestação” (HEIDEGGER, 1999a, p. 184-185). Para Heidegger (1999a, p. 185), o ser humano é a fenda na qual irrompe a supremacia do Ser, é “[...] a brecha para abertura e manifestação do Ser”.

Dessa relação entre Ser e *Dasein* assim configurada por Heidegger nesta obra, chamo atenção para alguns pontos. O primeiro deles diz respeito à versão anti-humanista de Heidegger que se tornou clássica em *Carta sobre o humanismo* e teve seus alicerces nesses argumentos. Após 1930, a abertura desenhada por Heidegger está submetida ao Ser e há, segundo Haar (1997), uma *desposseção* ou *deposição* do *Dasein* em relação ao Ser. A mudança do pensamento heideggeriano conduz,

para esse autor, da fenomenologia do *Dasein* à primazia do Ser sobre o ser humano. Por mais que se fale de relação entre Ser e ser humano, o que prevalece, segundo Haar (1997), é uma relação assimétrica: “[...] o homem não se põe a si mesmo, ele é posto no mundo pelo ser; o ser, ao contrário, nunca é uma fabricação do homem. O ser produz o homem; o homem não pode produzir o ser, nem se pode produzir a si mesmo” (HAAR, 1997, p. 103).

Segundo Wolin (1990, p. 148), ao inflar o Ser e desvalorizar as capacidades humanas, Heidegger modelou a sua *última* filosofia a partir de um profundo anti-humanismo cuja contrapartida foi a “deificação do Ser”, isto é, o Ser aparece como uma força suprema e onipotente, um *deus absconditus*. É nesse sentido que, de acordo com Wolin (1990, p. 157), os escritos do último Heidegger constituem uma “filosofia da heteronomia”.

O segundo aspecto a ser considerado é que, para Heidegger, a relação entre necessidade do Ser e pertencimento do ser humano instaura o acontecer histórico. Portanto, quando Heidegger pensa o Ser, ele acredita que o que está em jogo é a própria história. Com isso, ele não apenas reforça a visão de que aquele que questiona está envolvido na questão metafísica, mas, acima de tudo, ratifica a relação entre Ser e compreensão do Ser. A compreensão do Ser funda, segundo Heidegger, a existência humana, mais precisamente, detém a existência humana. Compreender o Ser não é um fato qualquer, pois, de acordo com Heidegger:

Sem essa abertura do Ser não poderíamos, de forma alguma, ser “homens”. Que o sejamos, não é, sem dúvida, absolutamente necessário, de per si subsiste a possibilidade de o homem simplesmente não ser. Houve até um tempo em que o homem não era. Quer dizer, rigorosamente falando, não podemos dizer, houve um tempo em que o homem não ERA. [...] Se, porém, o homem está na existência, é uma condição necessária que ele possa estar presente ao Ser (da-sein), i.é que ele compreenda o Ser (HEIDEGGER, 1999a, p. 111).

Por esse argumento, Heidegger acredita sustentar sua pretensão de uma terceira via filosófica: evita a afirmação materialista da precedência da natureza e se desvia da redução do processo histórico à consciência. O Ser é imanente ao ser humano, mas a ele transcende. Nesse sentido, no pensamento heideggeriano do momento, o problema não está em admitir que algo já tenha sido antes do ser humano, mas sim que tal afirmação só pode ser feita a partir do acontecer histórico

instaurado pela abertura do Ser ao qual pertence o *Dasein*. Essa formulação será recuperada mais adiante na discussão do último capítulo.

Por fim, um terceiro aspecto a ser destacado é que, como observa Habermas (2000), a partir de 1933, Heidegger opera a transformação do *Dasein* indivíduo para o *Dasein* coletivo, moldado pelo *Führer*, povo eleito pelo destino a empreender uma mudança na história, uma mudança, portanto, na forma de questionar o Ser. Essa compreensão está presente no livro *Introdução à metafísica* e também matiza a concepção de metafísica aí presente.

Para Heidegger, perguntar o que há com o Ser significa indagar pela existência histórica. Ao fazer isso, o filósofo conclui que “Considerando metafisicamente, *nós cambaleamos*. É que, por toda parte, nos encaminhamos no meio do ente, mas já não sabemos, o que há com o Ser. Nem mesmo sabemos, ao certo, que já não o sabemos” (HEIDEGGER, 1999a, p. 224).

Nesse sentido, Heidegger (1999a, p. 69) afirma que a pergunta pelo Ser envolve o destino espiritual da Europa e de toda terra, de tal forma que a questão metafísica é a questão decisiva da história.

O pano de fundo que Heidegger delineia em *Introdução à metafísica* é o de uma Europa⁸⁸ entre duas tenazes: a Rússia e os Estados Unidos. De acordo com o filósofo alemão (1999a, p. 64), essas nações são, em termos metafísicos, a mesma coisa: “[...] a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal”.

Diante do que ele considera ser “a decadência espiritual da terra”, a Alemanha, o centro da Europa, é o “povo metafísico” (HEIDEGGER, 1999a, p. 65)⁸⁹. Em um momento em que supostamente já teria rompido com o movimento nazista⁹⁰, Heidegger expressa, assim, sua confiança de que o nacional-socialismo, em sua “grandeza interior” (HEIDEGGER, 1999a, p. 217), simboliza a superação da

⁸⁸ Para Heidegger (1999b, p. 68), a Europa é onde se decide o destino da terra e a existência alemã é o centro para a própria Europa.

⁸⁹ Heidegger (1999b) desenha uma linhagem lingüística do povo alemão com os gregos para caracterizá-lo como povo originário. Em entrevista publicada postumamente, Heidegger ratifica essa posição e acrescenta que amigos franceses “Quando começam a pensar, falam alemão: asseguram que não conseguiriam chegar lá na sua língua” (HEIDEGGER, s/d b, p. 241).

⁹⁰ Heidegger (s/d a, s/d b) afirma que, a partir da sua renúncia ao cargo de reitor da Universidade de Freiburg em 1934, ele exerceu uma *resistência espiritual* ao nazismo. Como mencionado, seu livro *Introdução à metafísica* é de 1935, momento em que supostamente Heidegger já se opunha ao nacional-socialismo.

decadência espiritual que acomete o destino mundial. Para ele, a Alemanha possui uma missão especial:

Entretanto só poderá retirar para si desse destino, de que estamos certos, uma missão, se conseguir criar, *em si mesmo*, uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para esse destino, concebendo sua tradição de modo criador. Isso implica e exige, que esse povo ex-ponha Historicamente a si mesmo e a História do Ocidente, a partir do cerne de seu acontecimento futuro, ao domínio originário das potências do Ser (HEIDEGGER, 1999a, p. 65).

Ao acreditar que o Ser não é acessível a todos, só aos fortes⁹¹, Heidegger situa o seu esforço filosófico no interior dessa missão do povo alemão de *repetir* a grandeza originária dos gregos que pensaram sua existência a partir da questão do Ser:

[...] porque justamente nos atrevemos à grande e longa missão de demolir um mundo envelhecido e construir um verdadeiramente novo, i. é Histórico, temos que conhecer a tradição. E temos que saber mais, i. é de modo mais rigoroso e constringente do que todas as épocas anteriores e revoluções passadas. Só o mais radical saber Histórico nos põe diante do que há de descomunal em nossa tarefa, e nos preserva de uma nova irrupção de simples reposição e estéril imitação (HEIDEGGER, 1999a, p. 150-151).

Nesse sentido, Heidegger fala de “fazer novamente a experiência do Ser desde o fundamento e em toda a amplitude possível de sua Essencialização” (HEIDEGGER, 1999a, p. 225), de “um outro aprofundamento metafísico” (1999a, p. 134), de fundar novamente a metafísica (HEIDEGGER, 1999a, p. 142) etc. Logo, ele ainda concebe essa tarefa no horizonte da metafísica, “o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia” (HEIDEGGER, 1999a, p. 47), a despeito do esquecimento que assalta sua essencialização.

Por mais que Vattimo (1989) esteja correto ao afirmar que, em *Introdução à metafísica*, o esquecimento do ser é associado à existência inautêntica e ao modelo do ente, ele erra ao defender que, a partir desse escrito, o termo metafísica ganha um sentido decididamente negativo. Em *Introdução à metafísica*, Heidegger ainda mantém uma posição positiva em relação à metafísica/filosofia, assim como ainda

⁹¹ Segundo Heidegger (1999b, p. 158), “O verdadeiro não é para todo mundo, mas somente para os fortes”.

sustenta seu projeto de refundá-la (cf. HEIDEGGER, 1999a, p. 39, p. 43-50)⁹². No entanto, sua tese do esquecimento do Ser prepara o terreno para os temas que marcaram seu pensamento posterior: a História do Ser e a superação da metafísica.

⁹² Em uma conferência de abril de 1936, intitulada *Europa e a filosofia alemã*, Heidegger (1996-2000) ainda vincula a salvação do Ocidente ao questionar filosófico, visto como uma disposição preparatória de um novo saber, o saber dirigido para o Ser.

II

A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA NO SEGUNDO HEIDEGGER

2.1 METAFÍSICA COMO HISTÓRIA DO SER

A alteração do sentido atribuído por Heidegger à metafísica não acompanha com exata precisão a mudança pela qual passa sua filosofia na década de 1930. Se se considera a conferência *Sobre a essência da verdade* de 1930 o marco da passagem do primeiro para o segundo Heidegger, a nova feição que assume a palavra metafísica é levemente ulterior a essa transição, pois acontece (como já mencionado) entre 1936 e 1941. No entanto, a meu ver, ela é decisiva para o pensamento do último Heidegger, pois consagra essa passagem e constitui uma das novidades dos escritos tardios do filósofo, além de ter se tornado um legado importante para a agenda pós-moderna.

Em termos gerais, na tese da metafísica como história do Ser, Heidegger prolonga e aprofunda, em especial, dois aspectos que já lhe eram familiares: a relação entre Ser e história e a idéia de metafísica como esquecimento do Ser. Contudo, há um elemento que ele abandona e se toma basilar nesse momento: a pretensão de refundar a metafísica. Isso ocorre no bojo de sua crítica à técnica, da consideração da filosofia de Nietzsche como a consumação da metafísica e da introdução de um tema novo em sua filosofia – o niilismo.

Em *Introdução à metafísica*, como visto, Heidegger afirma que há uma relação entre Ser e ser humano: o ser humano pertence ao Ser de tal forma que a sua essencialização segue o essencializar-se do Ser. Por outro lado, o Ser carece do ser humano para manifestar a sua verdade e instaurar a abertura na qual os entes são desvelados. Para ele, a dinâmica da verdade do Ser que abarca tanto a pertença do ser humano como a carência do Ser institui a história, entendida como

acontecer. Por isso, o aparecimento e o uso da expressão história do Ser (*Geschichte des Seins*).

Nos cursos sobre Nietzsche, Heidegger conserva essa concepção. Se a verdade do Ser instaura a história, a história é, em Heidegger, história do Ser e não do ser humano. Heidegger (1975, p. 82) sublinha que

A história do Ser não é a história do ser humano e da humanidade, nem a história da relação humana com os entes e com o Ser. A história do Ser é o Ser mesmo, e somente isso. Contudo, porque o Ser interpela o ser humano para fundar sua verdade nos entes, o homem é incluído na história do Ser [...].

No pensamento de Heidegger, o ser humano pertence à história do Ser, pois é chamado pelo Ser a guardar sua verdade. Como evidencia Haar (1997, p. 234-235), essa é a ruptura heideggeriana com o antropocentrismo: “O homem não se produz a ele próprio. Ele não cria o ser. Não detém a condição de possibilidade última das suas próprias faculdades. Não domina nem a providência, nem a necessidade secreta das estruturas do mundo. Ele apenas pode administrá-las”.

A idéia de história do Ser em Heidegger está estreitamente vinculada à noção de *Ereignis*. Em alemão, *ereignen* é acontecer. O ser *ereignet* (acontece). *Ereignis* é o evento do Ser, no qual o Ser necessita do ser humano que, por sua vez, é instituído pelo Ser. Heidegger (1991e, p. 209) considera que “O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer, de acordo com o que foi até agora apresentado, a partir da maneira como o ser se dá”. Para evitar a expressão “o Ser é” que indicaria a designação de um ente, Heidegger (1991b, p. 20) afirma que o Ser se dá, ele acontece (*ereignet*). Com isso, Heidegger preserva um aspecto de seus escritos desde *Ser e Tempo*: o laço entre ser e o vivido.

De acordo com Acylene (2006, p. 209),

A constituição do conceito de diferença ontológica levou Heidegger a afirmar que do ser podemos fazer somente experiência, sendo impossível dizermos que ele é, pois quando afirmamos que alguma coisa é, estamos nos referindo ao ente em seu ser e não ao ser enquanto ser. Apenas na medida em que nos limitamos a fazer a experiência do ser podemos tratá-lo enquanto tal e nos referir à sua verdade.

Como explica Stein (2002, p. 93), em Heidegger, “Não basta perguntar pelos diversos modos como se dá o ente. Mas o importante é perguntar como é possível o próprio dar-se?” *Ereignis* é o lugar do se dar o Ser (HEIDEGGER, 1991e, p. 216), é o modo histórico de o Ser aparecer. A idéia é que o Ser se abre como tempo e se configura como mundo, ou seja, espaço, abertura ou dareira (*Lichtung*) no qual há o desvelamento do ente. Em outras palavras, para Heidegger, “O ser nunca é outra coisa senão o seu modo de se dar histórico aos homens de uma determinada época, os quais estão determinados por este seu dar-se na sua própria essência, entendida como o projecto que os constitui” (VATTIMO, 1989, p. 109).

De acordo com Heidegger, já no começo do pensamento ocidental, o Ser é pensado, mas subtraído em função do ente. O Ser se oferece e, no mesmo momento, retrai-se. Isso constitui, segundo Heidegger (1991e, p. 209), um destinar-se do Ser: “Um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos: destinar”. Na linguagem heideggeriana, o Ser se destina um destino destinado por ele próprio.

Segundo Carneiro Leão (2000, p. 131), “No destino se dispõem estruturas que articulam possibilidades de referência entre ser e ente”, ou seja, estabelecem-se as configurações que determinam as formas de agir e pensar daquele momento. Nesse sentido, por exemplo, o pensamento dos pensadores não pode ser visto como produto humano. Os pensadores estão nessa configuração epocal (conjuntura) da Verdade do Ser e recebem do Ser um chamado para dizer essa verdade, esse destino. O Ser – o indizível – determina o que é dizível pelos pensadores. Nas palavras de Heidegger (1975, p. 78): “O que é mais próprio a todo o pensador não é, entretanto, sua posse, mas pertence ao Ser cuja transmissão o pensamento recebe em seus projetos”.

Por isso, história do Ser quer dizer destino do ser (HEIDEGGER, 1991e, p. 209). Nas destinações que o Ser se concede, ele se retém. Como, em grego, reter-se significa *epoché*, Heidegger (1991e, p. 209) usa a expressão “época do destino do ser”, não como espaço de tempo, mas característica fundamental do destinar, ou seja, a constante retenção de si. A retração que ocorre no *Ereignis* é a manifestação do seu elemento específico. No *Ereignis*, o Ser se desapropria de si, ou seja, ele se auto-encobre e permite a expropriação de sua verdade.

Na visão heideggeriana, portanto, o *Ereignis* não tem época, mas é o que permite o surgimento de todas as épocas do Ser (HEIDEGGER, 1995, p. 21). A

preocupação heideggeriana é com a abertura que configura as épocas da história do Ser (SHEEHAN, 2001, p. 11). Nesse sentido, Caputo (1993, p. 36) afirma que Heidegger continua a direção assumida em *Ser e Tempo* também nos últimos escritos: “Pensar o Ser como *Ereignis* é pensar aquilo que permite a história do Ser, aquilo que envia as diversas formas e os diversos destinos epocais do Ser como presença”.

O ser humano pertence à história do Ser, pois ele é o destinatário desse se dar do Ser (HEIDEGGER, 1991e, p. 211). Mas como o Ser se destina uma destinação? Como explicar a sucessão das épocas no destino do Ser? Heidegger responde: as destinações do Ser não são casuais, mas também não são necessárias (HEIDEGGER, 1991e, p. 209), não são dialéticas (HEIDEGGER, 1991f, p. 159), teleológicas e passíveis de serem pensadas racionalmente (HEIDEGGER, 2000, p. 171).

Entre heideggerianos, a interpretação mais comum do evento do Ser é apresentá-lo como um acontecer contingente. Assim, Caputo (1993, p. 53) fala das contingências das épocas do Ser. Para ele, após seu afastamento do nazismo e da idéia de um povo metafísico e de um momento originário, Heidegger instaura a pluralidade das verdades do Ser:

O importante nesta análise é o assunto do pensamento, que constitui o mistério do que se afasta e se oculta por trás das épocas que possibilita. Tudo o que existe (*Es gibt*) são as múltiplas verdades e os mutáveis rostos da presença, os múltiplos e polivalentes acontecimentos do ser e da verdade, pelo que o assunto do pensamento deve ser “localizado” no próprio processo a-léthico, e não nos seus efeitos (CAPUTO, 1993, p. 62).

Na mesma direção, Inwood (2002, p. 82) explica: “Desta forma, as maiores viradas na história do ser são ‘providencialmente enviadas’ e opacas para nós, não conseqüências inteligíveis do que antes ocorreu”. Na verdade, pode-se constatar a retração do ser, mas não se pode explicá-la. Aqui Heidegger (2000, p. 259) recorre ao “mistério” (*Geheimnis*) da história do Ser e ao tom enigmático: “O Ser mesmo é o enigma” (HEIDEGGER, 2000, p. 261). Para ele, se por um lado, as várias formas do Ser não foram produzidas ao acaso, por outro, elas respondem a um apelo de um destinar que oculta a si mesmo. Como explica Haar (1997, p. 156), “O ser não conhece o seu próprio retiro”.

Habermas (2000, p. 149) conclui, a esse respeito, que “O acontecimento do ser só fervorosamente pode ser experienciado e narrativamente descrito, não pode ser alcançado por meio de argumentos nem explicado”. Tendo em vista essa constatação, Wolin (1990, p. 153) afirma que há, na concepção heideggeriana de história do Ser, uma “economia filosófica”, pois “A categoria de ‘destino do Ser’ se torna o slogan por meio do qual tudo é explicado, mas nada é compreendido” (WOLIN, 1990, p. 143).

Em geral, aqui também se preserva a impressão de que Heidegger desenhou, em sua filosofia última, um *grande Ser*, com faculdades e comportamento quase humanos, fato que aprisionaria sua filosofia naquilo que ele próprio condena: a *metafísica da subjetividade*. Essa interpretação é alimentada pelas próprias expressões heideggerianas que indicam que toda atividade provém do Ser: ele apela, necessita, diz, instaura a liberdade, lança o *Dasein* na existência, usa o ser humano (cf HEIDEGGER, 2001c, p. 201) etc. A noção de um Ser personificado e divino se alimentaria, portanto, daquilo que Haar considera ser a fragilidade da co-pertença entre Ser e ser humano: “[...] a desproporção é radical entre, por um lado, a pobreza e a receptividade funcional do homem e, por outro, a riqueza e a inesgotável capacidade efusiva do ser” (HAAR, 1997, p. 155). Entretanto, não deixa de ser curiosa a imagem de um *grande Ser* cujo enigma que é Ihe constituinte (o da retração) também Ihe é enigmático, ou seja, esse *grande Ser* desconhece o seu próprio segredo.

Mais adiante, abordarei alguns aspectos da relação entre o pensamento de Heidegger e a teologia. Por ora, chamo a atenção para uma posição analítica contrária a essa interpretação que, no entanto, permite pinçar e pontuar um traço fundamental da ontologia heideggeriana. Segundo Sheehan (2001, 2000), não existe o *grande Ser* no pensamento heideggeriano. Na tentativa de responder o que dá Ser, Heidegger lançou mão de expressões alemãs como *Welt*, *Lichtung* (mundo é clareira, abre os entes e os torna compreensíveis) e *Da* (abertura que dá formas e épocas do Ser). Sheehan explica que *Welt*, *Lichtung*, *Da* é o que permite a correlação do Ser (configurações epocais que determinam o agir e pensar que precisa do ser humano, mas não é por ele criado). Para Heidegger, o Ser se apropria do ser humano e faz dele o *lócus* de sua revelação⁹³. Por isso, segundo

⁹³ Além do enigma da retração do Ser em suas destinações epocais, é possível concordar com Haar (1997, p. 160) de que existe algo de místico nesse “*desejo do ser pela essência do homem*”.

Sheehan, a finitude é o que dá ser, é responsável pelos destinos do Ser, abre a clareira do Ser, torna possível o tomar-como, é a coisa mesma (*die Sache selbst*). Nesse sentido, o abrir da clareira – o *Ereignis* – ocorre quando o *Dasein* – abertura – está aberto pela finitude. O *Dasein* é, ao mesmo tempo, aberto pelo Ser e abertura do Ser⁹⁴.

Desta forma, o ser humano não abre a abertura; ele não escolhe ser aberto ou não, ele pertence à abertura⁹⁵. O ser dos entes precisa da abertura para deixar-ser-visto. Assim, a reciprocidade entre necessidade da abertura para os entes se manifestarem como entes e o pertencimento do *Dasein* à abertura (ele pertence e é abertura) constituem o *Ereignis* (o acontecer do Ser). Nessa mesma direção, Stein (2002, p. 93) afirma que “O sentido do ser e a facticidade do ser-aí tornam-se inseparáveis como problemas”.

Nesse sentido, mais do que objetar à noção de um *grande* Ser, deificado, e à “filosofia da heteronomia”, como faz Wolin (1990, p. 147-148), por mais pertinente que isso possa se mostrar, parece-me importante, por enquanto, apenas sublinhar algo que pode minar a intenção anti-subjetivista e anti-humanista de Heidegger: a dependência que ele instala entre ontologia e ser humano.

2.2 METAFÍSICA: DE SOLUÇÃO PARA PROBLEMA

Como exposto, Heidegger entende que a retração de si é constituinte do *Ereignis*. Por essa razão, ele afirma: “Do *Ereignis* enquanto tal faz parte a *Enteignis*, o não-acontecer desapropriador” (HEIDEGGER, 1991e, p. 218).

O acontecer que desapropria a verdade do Ser é, para Heidegger, a metafísica. O dirigir-se para a verdade do ente em detrimento da verdade do Ser – antes um problema restrito apenas à metafísica *tradicional* – torna-se, a partir dos cursos sobre Nietzsche, um atributo inerente a toda metafísica. Ainda entendida como filosofia, Heidegger assegura que a metafísica pergunta pelo ser do ente, mas, no mesmo momento em que coloca essa questão, esquece o Ser: “A história do ser

⁹⁴ Para Heidegger (2001c, p. 230), o homem existe como estado de abertura: “O homem, que existe como abertura, é sempre abertura para a interpelação da presença de algo”.

⁹⁵ Segundo Heidegger (2001c, p. 147), “Mas como o homem só pode ser homem compreendendo o ser, isto é, estando na abertura do ser, o ser homem como tal é assinalado pelo fato de ele mesmo ser esta abertura à sua maneira”.

começa [...] com o esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 1962, p. 237). Esse esquecimento perdura ao longo de sua história e se traduz na primazia do ente e no abandono do Ser à indeterminação.

Em Heidegger, a metafísica não é a doutrina de um pensador, nem decorre de um erro ou de uma falha humana; ela conceme ao próprio Ser: “[...] a metafísica se torna decisiva como evento da história do Ser [...]” (HEIDEGGER, 1975, p. 82)⁹⁶.

Na acepção heideggeriana, em seu começo, a história do Ser abre-se como *physis*, como o emergir de si. A metafísica se desenvolve quando, ao se colocar a diferença entre Ser e ente, o Ser se dá a formulação de *presença*, entendida, neste momento, não mais como *Dasein* ou existência, mas como o ente presente, duradouro e permanente (*ousia*, em grego). Daí a expressão “metafísica da presença” para indicar o voltar-se para o ente vigente, constante e permanente, e não para a vigência como tal, ou seja, para o que permite o vigorar do vigente – o Ser.

A origem da metafísica reside no tratamento da diferença ontológica em termos de distinção entre essência (o que é) e existência (que é). Mas, argumenta Heidegger, essa origem permanece, para a própria metafísica, inacessível, oculta, esquecida. A metafísica ignora sua origem, pois a toma como natural e óbvia (HEIDEGGER, 1975, p. 8):

Todos os eventos na história do Ser que é metafísica têm o seu começo e seu fundamento no fato de que a metafísica deixa e deve deixar indeterminada a essência do Ser e, em favor de salvar sua própria essência, permanece desde o início indiferente ao que é digno de questionar e perdura, de fato, na indiferença de não-saber (HEIDEGGER, 1975, p. 56).

Ao se entregar à entidade, o Ser recolhe sua verdade ao ocultamento que, por sua vez, é oculto (HEIDEGGER, 1975, p. 79). A diferença entre Ser e ente permanece impensada. Desta forma, o impensado é o esquecimento da diferença, o seu velamento (HEIDEGGER, 1991f, p. 153). Assim, a metafísica representa o desdobrar histórico do Ser em direção à entidade. Como explica Heidegger (1975, p. 81),

⁹⁶ Cf. também Heidegger (1975, p. 3-4).

A progressão do Ser à entidade é aquela história do Ser – chamada metafísica – que permanece tão essencialmente remota da Origem tanto no seu começo como no seu fim. Assim, a própria metafísica, isto é, aquele pensamento do Ser que teve que se dar o nome de “filosofia” – também nunca pode trazer a história do Ser mesmo, ou seja, a Origem, à luz de sua essência.

Diante dessa posição, mesmo o heideggeriano Caputo (1993, p. 112) admite que seu mestre construiu uma “[...] gigantesca meta-narrativa sobre a marcha do Ser através da História”.

Segundo Heidegger, nas sucessivas destinações que o Ser se concede, ele se libera por uma retração em várias épocas e assume nomes diversos (idéia, substância, cogito, vontade de poder etc.). Essas épocas se encobrem de forma a ocultar a destinação do Ser como presença, como o que se mantém permanente e duradouro (HEIDEGGER, 1991e, p. 209).

Dentre os vários aspectos constitutivos da metafísica delineados por Heidegger a partir dos cursos sobre Nietzsche, destaco os seguintes:

- O traço fundamental da metafísica, segundo Heidegger, é sua constituição “onto-teo-lógica”. A metafísica pensa o ser do ente tanto em termos gerais como no todo. Isso significa que “Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica” (HEIDEGGER, 1991f, p. 160-161). Para Heidegger, além de explicar o ser do ente por um fundamento comum a todos os entes, a metafísica dá a esse fundamento o caráter de causação primeira, ente supremo acima de todos os entes, o divino.
- Para Heidegger, a metafísica é “humanística” e qualquer humanismo é metafísico⁹⁷. Heidegger avalia que todos os humanismos se voltam para o ente e não põem como questão a relação do Ser com o ser humano, apenas supõem uma essência humana universal: o ser humano como animal racional. Ao fazerem isso, supervalorizam o papel do ser humano e se esquecem de que “A história do ser sustenta e determina cada *condition et situation humaine*” (HEIDEGGER, 1991b, p. 2). Segundo Heidegger, o que é

⁹⁷ Aqui Heidegger se contrapõe à máxima sartreana de que o existencialismo é humanismo.

próprio do ser humano lhe escapa, pois ele é lançado na existência pelo Ser. Para ele, isso escapa completamente à metafísica:

A metafísica fecha-se à simples noção essencial de que o homem somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto recebe o apelo do ser. Somente na intimidade deste apelo, já “tem” ele encontrado sempre aquilo em que mora a sua essência. Somente deste morar “possui” ele “linguagem” como a habitação que preserva o ex-stático para sua essência. O estar postado na clareira do ser é o que eu chamo a *ex-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem (HEIDEGGER, 1991b, p. 10).

- Em 1935, pela primeira vez, Heidegger (1999a, p. 224) faz referência ao niilismo: “Ocupar-se e afanar-se tão só do ente, eis o Niilismo”. Em seus estudos sobre Nietzsche, Heidegger desenvolve esse tema entrelaçado à metafísica. Se o nada do niilismo diz respeito à desapropriação do Ser mesmo e de sua verdade, então, para ele, “[...] a metafísica é, em sua essência, niilismo” (HEIDEGGER, 1962, p. 238). O nada do niilismo é o nada que se passa com o Ser, ou seja, ele não chega à luz de sua própria essência, sua verdade permanece oculta. Mas isso se deve ao próprio Ser que se subtrai em sua verdade. Para Heidegger (1962, p. 200), a metafísica é “o espaço histórico” para a essência e o acontecimento do niilismo. O niilismo é um movimento histórico cuja essência repousa na metafísica: “A metafísica é uma época da história do ser mesmo. Porém, na sua essência, a metafísica é niilismo” (HEIDEGGER, 1962, p. 239).

Em Heidegger, a época moderna constitui a realização da história do Ocidente. Nesta era, a metafísica ganha algumas novas feições. A verdade transmuta-se em certeza: certeza de si e certeza do que é conhecido. A certeza é, para Heidegger (1962, p. 216), a figura moderna da verdade. A metafísica moderna busca o indubitavelmente certo: “A metafísica da Modernidade começa e tem sua essência no fato de que busca o incondicionalmente indubitável, o certo, a certeza” (HEIDEGGER, 1962, p. 215). Segundo Heidegger (1975, p. 23), ela diz respeito à precisão do pensamento representacional. A garantia dessa mudança está na posição determinante do sujeito que representa um mundo objetivo. Heidegger declara que, na época moderna, o mundo é concebido como imagem, isto é, busca-se o Ser na representação do ente.

Para Heidegger, a essência da metafísica moderna (e de toda metafísica) caminha para o seu fim com a filosofia de Nietzsche⁹⁸. Enquanto para o neopositivismo, o sentido de fim era eliminação e rejeição, para Heidegger (2000, p. 58), fim é acabamento ou consumação (*Vollendung*). O que é consumir? Segundo Heidegger (2000, p. 27), não significa plenificação (*Vollkommenheit*), mas sim a “realização da essência”. Casanova observa em nota de tradução ao livro de Heidegger (2000, p. 184), “O acabamento dá-se através do surgimento da última configuração de uma determinada instância e a plenificação propicia inversamente a abertura para o despontar de um novo começo”. No caso da metafísica, a consumação da sua essência está em rejeitar a verdade do Ser quando pergunta pelo Ser, ou seja, ela essencializa a in-essência do Ser. Por isso, no acabamento da metafísica, há a “*inserção da inessência mais extrema na essência*” (HEIDEGGER, 2000, p. 58). A consumação da metafísica implica a “*retração mais extrema da verdade do ser*” (HEIDEGGER, 2000, p. 275).

Heidegger observa que a filosofia nietzscheana traduz a metafísica em sua consumação. Na leitura heideggeriana, Nietzsche inverteu a metafísica. Ao combater o platonismo, Nietzsche teria dado primazia ao sensível em relação ao supra-sensível, ao mundo das idéias e dos valores supremos. A frase nietzscheana “deus está morto” manifestaria, segundo Heidegger, esse movimento no qual os valores supremos decaem e a nova instauração de valores se abre. No entanto, esse caminho adotado pela filosofia nietzscheana é, em Heidegger (1962, p. 197), “[...] uma implicação sem saída dentro da metafísica [...]”. Segundo Heidegger, a vontade de poder como essência do ente nada mais indica do que a vontade incondicionada, de querer-se a si mesmo e assegurar a si o domínio absoluto do ente.

Disso resultam dois aspectos para os quais Heidegger chama a atenção. Um deles aponta que a filosofia nietzscheana empreende “uma humanização total do Ser” (HEIDEGGER, 1975, p. 47). Nesse sentido, com Nietzsche, consuma-se a moderna metafísica da subjetividade (HEIDEGGER, 1962, p. 216). Com a metafísica moderna, toda a metafísica aproxima-se da sua consumação e se torna mais antropocêntrica. No fim da metafísica, a filosofia é, para Heidegger (2001b, p. 75), antropologia. Desta forma, na filosofia heideggeriana, Nietzsche representa o acabamento da metafísica (e não a sua plenificação) por intensificar o niilismo;

⁹⁸ Não se pretende aqui discutir e avaliar a interpretação heideggeriana de Nietzsche, mas examinar o que Heidegger quer dizer com a expressão consumação ou fim da metafísica.

porque ainda fica preso à metafísica, não há, na filosofia de Nietzsche, o movimento de superação.

Com a consumação da metafísica moderna, Heidegger considera que se instaura o solo ontológico para o domínio da técnica. A técnica moderna eleva a noção de ser humano com poderes para o domínio absoluto do planeta. Segundo Heidegger, a técnica é a realização metafísica na era moderna, é a metafísica consumada, pois configura a essência do mundo moderno e modula como os entes se apresentam nessa época. A consumação da metafísica expõe a realização de sua verdade entregue ao cálculo, à mecanização e à cibemética. Assim, Heidegger deixa de lado qualquer discussão econômica e científica e declara que a tecnologia que ameaça o mundo baseia-se na metafísica. A tecnologia moderna é resultado da história do Ser: “Enquanto uma forma da verdade, a técnica funda-se na história da Metafísica” (HEIDEGGER, 1991b, p. 24).

A conclusão dessa discussão leva Heidegger a defender que a suposta superação da metafísica pretendida por Nietzsche é, na verdade, a sua consumação, é *metafísica da metafísica*, é vigência do esquecimento do Ser.

A linha mestra dessa análise é um impasse que Heidegger não levantara até então: a metafísica (núcleo central do pensar filosófico) não se autocompreende. Portanto, tentar compreendê-la é estar em uma posição não mais metafísica:

Se a Metafísica enquanto tal é o próprio nihilismo, mas este não consegue pensar sua própria essência de acordo com sua essência, como é que a Metafísica mesma poderia algum dia tocar sua própria essência? As representações metafísicas da Metafísica permanece m necessariamente por trás dessa essência. A metafísica da Metafísica nunca alcança a sua essência (HEIDEGGER, 2000, p. 232).

Neste momento, a metafísica não se encontra mais contraposta à ciência; pelo contrário, assim como a ciência, ela se dirige para a verdade do ente: “‘A ciência’ enquanto o apoio da metafísica criado pela metafísica mesma (do tipo do questionamento que parte do ente e retorna a ele)” (HEIDEGGER, 2000, p. 151). Desta forma, para Heidegger (1991f), a diferença ontológica é inacessível para a metafísica enquanto metafísica. Portanto, na perspectiva heideggeriana, para compreender a metafísica, é preciso estar fora dela. Trata-se, aqui, não mais de refundar a metafísica, mas de estar fora do seu horizonte.

Se a transferência de ênfase da analítica existencial para a história do Ser indica a saída dos impasses e, ao mesmo tempo, o prolongamento de *Ser e Tempo*, essa mudança na interpretação da metafísica parece designar um movimento diferente. Há aqui um verdadeiro salto na filosofia heideggeriana: a proposição pronunciada na preleção de 1929 da filosofia como “[...] o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos” (HEIDEGGER, 1991a, p. 44) perde sentido. Neste novo contexto dos cursos sobre Nietzsche, a metafísica (ou seja, a filosofia) se transforma em ciência objetiva dos entes que despreza as conjunturas epocais nas quais eles se apresentam e determina o Ser em termos de presença.

A concepção de fim da metafísica é o requisito primordial para o desenvolvimento da idéia de “superação da metafísica”. Mas, neste ponto, surgem várias dúvidas: se a metafísica é um evento do Ser, qual o sentido de se falar em sua superação? Trata-se de uma mudança na história do Ser ou implica um deslize da filosofia heideggeriana à chamada “metafísica da subjetividade”? Se ocultar-se é constitutivo do *Ereignis*, como falar em superar a metafísica? Isso não envolveria a descaracterização do *Ereignis* enquanto desvelar e retrain?

Por sua vez, essas questões exegéticas se vinculam a um problema de ordem geral. Até 1935, Heidegger objetivava adentrar na metafísica e na ontologia contra posições científicas e gnosiológicas. No ano seguinte, ele passa a abraçar a expressão “superação da metafísica” usada por Carnap, seu oponente neopositivista, em uma investida contra o seu pensamento⁹⁹. Como explicar isso?

2.3 SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: OS PERCALÇOS DA ADOÇÃO DO TERMO POR HEIDEGGER

Heidegger esforça-se por associar a noção de “superação da metafísica”, desenvolvida na segunda metade da década de 1930, com o projeto de “destruição da ontologia” de *Ser e Tempo*. Ele afirma que seus escritos do final dos anos 1920,

⁹⁹ Em 1931/32, em seu texto “A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem”, Carnap critica a conferência inaugural de Heidegger *O que é metafísica* (1929). O neopositivista considera que a linguagem heideggeriana é típica da metafísica clássica, desprovida de sentido e contra o pensar científico (cf. DELACAMPAGNE, 1997, p. 110-112).

como *Ser e Tempo* e a preleção de 1929 *O que é metafísica?*, já continham a perspectiva de superação da metafísica.

A construção desse argumento de Heidegger já se observa na compilação de notas intitulada *A superação da metafísica* de 1938/39. Nela, Heidegger escreve que se visasse a uma nova ontologia, *Ser e Tempo* seria apenas um “adendo à metafísica” ou uma “metafísica mais originária” (HEIDEGGER, 2000, p. 134). No entanto, para ele, este livro representa um *outro começo* para o pensamento, instaurado pela essencialização do Ser. Nesse sentido, a destruição da ontologia tradicional proposta nesta obra é “um retorno ao principal” que a metafísica esqueceu (HEIDEGGER, 2000, p. 134). Por isso, a tarefa de repetir a questão do Ser é perguntar pelo inquestionado ao longo da história da metafísica, passo decisivo para se firmar a necessidade de um “outro começo” (HEIDEGGER, 2000, p. 140), o que, para Heidegger, implica a experiência de superação da metafísica.

O intuito heideggeriano de vincular a expressão “superação da metafísica” aos seus escritos do final dos anos 1920 prolonga-se na década de 1940. Em 1941, Heidegger explica que a metafísica oculta a essência primordial do Ser e desenvolve uma série de distorções que não consegue reconhecer. Daí a necessidade de “destruição” dessas distorções como apontada em *Ser e Tempo*. Porém, esta tarefa não foi pensada, neste livro, em termos de história do Ser (HEIDEGGER, 1975, p. 15). Duas décadas depois, Heidegger insiste que pensar essa tarefa a partir da história do Ser é conceber a “destruição” como desfazer os encobrimentos das diversas épocas de destinação do Ser como presença (HEIDEGGER, 1991e, 1962, p. 209). Isso requer “Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica” (HEIDEGGER, 1991e, p. 218).

No posfácio de 1943 à *Que é metafísica?*, Heidegger acrescenta algo que não estava presente na conferência de 1929: ele qualifica a metafísica como a história da verdade sobre o ente. O fundamento da metafísica permanece, para ela mesma, “desconhecido e infundado” (HEIDEGGER, 1991a, p. 47) de tal forma que a pergunta tema dessa preleção, ao interrogar a essência da metafísica, está para além da própria metafísica, pois “[...] nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica” (HEIDEGGER, 1991a, p. 47), rumo ao um pensar essencial. Devido ao seu caráter transitório, esse novo pensar enfrenta os desafios e as dificuldades de ter que usar a linguagem que se pretende superar, a linguagem metafísica.

Por sua vez, em 1947, em *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger se esforça, de forma paradoxal, por descaracterizar o projeto da “ontologia fundamental” de *Ser e Tempo* como um projeto ontológico. Em sua avaliação, a “ontologia fundamental” procurou “[...] o pensar para dentro da verdade do ser” (HEIDEGGER, 1991b, p. 39) e, portanto, seu ponto de partida não era a “Ontologia da Metafísica” (HEIDEGGER, 1991b, p. 38-39). No entanto, soma-se ao paradoxo do esforço, um argumento intrincado: como se pode falar em “Ontologia da Metafísica” e, por conseqüência, inferir uma “ontologia não-metafísica”, se Heidegger defende, nesse texto, que a ontologia sempre pensa o ente em seu ser e deixa impensada a verdade do Ser? O seu argumento não só faz da expressão “ontologia da metafísica” uma tautologia, como também torna “ontologia não-metafísica” uma contradição de termos.

Já na *Introdução* de 1949 da conferência *Que é metafísica?*, Heidegger ainda sustenta a tarefa de vincular a noção de “superação da metafísica” a seus textos do final da década de 1920. Através da metáfora cartesiana da filosofia como árvore na qual a metafísica são suas raízes, a Física, seu tronco e as ciências, seus galhos, Heidegger avalia que o solo que alimenta a metafísica permanece velado e inquestionado. Assim, “A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica” (HEIDEGGER, 1991a, p. 56). Para ele, o pensamento que busca experimentar o fundamento da metafísica já abandonou a metafísica:

Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento também não pensa contra a metafísica. Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada (HEIDEGGER, 1991a, p. 56).

Nesse processo de caminhar para fora da metafísica, Heidegger (1991a, p. 56) entende, nesse texto, que *Ser e Tempo* pôs em marcha um pensamento para “preparar a superação da metafísica”. Para ele (1991a, p. 58), em *Ser e Tempo*, está em marcha um processo para se alcançar o interior da relação do Ser com a essência do ser humano, que “[...] tenta o retorno ao fundamento da metafísica [...]” (HEIDEGGER, 1991a, p. 60).

Por isso, Heidegger renova a afirmação de que a “ontologia fundamental” interroga pelo elemento velado da metafísica. Porém, nessa *Introdução*, ele já reconhece que essa expressão também se mostra ambivalente. Por isso, mesmo sem admitir, ele busca, de alguma forma, esclarecer a confusão que ele mesmo criara. Para ele, a designação “ontologia fundamental” obscurece o próprio caminho de buscar a verdade do Ser presente no projeto de *Ser e Tempo* e parece induzir à continuidade da ontologia quando, na verdade, tratava-se de abandonar toda ontologia, uma vez que esta desde sempre se dirige para a verdade do ente: “[...] já desde seus primeiros passos, o pensamento da verdade do ser, enquanto retorno ao fundamento da metafísica, abandonou o âmbito de toda ontologia” (HEIDEGGER, 1991a, p. 62). Esse caráter ambíguo de *Ser e Tempo* está longe de ser caracterizado por Heidegger como um mal-entendido. Como um pensamento que prepara a superação da metafísica, este livro carrega, para ele, as marcas de seu caráter transitório e, assim também, permanece herdeiro do esquecimento do Ser, em especial no que tange ao auxílio da linguagem metafísica: “É por isso que também não se trata de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser” (HEIDEGGER, 1991a, p. 61).

É possível perceber que Heidegger mobiliza forças, no final dos anos 1930 e ao longo da década de 1940, para convencer que a noção de “superação da metafísica” vincula-se a seus textos do fim da década de 1920. Nesse esforço, ele gera confusões e tenta retificá-las. Por sua vez, para encobrir isso, ele atribui à própria história do Ser o caráter transitório e ambivalente dos seus escritos iniciais que, segundo ele, já representam um pensar que prepara a superação da metafísica.

Como se verá adiante, há uma proximidade de sentido que une a “superação da metafísica” e a tarefa de destruição da história da ontologia tradicional. Por ora, cabe registrar que, a despeito desses possíveis nexos, há, entre esses dois momentos da obra de Heidegger, uma alteração notória na conotação da metafísica e as explicações levantadas por ele caminham muito mais no sentido de abrandar a mudança ocorrida do que explicá-la.

Nos seus escritos do final dos anos 1920 até 1935, Heidegger manteve, de maneira evidente, seu propósito de edificar novos alicerces para a metafísica, o que o impossibilitou de visualizar ou anunciar qualquer horizonte pós-metafísico. O seu projeto de destruição do conteúdo tradicional da ontologia indicava isso: liberar as

possibilidades positivas e originárias da tradição ontológica encobertas por camadas de entulhos e distorções sobre a questão do ser. Para Heidegger (2001a, p. 52), a destruição da história da ontologia era “[...] apenas possível dentro dessa história”. Portanto, longe de evidenciar a linhagem e a gênese da sua concepção de “superação da metafísica”, Heidegger contribuiu para obscurecer o caráter distintivo que assume seu pensamento no que tange a esse tema a partir dos cursos sobre Nietzsche.

De fato, por mais que se reconheça a mudança na conotação do termo metafísica em Heidegger, não é comum, entre os exegetas heideggerianos, o estabelecimento das razões dessa ocorrência (cf. VATTIMO, 1989; INWOOD, 2002; LEÃO, 1999). Talvez porque, ao adotarem o pensamento de Heidegger, atribuem ao próprio Ser essa destinação a qual Heidegger, como pensador atento à evocação do Ser, tentaria corresponder. Enfim, uma forma de explicar não explicando.

Mesmo quem se atreve a fazer alguma indicação, não escapa de lacunas. Stein (1991, p. 3) argumenta, por exemplo, que a noção de “superação da metafísica” foi adotada por Heidegger devido à influência da idéia de falência da filosofia como metafísica desenvolvida por Dilthey (1833-1911) e perseguida por seu discípulo Nohl (1879-1960)¹⁰⁰. Por mais que isso possa proceder, algo se conserva impensado: o que levou Heidegger, a partir dos meados dos anos 1930, a aceitar essa concepção já desenvolvida por Dilthey no início do século? Não se trata de buscar razões psicológicas ou de remeter para o inexplicável mistério do Ser, mas de insistir na interrogação de Faye (1996, p. 355): como a metafísica passou por essa desqualificação no pensamento heideggeriano – de ponto avançado da filosofia a ser reabilitado para aquilo que já está em processo de ser superado?

O tema da superação da metafísica não era completamente novo na filosofia. Como lembra Faye (1996), havia, pelo menos, três tradições filosóficas dominantes que trabalhavam com ele: na filosofia kantiana, o dogmatismo *metafísico*, no qual o uso da razão acontece sem o exame rigoroso de seu poder e de seu limite, é sobrepujado pela postura crítica; no hegelianismo e no marxismo, a imobilidade metafísica é superada pela dinâmica dialética; no positivismo, o estado positivo sucede ao metafísico. Além dessas tradições, havia, ainda, a crítica nietzscheana à

¹⁰⁰ A propósito, para Stein (1991, p. 3), a influência desses dois pensadores teria resultado em duas perspectivas completamente distintas de “superação da metafísica”: a de Heidegger e a de Camap (que fora aluno de Nohl).

metafísica, isto é, contra as idéias socrático-platônicas e o cristianismo, e, em sentido diverso, a defesa do fim da metafísica pelos neopositivistas.

Não há dúvidas que Heidegger estabeleceu interlocução com todas essas tradições. Ao fazer isso, pode ter incorporado o seu propósito geral e, ao mesmo tempo, delineado sua própria compreensão de superar a metafísica. No entanto, além da explicação lacunar oferecida pelo próprio Heidegger, é difícil acompanhar e reconstruir o momento de tomada dessa decisão filosófica, pois não há indícios, por exemplo, de possíveis estágios intermediários dessa transição em seus escritos. No que tange à compreensão da metafísica, há, como visto, um abismo que Heidegger insiste em descaracterizar.

Por essa razão, tendo a aceitar a tese de Faye (1996) que sustenta que a adoção do termo “superação da metafísica” por Heidegger, inaugurada nos cursos sobre Nietzsche, ocorre no contexto de controvérsias teóricas e políticas no interior do partido nazista.

Os cursos sobre Nietzsche e a introdução e o posfácio acrescentados na década de 1940 à conferência *Que é metafísica?* condensam polêmicas teóricas entre Heidegger e antigos aliados da fase inicial do nazismo (cf. OTT, 1993, p. 142; FARIAS, 1988), fomentadas por rivalidades e disputas de poder dentro do Partido Nacional-Socialista. Diante das saudações entusiásticas da imprensa ao reitor de Freiburg (cf. FAYE, 1996; OTT, 1993), das ambições heideggerianas de desempenhar funções de liderança em nível nacional no regime (cf. OTT, 1993, p. 235, p. 241), mas, ao mesmo tempo, de choques de Heidegger com a estratégia política geral do Reich (cf. FAYE, 1996; FARIAS, 1988; OTT, 1993), constituiu-se uma oposição ao filósofo no partido.

Esse “grupo anti-Heidegger” (OTT, 1993, p. 254) interveio junto a Alfred Rosenberg¹⁰¹ a fim de adverti-lo quanto às conseqüências de se qualificar Heidegger “o filósofo do nacional-socialismo” em detrimento de “filósofos competentes”, como Erich Jaensch (antigo colega de Heidegger de Marburg) e Ernst Krieck (FAYE, 1996), pedagogo e filósofo nazista que se tornou reitor da Universidade de Frankfurt

¹⁰¹ Alfred Rosenberg foi um dos principais ideólogos nazistas e ocupou importantes cargos na área de treinamento ideológico e educação. Também se tornou, em 1941, ministro para os territórios orientais ocupados pelo Reich. Capturado pelas tropas aliadas no fim da guerra, Rosenberg foi condenado pelo Tribunal de Nuremberg e enforcado em outubro de 1946.

em 1933¹⁰². O intuito era, portanto, impedir que Heidegger tivesse algum cargo de liderança na Prússia e no Reich (OTT, 1993, p. 254).

Nesse clima de disputa interna, as divergências com esses antigos aliados foram variadas¹⁰³. A adoção da expressão “superação da metafísica” por Heidegger se insere no conjunto dessas polêmicas, em especial, contra a tendência biologicista de raça que teve como um de seus expoentes Alfred Bäumler, filósofo responsável pela politização racial de Nietzsche que se tornou versão oficial dentro do Partido¹⁰⁴; mas principalmente contra o reitor Krieck.

Até 1933, a opção heideggeriana de fazer uma discussão ontológica em contraposição à tradição filosófica neokantiana, ou seja, essa “virada para a metafísica” (H.E., apud FAYE, 1996, p. 376) foi saudada positivamente, por resenhas na imprensa nazista, como uma renovação da tradição filosófica. Como explica Faye, essa se tomou uma marca distintiva de Heidegger em relação aos seus contemporâneos *antimetafísicos*. Isso apenas se alterou a partir de um conjunto de artigos de Krieck contra Heidegger publicados na revista *Povo em transformação (Volk im Werden)*, iniciado em 1934 e reiterado até 1940.

De forma geral, os argumentos de Krieck se dirigiam contras as idéias heideggerianas de *Ser e Tempo* e da conferência *Que é metafísica?* e se enunciavam da seguinte forma¹⁰⁵: além de desconhecer o conceito de destino, a doutrina de Heidegger sobre o ser possui origens diversas, muitas delas não-gemânicas; há nela a soberania do *Logos* em detrimento do Mito; a sua ênfase em temas como angústia e cuidado visam ao nada, ou seja, apontam para o “niilismo metafísico” como desenvolvido outrora por “literatos judeus” (KRIECK, apud FAYE, 1996, p. 396).

O niilismo é visto por Krieck como um problema de toda a filosofia: “A filosofia, no sentido restrito da palavra – do Logos de Heráclito e do ‘Ser’ de Parmênides,

¹⁰² Krieck também foi reitor da Universidade de Heidelberg em 1937 e teve grande influência no Ministério da Cultura de Karlsruhe. Com o fim da 2ª Guerra Mundial, Krieck refugiou-se na Argentina, onde morreu em 1947.

¹⁰³ Sobre essas disputas na condução teórico-política do partido, conferir Farias (1988, p. 204-205, p. 139-140, p. 224-226), Ott (1993, p. 197, p. 254-257), Safranski (2000, p. 333, p. 284-286, p. 318-319, p. 354-356), Edler (2002, 1999).

¹⁰⁴ Bäumler ocupou importante cargo junto ao órgão dirigido por Rosenberg relativo às questões científicas.

¹⁰⁵ Esse resumo é feito com recurso aos trechos dos textos de Krieck de 1934 e 1940 traduzidos por Faye (1996).

passando pela fenomenologia e pela ontologia – é o produto do niilismo universal e traz o niilismo em si como tendência” (KRIECK, apud FAYE, 1996, p. 402). Ainda segundo o reitor de Frankfurt, a visão de mundo nacional-socialista põe um fim ao niilismo ocidental, esse período “do mais longo erro e da mais longa errância” (KRIECK, apud FAYE, 1996, p. 403). Em suas palavras, “No lugar em que começa nossa visão de mundo cessa a farsa ontológica e o fantasma judeu” (KRIECK, apud FAYE, 1996, p. 405)¹⁰⁶.

Essa ofensiva que Heidegger (1991a, p. 48) classificou de “polêmica cega”, sem, no entanto, citar Kriek, trouxe um elemento novo para o contexto filosófico da época, como destaca Faye (1996, p. 405): “O acontecimento (surpreendente) que constitui a atribuição do predicado ‘metafísico’ ao substantivo ‘niilismo’ é um evento que põe em perigo de morte, em uma tal fase da história, – quando esse predicado torna-se sinônimo de ‘judeu’”.

Uma das respostas iniciais da parte de Heidegger à crítica de Kriek aparece, de forma velada, em *Introdução à metafísica* de 1935. Nela, o filósofo toca, pela primeira vez, no tema do niilismo e da superação, não da metafísica, mas do niilismo, por meio da crítica à figura filosófica máxima do nazismo: Nietzsche. Heidegger (1999a, p. 63) censura Nietzsche por ter qualificado a discussão ontológica como erro. Na medida em que descreve o niilismo como o “Ocupar-se e afanar-se tão só do ente” (HEIDEGGER, 1999a, p. 224) e esquecer o Ser, Heidegger defende que Nietzsche, ao pensar o Ser como o valor e este como representação, preservou o niilismo. Em contraposição dissimulada a Kriek, Heidegger (1999a, p. 224) defende que a única saída para “uma verdadeira superação do Niilismo” está na questão do Ser.

Nas réplicas posteriores, Heidegger deu o passo que se tornou decisivo na sua filosofia tardia. A partir dos cursos sobre Nietzsche, como mostra Faye, Heidegger manteve a doutrina do Ser, mas acatou a equivalência de Kriek entre niilismo e metafísica (contrariando Nietzsche): “É preciso verificar que nenhum escrito de Heidegger publicado *antes* de 1934 (antes da ofensiva polêmica do reitor de Frankfurt) enuncia a equivalência metafísica/niilismo, ou *‘metaphysischer*

¹⁰⁶ Os argumentos de Kriek foram sintetizados por Heidegger no Posfácio à conferência *Que é metafísica?* e apresentados como “objeções e falsas opiniões” que promoveram “uma polêmica cega” contra essa preleção (HEIDEGGER, 1991a, p. 48). Porém, a referência a Kriek não foi feita. Apenas após 1945, Heidegger (s/d a, s/d b) mencionou a ofensiva de Kriek como um complô nazista contra a “resistência espiritual” ao regime que ele passou a desempenhar nos cursos sobre Nietzsche.

Nihilismus” (FAYE, 1996, p. 70). Ao acatar essa equivalência, Heidegger pôde falar de uma “segunda superação” (FAYE, 1996, p. 147): a “superação da metafísica”.

A estratégia teórica de autodefesa de Heidegger pode ser, assim, sintetizada:

Nas conferências sobre *Nietzsche*, Heidegger vira o espeto ao contrário e tenta comprovar que a vontade de poder, reivindicada pelos ideólogos nazistas, não é superação mas aperfeiçoamento do niilismo, sem que isso fosse sequer percebido pelos adeptos de Nietzsche. Assim as conferências sobre *Nietzsche* se tornaram um ataque frontal à metafísica decadente do racismo e do biologismo. Heidegger admite a aplicabilidade parcial de Nietzsche à ideologia dominante – e com isso afasta-se dela. De outro lado tenta ligar-se com Nietzsche, mas de modo a apresentar seu próprio pensar como uma superação de Nietzsche – nas pegadas de Nietzsche (SAFRANSKI, 2000, p. 356).

As críticas de Heidegger assim delineadas não se aproximaram em nada de uma “resistência espiritual” ao nazismo, como ele argumentou após 1945 (HEIDEGGER, s/d b, p. 226-227). Pelo contrário, nos cursos sobre Nietzsche, Heidegger expressou sua concepção particular de nazismo, sua concepção *espiritualizada*. Nesse sentido, Rockmore (1992) afirma que as controvérsias com o nacional-socialismo no curso sobre Nietzsche não significaram uma posição contra o movimento. Mesmo porque, segundo Farias (1988), ele nunca foi visto como adversário pelo regime, mas apenas como dissidente.

No entanto, com o fim da 2ª Guerra Mundial, sob a atmosfera de *desnazificação*, Heidegger buscou uma nova forma de contar esses embates e atestou que seus cursos sobre Nietzsche evidenciaram que o fascismo era a aparição política mais evidente do niilismo. Contudo, em completa oposição a essa *versão* adotada por Heidegger, pode-se encontrar o seguinte trecho no seu curso sobre Schelling de 1936:

Os dois homens que, de maneira diferente, desencadearam uma contra-corrente ao niilismo – Mussolini e Hitler – foram influenciados, de forma essencialmente diversa, por Nietzsche, sem que nisso o domínio autêntico da metafísica de Nietzsche tivesse efeito (HEIDEGGER, apud PÖGGELER, 1993, p. 220)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Esse trecho do curso sobre Schelling foi excluído de uma publicação de 1971, mas pode ser encontrada no volume 42 das obras completas de Heidegger. Sobre a falsificação que Heidegger faz de sua própria filosofia, após 1945, a fim de que seu argumento contra Kriek a favor de um nazismo mais puro seja visto como um confronto com o nazismo, consultar Faye (1996).

A expressão “superação da metafísica” é adotada por Heidegger como estratégia de defesa contra as críticas e objeções à sua filosofia por facções no interior do partido. Com o fim da guerra, “Ninguém desconhecerá, após o desmoronamento do Reich hitlerista, que o nazismo é niilismo, já que reduziu a Europa a ‘nada’” (FAYE, 1996, p. 138). Neste momento, Heidegger se aproveita dessa situação, muda sua perspectiva a fim de se defender perante a comissão de desnazificação na Universidade de Freiburg. Nas palavras de Faye (1996, p. 248), ele *falsifica* a sua filosofia. Deliberadamente, ele preserva a expressão adotada – “superação da metafísica” –, mas dissimula a gênese e o contexto dessa adoção.

2.4 SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA: O QUE SIGNIFICA O SUPERAR HEIDEGGERIANO

Um dos primeiros cuidados de Heidegger ao usar a expressão “superação da metafísica” foi evitar qualquer aproximação com o sentido hegeliano de superação. Assim, Heidegger preferiu usar o termo *Überwindung* ao invés da *Aufhebung* hegeliana¹⁰⁸. Por mais que a *Überwindung* possua o sentido de negação, ela não afasta nem resgata o precedente, mas, segundo Heidegger (2000, p. 25), liberta “uma essência primeiramente *impassível de ser fundada*” e perpassa o superado em sua essência consumada. Portanto, a *Überwindung* envolve uma virada (*Wendung*), o voltar-se sobre a coisa superada e a apreensão de sua determinação própria. Mas ao fazer isso, não se permanece mais junto ao que se quer superar, faz-se um giro (*Wendung*) que “[...] transporta para o interior de uma instância tal que não é mais metafísica [...]” (HEIDEGGER, 2000, p. 27).

De acordo com Heidegger, na superação, a força de tração para âmago da metafísica é tamanha que faz emergir o esquecimento que aí se vela. Ao adentrar no coração da metafísica, há a possibilidade de recordar o esquecido: a diferença ontológica. Assim, o que é decisivo na superação, segundo Heidegger, é a abertura de um fosso entre a entidade do ente e a verdade do Ser; com esse fosso, o que é

¹⁰⁸ Em suas notas sobre a superação da metafísica, Heidegger (2000) chegou a substituir o termo *Überwindung* por acabamento (*Vollendung*), mas desfez essa retificação posteriormente. A indecisão inicial poderia conduzir a uma identificação dos termos, fato que não se confirma no corpo dos apontamentos. Caso não desfizesse a troca, Heidegger engendraria uma incoerência em sua explicação, pois, ao longo do texto, fica evidente que a superação só é possível com a plenificação e não com o acabamento da metafísica.

cindido reaparece pela primeira vez para si sem que a metafísica seja subsumida (HEIDEGGER, 2000, p. 26). Há um giro, portanto, “[...] *para o interior do seer*¹⁰⁹ enquanto descobrimento da recusa (acontecimento apropriativo)” (HEIDEGGER, 2000, p. 27).

Desta forma, o pensamento retrocede ao impensado da metafísica e torna, pela primeira vez, esse impensado digno de ser pensado. A superação envolve, em Heidegger, esse passo de volta ou passo atrás (*Schritt zurück*) que se movimenta, ao mesmo tempo, “para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica” (HEIDEGGER, 1991f, p. 153). No passo de volta, rememora-se a história do Ser e, com isso, “[...] a essência da metafísica revela-se a partir desta história como sendo a ela pertencente” (HEIDEGGER, 2000, p. 34-35). Portanto, como explica Leão (1999, p. 19), não se trata de depor a metafísica, mas a repor em sua verdade, recuperar, de forma originária, o esquecimento do ser. Nas palavras de Heidegger (2000, p. 21), isso consiste em “[...] reconquistar a tradição em sua essência para o futuro”.

Para Heidegger, a superação não significa uma alteração de doutrinas e opiniões ou uma ação planejada pelo ser humano; ela própria é história do Ser, “uma sustentação do ser” (HEIDEGGER, 2001b, p. 62) e diz respeito “[...] à mudança histórica da essência do seer a partir deste mesmo [...]” (HEIDEGGER, 2000, p. 24). Supera-se a sujeição do Ser ao ente através do próprio Ser, através de uma nova destinação que ele próprio se dá: o esquecimento do Ser muda seu sentido e ingressa na verdade do Ser (HEIDEGGER, 1993). Há, assim, uma virada (*Kehre*) decisiva para o interior do Ser e da sua verdade: “Esta virada não é nenhuma mera inversão, mas um começo totalmente diverso que precisa dar adeus a tudo o que se deu até agora: isto é, que precisa dar adeus à metafísica enquanto tal” (HEIDEGGER, 2000, p. 83).

Heidegger considera que, com a superação da metafísica, o descaso da fundação da pergunta pelo Ser que se tornou indagação sobre o ente vem à tona e, pela primeira vez, essa pergunta aparece como um questionamento do Ser. Como, para o filósofo, a história é a essencialização do Ser, tem-se que a superação da metafísica figura como uma mudança histórica: “A superação da metafísica é a primeira revelação histórica da essência da história” (HEIDEGGER, 2000, p. 28).

¹⁰⁹ Seer indica uma das traduções do verbo ser em alemão arcaico (*Seyn*). Sua tradução mais comum para o português é Ser (com a inicial em maiúscula).

Como explica Heidegger (1993), a *Kehre* representa essa virada na própria destinação histórica que o Ser se destina.

Nesta virada operativa no *Ereignis*, o ser humano é tocado pelo espanto diante da verdade do Ser de forma a reparar o seu vínculo com o Ser (HEIDEGGER, 2000, p. 30) e se assumir como aquele que guarda o Ser (HEIDEGGER, 1993). Por isso, Pattison (2000, p. 4) considera que essa virada do Ser em sua história envolve uma virada na humanidade “[...] quando nos transformamos de *homo faber*, homem feitor, Senhor da criação e mestre do universo, em Pastor do Ser, aquele que espera”. Esse autor (2000, p. 4) acrescenta: “[...] se há uma única questão que pode ser considerada o centro ao redor do qual o pensamento do último Heidegger gira, então a questão e a expectativa desta ‘virada’ seria uma boa asserção a se levar em conta”.

A partir disso, a meu ver, Heidegger procura responder a dois desafios recorrentes em seus escritos finais: o que ocorre com a metafísica com sua superação e o que significa esse “outro começo” (HEIDEGGER, 2000, p. 17) que decorre desse evento.

Dentro daquilo que Wolin (1990, p. 153) caracteriza como “a economia filosófica” da noção de História do Ser, Heidegger afirma não ser possível ao ser humano saber quando e como será esse evento do Ser (HEIDEGGER, 1993, p. 3), muito menos o porquê dessa virada (HEIDEGGER, 2000, p. 50). O filósofo alemão chega a especular que talvez a metafísica continue dominando sob a forma da técnica moderna ainda por longo tempo (HEIDEGGER, 1991f, p. 161). Diante disso, cabe ao ser humano abrir mão do afã de responder a essas questões e, enquanto aguarda por essa nova destinação do Ser, preparar a prontidão para essa superação a partir de uma nova relação com o Ser. Isso se passa, necessariamente, segundo Heidegger, pelo pensar. De acordo com Heidegger (1991a, p. 49), o Ser não é produto do pensamento, mas o pensar é provocado pelo Ser. Além disso, o pensar consome a relação do Ser com a essência humana; ele não cria essa relação, mas, considerando que, para Heidegger (1991b, p. 3), o pensar é sempre o pensar do Ser, o pensar apenas oferece ao Ser o que o Ser a si mesmo confiou.

Para Heidegger, no pensar, o Ser tem acesso à linguagem. Mais precisamente, “A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem” (HEIDEGGER, 1991b, p. 1). A tarefa do ser humano é a de guarda, ou seja, ele leva o Ser à linguagem e nela o conserva e protege. A linguagem é a oferta que o Ser se

dá e é onde reside a essência humana. Portanto, se a linguagem é a casa do Ser, o ser humano pertence ao Ser ao morar nela. Além disso, se o Ser requisita o pensar para dizer a sua verdade, o pensar pertence à história do Ser como memorial desta história (HEIDEGGER, 1991b, p. 20). Por isso, no dizer dos pensadores, a história do Ser chega à linguagem. Assim também, sob o domínio da metafísica, o pensar perde seu elemento essencial e se valoriza como pensar técnico, calculador, lógico, representacional.

Se o advento de um novo destino do Ser “[...] nem se pode pré-calculador lógico-historiograficamente, nem construir metafisicamente como consequência de um processo histórico” (HEIDEGGER, 1993, p. 2), o Ser não acontece em uma conexão causal, ele se dá abruptamente a partir de si. Desta forma, a *virada* na destinação do Ser significa a reapropriação pelo Ser do pensamento a fim de que este, em sua correspondência ao Ser, pressinta o seu aceno (HEIDEGGER, 2000, p. 34), o seu súbito e repentino luzir (HEIDEGGER, 1993, p. 4).

Assim, a lembrança na história do Ser pertence ao Ser e acontece por um pressentir, por meio de um piscar de olhos (*Augenblick*), essa mesma história (HEIDEGGER, 1975, p. 83). Nessa subtaneidade, o pensamento é impulsionado a empreender a passagem que prepara a superação da metafísica pelo pensar histórico-ontológico (HEIDEGGER, 2000, p. 157): “Na passagem essencializa-se a reunião do que foi em seu fim e do que está por vir em sua preparação”.

Como observa Guzoni (1991), o pensamento preparador a que Heidegger se filia possui um limite: a metafísica está em seu estágio final e um outro pensamento não pode chegar à sua manifestação e, contudo, é. Nesse sentido, o pensamento pode apenas dar indicações a fim de possibilitar a entrada na morada do *Ereignis*. Como visto, Heidegger caracteriza seus próprios escritos precedentes como constituintes dessa preparação da superação da metafísica e permeados por esses limites.

Na visão heideggeriana, ao reganhar sua pertença ao Ser, o pensamento rememora, em um instante, a história e busca fazer com que a verdade do Ser chegue à linguagem. Para Heidegger, isso não implica a negação completa da metafísica:

O passo atrás não coloca de lado a Metafísica. Antes disso, o pensamento tem agora, pela primeira vez, a essência da Metafísica diante de si e em torno de si no círculo das experiências do ente

enquanto tal. A proveniência histórico-ontológica da Metafísica continua sendo, o que há para ser pensado. Assim, a sua essência é preservada enquanto o mistério da história do ser (HEIDEGGER, 2000, p. 278).

Nesse sentido, o ser humano aparece como aquele que aguarda e guarda essa nova destinação do Ser. Como observa Haar (1997, p. 134), a rememoração e a reapropriação do pensamento pelo Ser são alguns dos atos implícitos no sentido da guarda do Ser, ao lado de uma outra ação: a inscrição do dizer do pensamento na linguagem. Quanto a isso, Heidegger indaga sobre o tipo de dizer correspondente a esse pensamento que já não é mais metafísica: como dizer essa *Kehre* na história do Ser? Esse tema possui considerável importância nos seus últimos escritos. Trata-se do dilema de como acessar os fenômenos originários, a experiência da vida, sem perder a sua originalidade por meio das tentativas de representá-los e objetivá-los. A procura por este caminho que volte à vida fática sem *trair* o caráter originário dessa experiência implica, para Heidegger, um dizer correspondente, uma linguagem não-encobridora.

Ao avaliar seus escritos anteriores aos cursos sobre Nietzsche, Heidegger (2000, p. 36) reconhece que a linguagem da metafísica permanece, a longo prazo, necessária.

No final dos anos 1950, Heidegger (1991f) torna mais veemente sua reflexão: a dificuldade do passo de volta está na linguagem. O problema é posto por ele em um sentido mais amplo:

Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz (HEIDEGGER, 1991f, p. 162).

Esse dilema se tornou tão central para Heidegger (1991f, p. 218-19) que ele chegou a afirmar:

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafísica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma.

Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele.

Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer insuficiente.

Já no início da década de 1960, Heidegger (s/d c, p. 5) responde à dúvida que ele mesmo levantara e chega à conclusão de que a superação da metafísica não requer uma nova língua, mas uma outra relação com a língua antiga¹¹⁰.

2.5 O FIM DA FILOSOFIA E O “PENSAR FUTURO”

Se a filosofia é história do Ser que só se essencializa como verdade do ente (HEIDEGGER, 2000, p. 112), ou seja, “Porquanto e conquanto a filosofia é metafísica [...]” (HEIDEGGER, 2000, p. 77), a superação da metafísica não é um aprimoramento da filosofia (HEIDEGGER, 2000, p. 100), mas o seu fim. Por isso, para Heidegger (2000, p. 128), o pensamento histórico-ontológico está fora de qualquer comparabilidade com a filosofia. Isso significa que, “Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo” (HEIDEGGER, 2001b, p. 72).

Heidegger, portanto, toma uma posição inimaginável no contexto de seus escritos do final da década de 1920. Ele abre mão da filosofia e reitera essa decisão em vários textos: “O pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente do que a ‘Metafísica’, nome que diz o mesmo” (HEIDEGGER, 1991b, p. 45). A decisão torna-se clássica no texto *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* de 1964. Nele, Heidegger explica que o fim, como acabamento, concentra as possibilidades supremas. No caso da filosofia, isso significa que, ao pensar a verdade do ente, a sua possibilidade extrema consiste no seu desdobramento nas ciências. Portanto, no contexto da expansão tecnológica e do império de modelos representacionais e calculistas do pensamento, o fim da filosofia é sua dissolução na ciência: “O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe

¹¹⁰ Apenas de forma alusiva, registro que é no bojo do problema da linguagem que Heidegger pontua e cria variações semânticas, e a poesia ganha proeminência no seu pensamento não como forma literária, mas como acesso privilegiado à verdade do Ser, exemplo de dizer não-objetivador.

corresponde” (HEIDEGGER, 1991d, p. 73). Pensar uma tarefa reservada para o pensamento com o fim da filosofia pode desconcertar, segundo Heidegger, pois indica um pensamento que não é nem metafísica nem ciência. Por essa razão, Heidegger também buscou, em seus últimos escritos, caracterizar o que seria esse outro começo para o pensamento.

Um “outro pensar” (HEIDEGGER, 1991b, p. 14) é descrito nos cursos sobre Nietzsche como histórico-ontológico. O sentido é trazer para o primeiro plano a dimensão da história do Ser. O pensamento histórico-ontológico consiste em retroceder ao impensado da metafísica de forma a apreender a sua pertença à história do Ser. Essa posição se mantém em suas obras finais:

Pois qualquer tentativa de preparar um acesso à presumível tarefa do pensamento depende de um retorno sobre o todo da História da Filosofia. E não apenas isto: uma tal tentativa vê-se na contingência de primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história (HEIDEGGER, 1991d, p. 74).

Há outras indicações sobre esse pensar nos escritos heideggerianos. Em *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, Heidegger (1991b, p. 16) apresenta esse “pensar futuro” em muitas negações: o pensar que questiona a verdade do Ser não é ética nem ontologia; não é teórico nem prático; não produz efeito (1991b, p. 39), abandona a subjetividade (1991b, p. 14), é contra o humanismo (1991b, p. 15); é contra o pensar técnico que se põe a serviço do fazer e do operar (1991b, p. 2); não é conceitual, apesar de ser rigoroso (1991b, p. 39). Em 1949, Heidegger (1991a) contrapõe ao pensamento metafísico o pensamento do Ser. Se o Ser é o a-pensar, este pensamento dócil à voz do Ser é mais pensamento.

Porém, a caracterização mais efetiva desse pensar denominado por Heidegger de originário (1991a) entrelaça-se com as noções de coisa (*Ding*) e de quadratura (*Geviert*). O pensamento originário, segundo Heidegger, situa-se no *limbo* que não é ciência e nem filosofia: ele se encontra aquém do pensamento representador ou da distinção entre racional e irracional. Para explicar isso, o filósofo (2001d) observa que os seres humanos lidam com coisas. Ao contrário do objeto que não existe por si e supõe estar diante do sujeito que o representa, a coisa é o que está mais próximo e não implica, na sua lida, que seja representada como tal (pensada como coisa). Para Heidegger, ela se doa. A vigência da sua doação se dá

no seu aparecer em uma configuração originária de conjunto e reunião que é o mundo.

Um das preocupações centrais de Heidegger é dar indícios sobre o que é o mundo. Para isso, como visto, ele recorreu a várias expressões. A partir dos cursos sobre Nietzsche e em escritos da década de 1940, Heidegger (cf. HEIDEGGER, 2000, p. 45, 1993, p. 4) passou a fazer alusão a uma nova figura de caracterização do mundo: *das Geviert*, traduzida como a quadratura, quaternidade ou quádruplo. Essa referência ganhou lugar privilegiado em sua obra nos anos 1950.

Na descrição de Heidegger (2001d), os elementos da quadratura são terra, céu, mortal, divino. Terra é sustentáculo da construção, fecundidade da aproximação; céu é caminho do sol, da lua, luz e escuridão (HEIDEGGER, 2001d, p. 155); imortais são acenos dos mensageiros da divindade; os mortais são os homens que não apenas morrem, mas sabem a morte como morte. Na vigência da coisa, ou seja, na experiência que o ser humano faz do ser dos entes, perduram o céu e a terra, vivem os homens e os mortais (HEIDEGGER, 2001d). O ser humano habita a terra. Mas para medir sua habitação, ele levanta os olhos para o céu (HEIDEGGER, 2001e). Portanto, seu habitar se faz na co-pertença entre estar sobre a terra e sob o céu. Por sua vez, enquanto habita a terra e está sob o céu, o ser humano é capaz de morte. A medida com a qual mede sua condição de mortal é o divino. A revelação do divino faz aparecer o ser humano como um mortal que existe sobre a terra e sob o céu (HEIDEGGER, 2001e).

Segundo Heidegger, nenhuma dessas regiões do mundo existe isoladamente. Elas se dão em uma unidade originária que caracteriza a mundanização do mundo. Enfim, ao habitar, os mortais estão na quadratura e a resguardam: salvam a terra, acolhem o céu, aguardam os deuses, morrem (HEIDEGGER, 2001f). Isso tudo se dá à medida que os mortais se demoram junto às coisas. A quadratura propicia a “estância e circunstância” desse demorar-se (HEIDEGGER, 2001f, p. 133), a quadratura é o mundo (HEIDEGGER, 2001d). Nesse sentido, “Pensar a coisa, como coisa, significa deixar a coisa vigorar e acontecer em sua coisificação, a partir da mundanização de mundo” (HEIDEGGER, 2001d, p. 158). Em Heidegger, a coisa é na interseção da quadratura e, por isso, ela sempre evoca o mundo.

Heidegger ainda explica que, no acontecimento da coisificação (da essencialização da coisa), o acesso à essência da coisa pelo ser humano advém da linguagem. Apesar de se comportar como “criador e senhor da linguagem”

(HEIDEGGER, 2001f, p. 126), o ser humano recebe o apelo do Ser que se faz linguagem. Nesse sentido, segundo Heidegger (2001e, p. 167), “A linguagem [...] permanece a soberana do homem”. O ser humano fala porque recebe o apelo da linguagem que é o mais primordial dos apelos, pois “É a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa” (HEIDEGGER, 2001e, p. 168).

Heidegger opta por essa descrição do mundo por acreditar que o próprio mundo resiste à sua apreensão por conceitos. Trata-se, no entanto, segundo Caputo (1993, p. 255), de “[...] uma nova estrutura mítica de enorme força poética”.

Assim, Heidegger retoma a proposta originária da fenomenologia husserliana, porém nos seguintes termos: voltar às coisas mesmas é retomar às coisas antes de elas se tornarem objeto. Heidegger se esforça, portanto, para descobrir esse espaço onde o pensamento representacional é banido, “[...] essa região onde não há mais ‘objetos’ mas apenas ‘coisas’ que permanecem em si e não perante sujeitos. Nessa região o pensamento não está obrigado a fornecer fundamentos” (MARASCHIN, 2005, p. 90). Neste contexto, Heidegger (2001d, p. 159) acredita que o passo atrás é “[...] o passo que passa de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo, para o pensamento meditativo, que pensa o sentido”.

Nos meados dos anos 1950, em seu texto sobre a serenidade, Heidegger (s/d d) novamente acena traços desse “pensamento meditativo”. Ele assinala que o poder da técnica domina a Terra inteira e determina a relação do ser humano com o que existe. Nesse sentido, prevalece o pensamento calculador que transforma a natureza em objeto a ser explorado e se volta para a sua investigação e planificação. A inquietação de Heidegger (s/d d, 21) não se deve ao fato de o mundo se tornar cada vez mais técnico, mas sim de o ser humano estar despreparado para lidar com essa transformação. Para ele, nada está em condição de travar ou dirigir o “decorso histórico da era atômica”: “Nenhuma organização meramente humana está em condições de alcançar o domínio da era” (HEIDEGGER, s/d d, p. 22).

O único caminho que ele vislumbra para não se cair no total planejamento e cálculo é a reflexão que medita. Como assegura Heidegger, não se pode resistir à tecnologia, mas se pode manter o pensamento não-representador, de desapego. A reflexão que medita é um pensar que liberta da representação. Não se trata de negar a técnica, mas de repensar a relação que se tem com ela por meio do pensamento meditativo. Ele explica: “O pensamento que medita exige de nós que

não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direcção de uma representação” (HEIDEGGER, s/d d, p. 23). A proposta heideggeriana é conciliar otimismo e pessimismo em relação à técnica. É insensato investir contra o mundo técnico, como se fosse obra do diabo. Mas com isso, “[...] sem nos damos conta, estamos de tal modo apegados aos objectos técnicos que nos tomamos seus escravos” (HEIDEGGER, s/d d, p. 23). Porém, afirma Heidegger, ao utilizá-los normalmente, pode-se, ao mesmo tempo, permanecer livre deles, sem deixá-los afetar o que nos é mais íntimo e próprio. Segundo Heidegger, dizer *sim* e *não* ao mundo técnico permite ao ser humano ter com ele uma relação mais simples, tranqüila e serena:

Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a *serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)* (HEIDEGGER, s/d d, p. 24).

Heidegger acredita que a *salvação* se encontra no próprio perigo da tecnificação total: a situação indigente do mundo contemporâneo é destino do Ser. Experimentar a essência da técnica consiste, em Heidegger, em experimentá-la como uma das figuras históricas do *Ereignis*. Na destinação técnica, o Ser se mostra e, simultaneamente, retira-se. Em Heidegger, a serenidade consiste na atitude de abertura a esse mistério do Ser. A serenidade e a abertura ao mistério são inseparáveis e oferecem um novo solo sobre o qual o ser humano pode se manter e subsistir no mundo técnico, mesmo que isso não elimine o perigo total de destruição e aniquilação da humanidade. É no cerne da proposição da serenidade e abertura ao mistério que Heidegger anuncia a necessidade de se deixar de lado a metafísica.

De fato, essa proposição coroa o discurso heideggeriano de história e destino do Ser por evocar e exigir o que Habermas (2000, p. 139) apontou como a submissão ao destino, a resignação e obediência perante uma autoridade *aurática* indefinida, mas com *poderes pseudosacrais*.

Como se percebe, em termos gerais, a idéia heideggeriana de “superação da metafísica” se entrelaça, de forma evidente, com a linguagem poética e com figuras míticas. Caputo (1993, p. 249) observa que os escritos tardios do filósofo consistem

em uma “reflexão mítico-poética” em vizinhança com o misticismo e a poesia. Não por acaso, a inspiração principal de Heidegger quanto ao tema da serenidade é o místico cristão e medieval Mestre Eckhart¹¹¹. Mesmo a noção de história do Ser possui paralelos com a história da revelação de Deus, apesar dos reclames de Heidegger de que sua fonte é grega. Para Caputo (1993, p. 253), Heidegger heleniza e seculariza “[...] uma concepção fundamental bíblica da história da salvação – um estratagema composto e traído pela radicalidade com que procura excluir as origens bíblicas destas operações”. A imagem de um novo começo também possui essas marcas: “O apelo quase profético a um ‘outro início’ assemelha-se a uma espécie de *metanoia* (conversão) e à vinda do Reino, ou mesmo a Segunda Vinda” (CAPUTO, 1993, p. 253).

Porém, segundo Caputo, há uma diferença no caráter divino invocado por Heidegger em relação a algumas tradições religiosas:

O deus que emerge nos últimos escritos de Heidegger é um deus profundamente poético, um deus dos bosques elevando-se de uma experiência poética da terra como algo sagrado e merecedor de reverência. É um deus cosmo-poético, não o Deus ético-religioso das Escrituras hebraicas e cristãs [...]. Na realidade os últimos trabalhos de Heidegger sugerem mais um certo Budismo, um certo mundo meditativo, silencioso, reverenciado [...] (CAPUTO, 1993, p. 257).

A presença *sui generis* de tendências místicas na idéia heideggeriana da história do Ser também pode ser percebida em um dos grandes problemas que a perpassa: a sua relação com a noção de fim da história de Hegel. Por mais diferentes que sejam as proposições dos dois filósofos, há algo de insolúvel na história do Ser em Heidegger: se a história do Ser é a história de sua verdade e não-verdade, desvelamento e retração, a *Kehre* como uma virada para a verdade do Ser não seria uma mutação na constituição interna do próprio *Ereignis*? Em outras palavras, esse “outro começo” na história do Ser não seria o fim dessa história e a inauguração de uma pós-história?

Esse questionamento não é desprovido de legitimidade. Pelo contrário, ele aparece como tema de discussão em protocolos de seminários, como confirma o registro de Alfredo Guzoni (1991) em relação ao seminário *Tempo e Ser* de 1962, publicado posteriormente com o devido exame e aval de Heidegger. Pelo relato de

¹¹¹ Sobre a relação entre Heidegger e Mestre Eckhart, conferir também Schümann (1995).

Guzoni, o tema do fim da história do Ser aparece em dois momentos da discussão e é posto nos seguintes termos: a superação da metafísica implica a penetração do pensamento no *Ereignis* e o advento, pela primeira vez, do modo de desvelar do *Ereignis*, fato que denota “[...] o mesmo que o fim desta história da subtração” (GUZONI, 1991, p. 232-233). O velamento que caracterizou a metafísica não se oculta mais, porque acompanhado da atenção do pensamento. Contudo, isso não é garantia de que a metafísica subsistirá ou não, pois sobre isso nada se pode decidir (GUZONI, 1991, p. 233). Quanto à relação entre Hegel e Heidegger em termos de história, conduziu-se:

De qualquer maneira, o fim da história do ser no sentido de Heidegger é algo bem diferente [do de Hegel, grifo meu]. O *Ereignis* oculta, na verdade, possibilidades de desvelamento que o pensamento não pode resolver, e neste sentido não se deve, sem dúvida, dizer que, com a entrada do pensamento no *Ereignis*, as destinações fiquem “paralisadas”. Resta, entretanto, para meditar, se após a entrada ainda se pode falar do ser e, assim, de história do ser, se a história do ser é compreendida como a história das destinações, nas quais se oculta o *Ereignis* (GUZONI, 1991, p. 238).

Sem a intenção de responder a essa polêmica, levanto uma possibilidade de compreendê-la a partir de um caminho que se pôs no debate do seminário *Tempo e Ser*, mas que se vincula a dois elementos citados separadamente no protocolo. O primeiro diz respeito à analogia entre o “método da teologia negativa” e o “passo de volta” e o segundo refere-se ao mistério do Ser.

A idéia apresentada no protocolo de Guzoni é que o pensamento que retrocede ao impensado da metafísica o faz demolindo e destruindo os modelos ônticos dados na linguagem dessa tradição, tal como age a teologia negativa. Como se sabe, o *método* da teologia negativa tem como ponto de partida proposições afirmativas do que deus é, mas esse início é refutado a fim de mostrar a insuficiência de qualquer tentativa de conceituação do divino. Há aí um ceticismo não quanto à existência de deus, mas sim no que se refere à capacidade humana de apreender a natureza divina (DEVERELL, 2001). Logo, o máximo que o ser humano sabe de deus é que ele é incognoscível.

A meu ver, a superação da metafísica e o possível fim da história do Ser em Heidegger possuem proximidade com a teologia negativa neste ponto¹¹². Assim

¹¹² Sobre a relação entre Heidegger e a teologia negativa, cf. Deverell (2001), Caputo (1978).

como ocorre com a teologia negativa em relação a deus, do Ser só se pode ter a experiência. O Ser é fundamento de tudo que é, mas, para ser fundamento, ele não é fundamentado, ele não tem porquê, ele é abismo. Esta perspectiva traz um desdobramento que constitui o segundo elemento que destaco do relato de Guzoni quanto à história do ser: “Em Heidegger, pelo contrário, não se pode falar de um porquê. Somente pode-se dizer o quê: – que a história do ser é assim” (GUZONI, 1991, p. 239).

Assim, a entrada do pensamento no *Ereignis* restitui a verdade do Ser: pela primeira vez, constata-se que a sua história move-se no seu autodesvelar e auto-retrair. Mas isso não implica saber o porquê dessa dinâmica. Heidegger parece chegar ao mesmo ponto a que chega a teologia negativa quanto a deus: o Ser acontece como configurações históricas que modulam o modo como os entes se desvelam para o ser humano e que constituem as compreensões prévias da abertura do mundo; porém, o mais alto grau que se pode saber do Ser é que ele é ininteligível, é enigma e mistério. Eis o ponto máximo a que chega o pensamento preparatório para a superação da metafísica. Para Heidegger, esse reconhecimento guarda a passagem para o pensamento do Ser, ou seja, pode dar indicações sobre a entrada no experimento propriamente dito de um pensar sereno, meditativo, aberto ao mistério, sem intenção de decifrá-lo e representá-lo. Um pensar obediente e resignado que acalenta a promessa de uma virada do Ser e aguarda a sua vinda.

Segundo Wolin (1990, p. 150), não se trata apenas da justificação sumária da *autoprostração* do ser humano a um destino que lhe escapa e lhe é superior. O que se diz também é que “[...] nossas ações estariam privadas do menor grau de coerência e de inteligibilidade” (WOLIN, 1990, p. 155).

Por fim, cabe observar que, nos textos analisados do segundo Heidegger, há duas breves, mas significativas referências que ligam a educação à “superação da metafísica”: uma no texto sobre a frase nietzscheana “deus morreu” (HEIDEGGER, 1962), e a outra, no escrito sobre a serenidade (HEIDEGGER, s/d d). Em seu conjunto, Heidegger (1962, p. 192) faz alusão à *educação do pensar* como uma faceta necessária que prepara a superação da metafísica. Ele esclarece que o pensamento meditativo pode ser seguido por qualquer pessoa, mas ele exige grande esforço e “um treino demorado” (HEIDEGGER, s/d d, p. 14). Contudo, o cerne da discussão, para Heidegger, consiste em encontrar “a forma adequada”

desta educação para que ela não descaíbe nem em investigação, nem em erudição (HEIDEGGER, 1962, p. 192).

Mesmo com o tom lacônico, Heidegger toca o âmago da questão: que forma deve assumir uma educação que deixe de lado a teorização (seja científica ou filosófica)? De minha parte, a pergunta é outra: até que ponto, nos últimos anos, o pensamento educacional contemporâneo não estaria, sob certos aspectos, revitalizando a indagação heideggeriana?

III

ONTOLOGIA E GNOSIOLOGIA DE HEIDEGGER: UMA CRÍTICA A PARTIR DE LUKÁCS

No momento da crise do imperialismo, quando tudo vacila e tudo está em vias de desmoronar, a “intelligentsia” burguesa obrigada a duvidar das verdades que ela acreditava eternas, encontra-se diante de uma alternativa filosófica. De um lado, deve reconhecer-se incapaz de abarcar intelectualmente toda a verdade. Neste caso, a própria realidade não estaria privada de seu caráter racional, o que provaria a falência do pensamento burguês. Ora, a burguesia não pode reconhecer sua falência porque seria preciso então aderir ao socialismo. Eis porque a filosofia burguesa deve fatalmente se orientar em direção ao outro termo da alternativa e declarar a falência da razão.

Lukács (1979b, 55-56)

3.1 ONTOLOGIA GERAL E ONTOLOGIA DO SER SOCIAL: O DESAPARECIMENTO DO MUNDO OBJETIVO

Neste percurso de aproximação e compreensão da filosofia heideggeriana, em especial da sua noção de “superação da metafísica” nos seus escritos tardios, vários elementos teóricos foram explicados e destacados, assim como foram indicadas algumas críticas ao pensamento de Heidegger. De todo esse empreendimento, focalizo, neste item, a ontologia e a gnosiologia heideggeriana e as submeto a um escrutínio a partir da contribuição de Georg Lukács.

A seu modo, Heidegger dá prosseguimento à meta geral da tradição fenomenológica de oferecer uma nova ontologia que refute a tese natural do mundo e a noção de coisa em-si, e, ao mesmo tempo, desaprova a intransitividade da consciência. Essa nova ontologia designaria, portanto, uma terceira via entre o idealismo e o materialismo.

O primeiro aspecto que chama a atenção é que a questão ontológica, em Heidegger, traduz-se em “sentido do ser”, fato que necessariamente vincula a ontologia à tarefa de compreensão do ser. Disso decorrem, pelo menos, três

aspectos do pensamento desse filósofo: 1) a hermenêutica torna-se o núcleo central da ontologia e não apenas um de seus métodos; 2) a ontologia íntima, de modo inevitável, o único ente para quem, segundo Heidegger, compreender o ser lhe é constitutivo: o ser humano; 3) como, para ele, o ser humano sempre se move dentro de uma compreensão do ser, nunca se pode cotejar esta compreensão com a realidade objetiva, pois isso equivaleria a saltar sobre a própria sombra.

O que subjaz nessas decorrências é a dissolução daquilo que Lukács (2005, p. 21) chama de nexos inseparáveis e contraditórios entre a ontologia geral (ontologia do ser natural) e a ontologia do ser social (ontologia da vida humana). De forma mais precisa, há, em Heidegger, a subsunção da ontologia geral à ontologia do ser social: somente ganha ser o que se encontra na esfera da relação humana. Nas palavras de Lukács (2005, p. 3),

Em simples prosa, sempre estranha em Heidegger, isto quer dizer, que a sua ontologia leva em consideração só o homem e as suas relações sociais. Ele, portanto, projeta uma ontologia do ser social, na qual todos os problemas ontológicos autônomos da natureza desaparecem, porque são irrelevantes (ou secundários). Heidegger polemiza também, explicitamente, contra todas aquelas filosofias que vêem na natureza qualquer coisa de ontologicamente primário [...].

Se, no primeiro Heidegger, esse aspecto é muito evidente na dependência da “ontologia fundamental” em relação à “analítica existencial” do *Dasein*, no segundo Heidegger, isso se conserva sutilmente, mesmo a despeito da mudança de foco de pensamento heideggeriano dessa analítica para a “história do Ser”.

Isso pode soar estranho, pois, do ponto de vista do último Heidegger, a compreensão não é um produto humano; pelo contrário, o ser humano desde sempre já se encontra em uma certa compreensão de ser, configurada e modulada em correspondência com uma época do ser.

Como pontuado, para Heidegger, o fenômeno originário na história é a correlação entre Ser e ser humano: o ser humano é tanto aberto pelo Ser, como também abertura do Ser; ele pertence ao Ser, mas sem ele não é possível ao Ser manifestar a sua verdade. O que está implícito é assumido, de forma aberta, por Heidegger em diálogos taquigrafados com o psiquiatra Medard Boss entre 1961 e 1972:

Para que um ente possa estar presente e mesmo para que possa haver um ser, a condição de abertura do ser, é necessário o estar do homem já no *aí*, na clareira, na claridade do ser, modo este como o homem existe. Não pode haver, pois, ser do ente *sem* o homem (HEIDEGGER, 2001c, p. 195).

Ainda nos diálogos com Boss, Heidegger (2001c) reconhece que esta afirmação está em contradição com o desenvolvimento da ciência natural que mostra que o aparecimento do ser humano é recente e a Terra já estava aí antes dele. No entanto, para Heidegger (2001c, p. 195), a anterioridade da Terra só pode ser apresentada quando já se está na clareira do ser e o ter-sido pertence ao Ser. Seguir o raciocínio de Heidegger não é muito simples, pois, apesar de sua afirmação inicial, ele faz concessões ao materialismo em alguns momentos. Assim, quanto à afirmação de que a Terra já era antes do ser humano, ele (2001c, p. 196) observa: “Evidentemente, a proposição significa apenas: a Terra pode existir independentemente do homem, isto é, há ser mesmo sem e independentemente do homem. Isto quer dizer: há presença que não necessita do homem”.

Como, para Heidegger, o ser humano é “o guardião da clareira, do acontecimento [*Ereignis*]” (HEIDEGGER, 2001c, p. 196), a relação entre Ser e compreensão do ser estremecida e arranhada pela afirmação de que há Ser sem o ser humano é novamente retomada sob novos termos. Para ele (2001c, p. 197), a abertura do já-ter-sido da Terra “[...] não precisa de um homem que já estivesse presente *naquele tempo*, mas sim precisa essencialmente do homem como aquele que está na clareira da plena presença, e assim também, na clareira daquele que está, tendo sido [*Gewesenseins Stehenden*]”. Estar na clareira significa, no pensamento heideggeriano, aceitar o já-ter-sido da Terra antes do ser humano como um *modus* de presença. Quase como uma negação do que dissera, Heidegger (2001c, p. 197) conclui: “Toda presença depende do homem, mas esta dependência do homem consiste exatamente em que o ser humano *qua* Dasein e ser-no-mundo, pode aceitar entes em seu já-ter-sido”. Pela finitude, o ser humano experimenta o já-ter-sido e o ainda-virá, sem estar presente naquele exato momento: “A finitude pode ser melhor definida assim: ela é a experiência da presença do ente nos três *modi* do passado, do presente e do futuro” (HEIDEGGER, 2001c, p. 197).

Essa não é uma posição nova do segundo Heidegger. Na verdade, ele apenas repete algo que já defendia desde *Ser e Tempo* com as seguintes palavras:

O fato de a realidade se fundar ontologicamente no ser da pre-sença não pode significar que o real só poderá ser em si mesmo aquilo que é se e enquanto existir a pre-sença.

De fato, apenas enquanto a pre-sença é, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão do ser, “dá-se” ser. Se a presença não existe, também nem “independência” nem “em si” podem “ser”. Eles não seriam nem compreensíveis nem incompreensíveis. O ente intramundano também não poderia ser descoberto nem permanecer oculto. *Então* nem se poderia dizer que o ente é ou não é (HEIDEGGER, 2001a, p. 279)¹¹³.

As aporias estão postas. Tanto no final dos anos 1920, como em seus escritos finais, Heidegger afirma: não há ser do ente sem o ser humano. Depois disso, em concessão ao materialismo, ele garante: há ser mesmo sem e independente do ser humano. Sua condescendência logo recua e, assim, ele conclui: todo ser depende do ser humano, mas isso não implica a sua presença imediata. O fato é que Heidegger admite a existência da Terra antes do ser humano, mas, para ele, essa afirmação, que garante o *status* ontológico desse já-ter-sido, só pode ser feita pelo ser humano. Na hipótese da não-existência do ser humano, nada se poderia dizer sobre a Terra, nem que ela é, nem que não é. Devido ao entrelaçamento entre ser e compreensão do ser, Heidegger iguala o *status* ontológico da Terra ao reconhecimento desse *status* pelo ser humano.

Nesse sentido, para Lukács, Heidegger aborda uma objetividade *sui generis* (LUKÁCS, 2005, p. 1) que, por ser apenas declarativa, conduz à exaltação do pseudo-objetivismo (LUKÁCS, 1972, p. 403). Isso explica porque o conceito de mundo (*Welt*), em Heidegger, não coincide com a admissão de uma realidade externa, com legalidade própria e independente do conhecimento humano. Ao contrário, para ele, existe a co-pertença entre mundo e *Dasein*, fato que não ocorre com outros seres vivos ou com a natureza inorgânica. Enquanto o ser humano está postado na verdade do ser, declara Heidegger (1991b, p. 12), animais e plantas estão “suspensos sem mundo no seu meio ambiente”. Essa co-pertença também está presente na caracterização do mundo como quadratura. Nessa forma mística, a Terra não possui nenhuma autonomia: ela é a habitação dos mortais que, sob o céu, aguardam os deuses¹¹⁴.

¹¹³ Cf. também Heidegger (2001a, p. 246, p. 296).

¹¹⁴ A concessão ao materialismo e, ao mesmo tempo, a defesa de uma *objetividade sui generis* para as quais Lukács chama atenção também podem ser observadas na oposição entre mundo e terra

Na perspectiva heideggeriana, quando se alude ao mundo natural, já se está mergulhado em determinismos histórico-culturais não explicitados e pertencentes a uma época da história do Ser. Assim, como garante Stein (2002, p. 115): “E, mesmo que quiséssemos trabalhar na explicitação dessas formações históricas, nossas explicitações também estariam determinadas por um contexto histórico”. Mundo *natural* torna-se um sentido que ganha o mundo sob um determinado modo de ser do *Dasein*.

Destituída de seu caráter de em-si, a natureza torna-se objeto de manipulação social, tal como no neopositivismo (LUKÁCS, 2005, p. 4). Nesse sentido, Lukács esclarece que o pensamento heideggeriano “[...] mostra a natureza como um simples momento parcial do ser social do homem” (LUKÁCS, 2005 p. 4). O mundo extra-humano perde seu *status* ontológico à medida que é subjetivado (LUKÁCS, 2005, p. 23).

Isso vale para todos os entes, inclusive os não-naturais. Basta lembrar que, em Heidegger, o ser do ente só é na história, isto é, o ente só é em um acontecer não estruturado pelo ser humano, mas que demanda a sua presença para ocorrer. Sem essa condição, não há estatuto ontológico. Para ser, o ente tem que ser *para nós* em uma experiência vivida. Portanto, como assegura Lukács (1972, p. 403), a terceira via delineada por Heidegger é um disfarce de posições idealistas subjetivas.

Desta forma, na filosofia heideggeriana, a ontologia como teoria objetiva do ser é nitidamente esvaziada e demarcada no campo da antropologia (LUKÁCS, 1972, p. 404). A subsunção da ontologia geral à ontologia do ser social engendra, portanto, uma “ontologia antropocêntrica” (LUKÁCS, 2005, p. 14). Por isso, a despeito dos reclames contrários, “[...] o que Heidegger chama fenomenologia e ontologia não é, na realidade, outra coisa que uma descrição antropológica da existência humana com tendências abstratas em direção ao mito [...]” (LUKÁCS, 1972, p. 405).

Assim, o que a subsunção da ontologia geral à ontologia do ser social põe em execução é a liquidação do em-si do mundo objetivo natural e social. Em Heidegger, isso já se encontra postulado na diferença ontológica entre ser e ente. O ser não é ente nenhum, o ser, portanto, é o não-ente, o não-existente, o não-objetivo. No

presentes na discussão heideggeriana sobre a origem da obra de arte (HEIDEGGER, 1996): o mundo revela a terra como terra; mas o mundo fica sobre a terra e utiliza as matérias-primas que ela provém.

pensamento heideggeriano, o nada se transmuta em categoria ontológica: o Ser identifica-se com o nada. Do nada, nada se diz, apenas se experimenta.

Como se percebe, aniquila-se o em-si pela ruptura entre ser e objetividade. Sob o discurso de um Ser que estrutura a história em épocas, atribui-se o ser a vivências que envolvem obrigatoriamente o ser humano que, por sua vez, responderia ao apelo e à evocação dessa força moduladora da história. O ser torna-se uma forma verbal, ser é *acontecendo*. Na intenção de assumir a “mais aguda singularização” (HEIDEGGER, 2001a, p. 70), a ontologia é, neste caso, “[...] a anatomia de uma propriedade do ser – de sua propriedade mais geral e vazia – a propriedade de sua presença enquanto corpo real ausente [...]” (CHASIN, apud VAISMAN, 2001, p. xv). Neste caso, como ato genérico, o ser é desprovido de qualquer substancialidade.

Para Lukács (2005, p. 2), é um preconceito idealista antidualético considerar que a essência pode ser independente da realidade. A ruptura entre ser e objetividade configura uma ontologia abstrata. Mas não se trata de advogar que o ser é apenas substantivo, uma entidade fixa ou um complexo de propriedades perenes e imutáveis. Como explica Marx (2004), ser objetivo é ter em si tendências e capacidades, mas, ao mesmo tempo, padecer por ter seu ser fora de si. Ser objetivo

[...] é um ser que *sofre*, dependente e limitado, assim como o animal e a planta, isto é, os *objetos* de suas pulsões existem fora dele, como *objetos* independentes dele. Mas esses objetos são *objetos* de seu *carecimento* (*Bedürfnis*), *objetos* essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais* (MARX, 2004, p. 127).

O desdobramento essencial dessa proposição é que ser objetivo é também ser objeto para um outro ser. Em outros termos, sofrer a carência de um objeto implica ser um objeto de necessidade para um outro.

Portanto, com essa afirmação, Marx não apenas identifica ser e objetividade, mas também, demarca o aspecto *relacional* da permanente interação objetiva entre seres efetivos como tais, “[...] ressaltando ao final o seu caráter de *padecimento*, ou seja, de *carecimento* do outro” (VAISMAN, 1999, p. 248-249). Todo existente é objetivo e, portanto, faz parte de um complexo concreto e está em relação recíproca com outras objetividades. Assim, “Quando se afirma que a objetividade é uma propriedade primário-ontológica de todo ente, afirma-se em consequência que o

ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade” (LUKÁCS, 1979a, p. 36).

Tal perspectiva conduz à consideração de que, por um lado, a essência se apresenta nas inter-relações dinâmicas da realidade (LUKÁCS, 2005, p. 2). Nesse sentido, existe um vínculo entre totalidade e realidade objetiva: a realidade objetiva é um todo articulado no qual os elementos estão em relação e, por sua vez, essas relações formam correlações concretas e diversas, mas sempre determinadas (LUKÁCS, 1979b, p. 240). Desta forma, “É somente apreendendo correlações móveis, multilaterais e sempre mutáveis dos elementos, que chegaremos – nos limites de nossas possibilidades historicamente determinadas – a cercar cada vez mais a realidade objetiva” (LUKÁCS, 1979b, p. 241).

Por outro, no seu conjunto, o ser é um processo histórico e, por isso, “[...] sua essência não apenas não é dada *a priori*, como ainda se consubstancia ao longo do processo de desenvolvimento ontológico” (LESSA, 1996a, p. 67-68).

Nesse sentido, segundo Marx (2004), um ser não-objetivo é um não-ser, pois ele não tem necessidade de, nem é necessário para um outro; ele não carece de nenhum objeto e não é, para nenhum outro ser, objeto de necessidade; é atemporal. Logo,

Um tal ser seria, em primeiro lugar, o *único* ser, não existiria nenhum ser fora dele, ele existiria isolado e solitariamente. [...] Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração (MARX, 2004, p. 127-128).

Por isso, quando rompe a identidade entre ser e objetividade, Heidegger elabora, segundo Lukács (2005, p. 14), uma “teologia sem deus”, ou seja,

No lugar do *deus absconditus* que aparece num tardio Kierkegaard, terminologicamente diverso, mas ontologicamente equivalente, o nada (e o ser que lhe corresponde e que transcende completamente todo existente); mas isto muda apenas emotivamente, muda apenas uma linguagem que soa como “atéia”, em relação à posição de Kierkegaard. Na realidade, as perguntas e as respostas de Heidegger têm um caráter igualmente teológico (LUKÁCS, 2005, p. 14-15).

Essa “teologia sem deus”, constituída pelo desprezo quanto aos problemas ontológicos autônomos da natureza e pela identidade entre ser e nada, estende-se

na categoria heideggeriana mais célebre, a do *Dasein* ou ser-lançado (no mundo), contra a qual Lukács reage de maneira austera.

Para Heidegger, enquanto o ser humano existe, as outras coisas e seres vivos vivem. Nesse sentido, a realidade da existência é diferente da realidade dos âmbitos não-humanos (HEIDEGGER, 2001c, p. 297). Essa afirmação não indica apenas o privilégio do ser humano diante da natureza orgânica e inorgânica. Aqui também se declara uma outra coisa: a filosofia heideggeriana exclui a mistura da essência humana com o ser natural. Não que seja suprimida a natureza, mas ela se transforma em facticidade. O corpo humano, por exemplo, é depurado de qualquer definição biológica, pois, para Heidegger, já se encontra sempre inserido em uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) que o produz (HAAR, 1997). Como Haar (1997, p. 21) explica:

Lançado no mundo o *Dasein* está obscuramente e inextricavelmente ligado ao destino do ser do ente natural. Este laço é a própria facticidade. Esta não seria enigmática, caso não invadisse a clareira e se deixasse totalmente reduzir à transcendência da *Stimmung*. Heidegger renuncia à descrição do princípio ambíguo que liga o existente ao ser natural.

O ser humano é lançado no mundo pelo Ser, sem ter controle sobre essa condição, sem que sua vontade participe desse lançamento. Para Lukács (1991, p. 38), a expressão heideggeriana de existência humana como “ser-lançado” evoca a solidão como traço ontológico da condição humana. A relação com outros indivíduos é sempre subsidiária e exterior ao enigmático lançamento no mundo. Porém, Lukács (1991, p. 38-39) acrescenta:

A fórmula, com efeito, não determina apenas a vida e a essência de cada indivíduo, enquanto ser isolado, desligado de todas as correlações e de todas as relações; semelhante concepção do mundo impede, desde o princípio, todo o conhecimento possível quanto à origem e quanto à direção de tal existência.

E, antes de tudo, conclui-se daí que esta existência não possui historicidade. (Pouco importa, neste sentido, que Heidegger reserve um lugar no seu sistema para certa forma de “historicidade”. [...] na obra de Heidegger, a verdadeira historicidade é depreciada como “vulgar”. Aquilo que ele considera historicidade “no verdadeiro sentido” confunde-se objetivamente com o que descrevemos aqui como não-historicidade).

Lukács considera que a expressão ser-lançado é o “substituto existencialista da gênese” (2005, p. 16), é mais um conceito teológico *desteologizado* (2005, p. 18): “[...] o ser-lançado (no mundo) é o ato criador de um deus que não existe (ou não é real). Novamente se destaca o seu caráter contraditório em relação ao ser-aí. Este ser-aí, assim como é existente, não conhece nem a gênese, nem a perspectiva” (LUKÁCS, 2005, p. 15).

O que se encontra anulado na expressão heideggeriana é tanto o que Lukács (2005, p. 21) chama de a “pré-história ontológica” do ser social, ou seja, a dialética entre o ser orgânico, o ser inorgânico e o ser social, como a própria história do Ser social.

De um lado, o pensamento heideggeriano afasta qualquer horizonte que ponha em evidência a constituição do ser social como “[...] um processo da animalidade à hominidade, o andamento da naturalidade à sociabilidade; o caminho infinito da naturalidade dada à sociabilidade não-dada” (CHASIN, apud VAISMAN, 2001, p. xxiv). Em Heidegger, o lançamento misterioso do ser configura uma “filosofia teológica da história”, mas sem Deus, Cristo e sem alma (LUKÁCS, 1972, p. 420). De outro, como para Heidegger, o fenômeno originário da história é a relação entre ser e *Dasein*, a essência de toda história reside no incógnito. Assim, quando atribuída à destinação do Ser, a estruturação histórico-epocal perde, paradoxalmente, sua historicidade. Esse é um aspecto por demais problemático para uma filosofia que pretende fazer do entrelaçamento entre ser e tempo o eixo de sua elaboração. A historicidade *ahistórica* de Heidegger não está apenas em reduzir a história a um acontecer singular e isolado no qual o Ser condena o ser humano e este responde ao seu apelo; está também em submeter esse acontecer às forças estruturantes de um destino inexplicável.

Sob o signo do envio enigmático de um destino, descarta-se a possibilidade de se indagar pela sua produção histórica, assim como de se perguntar pelo seu porquê. Por isso, Lukács (1972, p. 675) afirma que a história, em Heidegger, é um terreno misterioso: “Depois de tudo, não há, na história, nada que possamos conhecer de modo unívoco: a história é um ‘descaminho’ geral”.

Conseqüentemente, a condição humana também é maculada por um “impenetrável incógnito” (LUKÁCS, 1991, p. 48). Ela não possui laços de proveniência e de destino: “A incógnita, a incognoscibilidade do homem é patrimônio intelectual de todo existencialismo [...]” (LUKÁCS, 2005, p. 12). Já na década de

1950, Lukács (1991, p. 48) aludiu a conveniência política desse misterioso incógnito, como o fazem hoje críticos contemporâneos de Heidegger. Segundo Lukács (1972, p. 675), com esse argumento sobre a incognoscibilidade da história e da condição humana, Heidegger justifica e fundamenta, em termos ontológicos, sua conduta na época do nazismo; ele desenha a sua subtração às responsabilidades contraídas por ele ao apoiar ativamente o nazismo:

Porém, uma vez admitido que a “condição humana” se caracteriza por um impenetrável incógnito, quem sabe se – sob esta máscara – um Heidegger e um Schmitt não seriam os mais ardentes adversários de Hitler, no próprio momento em que o apoiavam no mundo da “exterioridade”? (LUKÁCS, 1991, p. 48).

Com a expressão “ser-lançado”, anula-se a proveniência humana de seu intercâmbio histórico com a natureza pela sua práxis e, com efeito, as objetivações humanas também perdem sua gênese histórico-social. A existência humana torna-se uma fatalidade, um destino inevitável. Portanto, em termos de ontologia do ser social, o que está posto em xeque, na filosofia heideggeriana, é o lugar do trabalho como categoria fundante do ser social.

3.2 A DESQUALIFICAÇÃO DO CONHECIMENTO

Do que se traçou até o momento, não é difícil perceber que, ao negar o em-si e atrelar qualquer discussão ontológica à experiência vivencial, Heidegger malogrou em sua oposição ao neokantismo e ao neopositivismo. No geral, a despeito de suas concessões ao materialismo e sua objetividade *sui generis*, ele subsumiu a ontologia geral à ontologia da vida humana e ascendeu o ontológico à condição social (LUKÁCS, 2005, p. 5).

A subsunção da ontologia geral à ontologia humana consiste em fazer a constituição ontológica dependente da relação humana: só é aquilo que é conhecido pelo ser humano. Por isso, essa subsunção representa, de fato, a diluição da ontologia em um duplo aspecto: de um lado, como vimos, ela aniquila a objetividade e impede a elaboração de uma teoria objetiva do ser; de outro, ela dilui a ontologia em gnosiologia e, ao figurar como uma orientação unilateralmente gnosiológica, transmuta o *status* ontológico em questão de conhecimento.

Neste caso, como não se distingue a realidade existente em-si dos modos do seu conhecimento, desfaz-se a fronteira entre o ser mesmo e o seu reflexo. Nesse sentido, a filosofia heideggeriana repete o equívoco desses dois adversários filosóficos (o neokantismo e o neopositivismo), ao não perceber os entes objetivos como “[...] transcendentem em relação às vivências que os conhecem” (LUKÁCS, 2005, p. 1). Contudo, como fato incontornável, Heidegger engendrou uma ontologia implícita: uma ontologia idealista e antropocêntrica que, apesar de eliminar formas e conteúdos ideológicos concretos, preserva como função estrutural e determinante a “[...] inconciliável oposição teológica entre insolubilidade terreno-imanente e resolutividade transcendente dos problemas prático-humanos [...]” (LUKÁCS, 2005, p. 14).

Neste item, interessa perguntar qual concepção gnosiológica decorre dessa teoria do ser. Para tanto, concentro-me em outras facetas da ontologia heideggeriana não abordadas até o momento. De fato, quando Heidegger pôs como foco filosófico a indagação pelo sentido do ser, ele partiu de alguns pressupostos, dentre eles:

- 1) o sentido do ser já está implícito no modo de ser originário e cotidiano do *Dasein*;
- 2) na vida cotidiana, o sentido do ser não é conhecido, mas sim compreendido;
- 3) a compreensão é irreflexiva e atemática enquanto o conhecimento, como um momento posterior ao vivido, envolve o “discurso sobre” que é sempre derivado e objetivador, pois distante da dramaturgia da vida;
- 4) quando adota a expressão “superação da metafísica”, Heidegger entende que, assim como a ciência, a filosofia é incapaz de sair do “discurso sobre” que pretende representar o vivido. Entretanto, ele acredita que existe um outro pensar capaz de corresponder a esse vivido sem esvaziá-lo.

Como visto, na filosofia heideggeriana, a existência do ser humano envolve necessariamente o intercâmbio com outros entes. A vida cotidiana está permeada de compreensões do ser sem as quais esse intercâmbio não seria possível. É no ser já compreendido que o ente se mostra. Aqui a compreensão do ser não é o raciocinar consciente, mas o estar em uma experiência vivencial no intercâmbio com entes.

Para Heidegger, o sentido do ser ou a sua verdade não adere aos entes após sua captação como objetos puros; pelo contrário, esse sentido é anterior ao modo

de ser do ente como objeto. Por isso, na acepção heideggeriana, a relação originária do ser humano com os entes não se dá pelo conhecimento, pela investigação e descrição de suas propriedades. A vida fática é anterior a toda explicação teórica; a compreensão de ser que nela se dá é implícita, pré-temática, ou seja, irreflexiva.

O empreendimento filosófico de Heidegger é delinear um caminho de acesso à dinâmica da vida na qual se dá a compreensão de ser. Porém, essa tarefa traz um dilema para ele: como alcançar a experiência existencial, tida como fenômeno originário, singular e pré-teórico, sem fazer teoria? Em outros termos, como tomar esse momento pré-temático (irreflexivo) como tema sem perder o caráter originário do vivido, sem esvaziá-lo de sua facticidade com um discurso *sobre* ele, sem representá-lo?

Apesar de focar eminentemente sobre *Ser e Tempo*, Lukács (2005) sintetiza a resposta desenvolvida por Heidegger ao longo de toda sua obra quanto a essa indagação: a via para acessar a experiência existencial, ou seja, o pensamento que penetra o *Ereignis* estaria em uma ontologia da vida cotidiana.

No primeiro Heidegger, essa ontologia se vale da “analítica existencial”. Os entes, denominados “manuais intramundanos”, ganham a sua essência em uma conjuntura característica de um modo de ser do *Dasein* dentro da qual eles se mostram *como* isso ou aquilo e ser *para* alguma coisa. Neste momento, Heidegger define que o ser do ente está no seu uso. A atitude mais originária é a de usar; originariamente os entes são manuseados e não conhecidos. Para Heidegger, conhecer é uma forma derivada do usar, pois implica um afastamento na forma de um discurso *sobre*, ter diante de si o vivido. Heidegger acreditou, neste momento, que a filosofia/metafísica vista como fenomenologia poderia tratar a vida fática sem cair em um modelo explicativo representacional.

No segundo Heidegger, a ontologia da vida cotidiana ganha a forma de um pensamento meditativo que prepara a superação da metafísica. Em tese, abandona-se o viés pragmatista e o próprio termo “manual intramundano” é substituído pela palavra *coisa* (*Ding*). Apesar da mudança terminológica, a essência da *coisa* ainda é atribuída por uma conjuntura, descrita, agora, em termos de determinação e destinação histórica do Ser. O Ser configura uma moldura histórica que estabelece a verdade do ente. A fim de dizer como se dá o essencializar da *coisa*, Heidegger busca uma linguagem, segundo ele, não-metafísica, não-científica ou não-representadora. O tom poético e místico ganha força e a *coisa* é apresentada na

interseção da *quadratura* do mundo. Para Heidegger, a *coisa* não é descoberta, mas se doa.

Essa doação continua sendo um ser *como* isso ou aquilo, tal como na “analítica existencial”. Basta lembrar que, para Heidegger (2001d, p. 144), a *coisa* é aquilo com o qual o ser humano lida, sem necessariamente pensá-la como coisa. A fim de descartar qualquer gênese social (isto é, levar em consideração o trabalho como categoria ontológica fundamental), ele afirma que a essência da coisa não reside em ser um produto ou um objeto. Por exemplo, a coisalidade de uma jarra é apresentar-se *como* receptáculo. Segundo Heidegger (2001d, p. 149), considerar a jarra como coisa, ou seja, *como* receptáculo, significa “[...] refletir e pensar no que a jarra recebe e como o faz”. Na sua vigência e vigor, a coisa reúne e conjuga, em uma unidade, elementos diversos em uma totalidade – o mundo.

Como se percebe, a “analítica existencial” no primeiro Heidegger e o pensar meditativo no segundo são apresentados como portadores da função de “tematizar” a compreensão de ser pré-temática, irreflexiva, que se tem na vida cotidiana. A pergunta que surge é se, ao fazer isso, Heidegger não estaria teorizando. Para ele, não.

No caso específico que mais interessa nesta tese – o do segundo Heidegger¹¹⁵ –, o pensar meditativo não é, ele próprio, o vivido, mas situa-se, de acordo com o filósofo, antes de qualquer teorização, seja da ciência ou da filosofia. No pensamento heideggeriano, isso significa que este pensar abre mão de qualquer papel representativo e reconhece que o Ser pode apenas ser experimentado e nunca demonstrado (GUZONI, 1991, p. 240). Nesse sentido, o pensamento meditativo seria um pensar vigilante que presta atenção ao *aceno* do Ser (HEIDEGGER, 2001d, p. 162) e busca aludir, “dar indicações” (GUZONI, 1991, p. 240) sobre o que se passa não com um objeto, mas em uma configuração do mundo.

Como uma espécie de “mostrar sem teorizar”, o pensar meditativo heideggeriano abarca duas questões significativas: a busca de uma linguagem que corresponda ao *aceno* dado pelo Ser e o silêncio sereno diante do indizível. Pode parecer paradoxal, mas esses dois aspectos encontram-se entrelaçados: procurar uma linguagem que diga o ser significa, em Heidegger, ir ao encontro de um mostrar

¹¹⁵ Essa discussão é feita por Hebeche (2001) em relação aos escritos iniciais de Heidegger.

não-conceitual e explicativo, ou seja, um mostrar místico e poético; nesse sentido, como explica Lukács (2005, p. 4), Heidegger dá voz ao silenciar de Wittgenstein¹¹⁶: “[...] aqui emerge [...] o círculo wittgensteiniano daquelas perguntas que são problemas reais da vida, em relação às quais, porém, a filosofia somente sabe responder com o silêncio”. Neste caso, a procura de uma linguagem místico-poética implica condenar ao silêncio a consciência cognoscível.

Heidegger não concebe seu feito intelectual como uma mera teoria. A sua falta de modéstia não o permite. À medida que ele afirma pressentir à distância uma virada na história do Ser (HEIDEGGER, 2000, p. 50), o seu próprio pensar mostra-se não como filosofia, nem ciência, mas como a própria epifania do Ser que prenuncia e promete sua vinda.

Contudo, tal explicação não deixa de ser um teorizar sobre a vida, mesmo que sob bases irracionalistas. Além do recurso irracionalista, há um outro elemento a ser destacado: na ontologia do cotidiano traduzida tanto na “analítica existencial” como no pensar meditativo, a concretude da vida é reduzida à situação imediata. Desta forma, o ser do ente só é considerado quando integrado à vida cotidiana imediata, “[...] tão somente e efetivamente sob o plano imediato” (LUKÁCS, 2005, p. 7).

Heidegger conduz sua investigação da vida cotidiana em uma direção na qual a constituição ontológica ocorre na esfera do cotidiano: a verdade do Ser se dá em um acontecer que é sempre o da experiência vivencial imediata e singular, por mais que seja determinado *epocalmente*.

No entanto, com isso, não se quer dizer que Heidegger faça uma apologia do cotidiano. O cotidiano é, para o primeiro Heidegger, o reino do inautêntico, da queda, da derrelição: lançado no mundo, o *Dasein* é, antes de tudo e na maioria das vezes, em um modo de ser inautêntico, guiado pelas opiniões correntes, pela ditadura do impessoal¹¹⁷. Como sua compreensão é pré-temática e irreflexiva, ele não se apercebe que, desde sempre, está em uma certa compreensão de Ser e, na maioria das vezes, acredita que os entes e ele próprio são simplesmente dados, objetos determinados em seu ser pela anterioridade conceitual. Nesse modo cotidiano de

¹¹⁶ A referência aqui é uma proposição de Wittgenstein em seu *Tratado Lógico-Filosófico*, no qual ele afirma que sobre o que não se pode falar, deve-se ficar em silêncio.

¹¹⁷ Lukács (2005) considera que a descrição heideggeriana do inautêntico constitui uma crítica implícita à alienação no cotidiano do capitalismo. Porém, sua crítica se esvazia quando Heidegger transforma esse fenômeno histórico em um fundamento ontológico atemporal do *Dasein*.

ser, o *Dasein* se perde a si mesmo e vive na inautenticidade. A explicação para isso residiria na própria estrutura do fenômeno que, por um lado, revela a verdade do ente e, ao fazer isso, esconde a verdade do Ser. Em outras palavras, a inautenticidade seria ontológica e se vincularia à relação entre verdade e não-verdade. Sob esse prisma, a ciência se constitui em um modo de ser próximo da existência inautêntica do cotidiano.

No segundo Heidegger, a inautenticidade passa de uma situação pessoal para a história do Ser. A inautenticidade é vista como uma errância histórica, marca do esquecimento do ser, do nihilismo, do humanismo, que acomete a história da metafísica e determina o solo de constituição do Ocidente desde sua origem. Neste momento, a verdade e a não-verdade são pensadas a partir da dinâmica de revelação e retração do Ser em suas diversas épocas. Nesse sentido, a superação da metafísica representa a superação dessa errância histórica do Ocidente e advento de uma nova destinação do Ser.

Portanto, quando Heidegger afirma que a estrutura da verdade do Ser se dá em uma experiência vivencial, determinada por uma época do Ser, não há nisso nenhum louvor das compreensões em que desde sempre o *Dasein* se encontraria lançado no Ocidente. A ontologia heideggeriana consiste, de fato, em uma ontologia empiricista, baseada no idealismo subjetivo, que não pretende fazer apologia da compreensão cotidiana, apesar de considerá-la o âmbito originário de constituição do sentido do ser. O que está em jogo nessa posição é que, na sua ontologia do cotidiano, Heidegger manifesta uma forma de perceber a dinâmica dessa esfera da vida humana e disso decorre uma perspectiva de produção do conhecimento, em especial da ciência.

Segundo Lukács (2005, p. 8), as relações presentes no cotidiano tratadas por Heidegger aparecem sob a luz de uma manipulação recíproca. Os objetos são tratados de forma atemporal e, nessa abstração, as suas essências transformam-se em “puros componentes de um mundo todo manipulado” (LUKÁCS, 2005, p. 9).

Lukács (2005, p. 11) explica que a substituição da causalidade pela relação funcional leva a considerar as coisas apenas o seu *como*:

É evidente que em todo uso meramente prático dos objetos, isto é, em toda a sua manipulação, surge obrigatoriamente, em primeiro plano, o *como*. Mas é igualmente claro que, a uma consideração histórico-social, crítica, realmente genética não é nem um pouco difícil compreender que o “como imediato” é o resultado, o modo de

manifestar-se de variadíssimos complexos de forças reais, de tal forma que na sua função concreta, o “como imediato”, freqüentemente pode se converter, definitivamente, no contrário.

Que as compreensões ontológicas no cotidiano sejam inevitáveis é um fato com o qual concordam Lukács e Heidegger. Lukács (2005, p. 7-8) lembra que um dos traços necessários da vida cotidiana (sem o qual toda vida social poderia ser inviabilizada) é a relação imediata entre teoria e práxis. Na sua lida com as coisas, homens e mulheres não se preocupam em tornar consciente as conexões objetivas que constituem a base de uso e existência dessas coisas. Entretanto, isso não significa que não existe conhecimento na esfera cotidiana da vida, pois “[...] a práxis está inseparavelmente ligada ao conhecimento [...]” (LUKÁCS, s/d a, p. 8). Há um reflexo imediato do mundo objetivo e ele sempre implica um distanciamento do sujeito em relação aos objetos. Nisso se assenta o componente incontornável da prática humana: a relação entre teleologia e causalidade. A antecipação mental do objetivo que constitui o pôr teológico é condicionada pela consciência na sua apreensão das determinações objetivas; esse traço está presente “[...] desde a cotidianidade até ao mito, à religião e à filosofia [...]” (LUKÁCS, s/d b, p. 4).

É certo também que, segundo Lukács (s/d a, p. 8), no cotidiano, todo trabalho é orientado e limitado por um objetivo imediato. O saber aí produzido pode permanecer restrito à sua direta utilidade para uma práxis imediata, como também ser empregado em uma outra situação. Essa segunda tendência supõe o afastamento do objetivo imediato de uma prática específica, ou seja, nela os atos reflexivos afastam de seu nexos imediato e são generalizados para outras finalidades. Lukács considera que os primeiros passos da ciência encontram-se nessa tendência da vida cotidiana:

Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas num outro trabalho, elas se tornam gradativamente autônomas — em sentido relativo — ou seja, são generalizadas e fixadas determinadas observações que já não se referem de modo exclusivo e direto a um determinado procedimento, mas, ao contrário, adquirem um certo caráter de generalidade como observações que se referem a fatos da natureza em geral. São estas generalizações que formam os germes das futuras ciências [...] (LUKÁCS, s/d b, p. 25).

A generalização dos meios da própria prática social cotidiana e imediata constitui os *gemens* para a ciência. Sob esse aspecto, as formas sistematizadas de conhecimento são derivações dos modos espontâneos do conhecer. Contudo, isso não impede ao saber sistematizado de também possuir, em relação às crenças, valores, formas de sentir, idéias, hábitos cotidianos, uma autonomia relativa. Trata-se aqui de pensar

[...] uma cientificidade que não perde jamais a ligação com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana; ao contrário, o que faz é depurá-la e desenvolvê-la continuamente a nível crítico, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de qualquer ciência (LUKÁCS, 1979a, p. 24).

Por seu turno, por meio de uma concepção unilateral e distorcida da vida cotidiana (LUKÁCS, 2005, p. 8), Heidegger alimenta uma ideologia anticientífica. O recurso à linguagem poética e mística em seus escritos tardios constitui um contraponto evidente ao conhecimento científico. Como, para ele, não existe o em-si, não há nada que seja confirmado pela ciência; pelo contrário, ao dirigir-se para o ôntico, a ciência esquece o Ser e oculta a sua verdade. Segundo Heidegger (2001d, coisa), o conhecimento científico acredita atingir o real em sua realidade antes de qualquer experiência, ou seja, pretende ser um ponto de vista externo à existência. Assim, cria a ilusão, de que as *coisas* poderiam continuar sendo coisas (o que pressupõe que elas já estivessem em vigor). A ciência, para ele, anula a *coisa*.

A questão posta entre Heidegger e Lukács não está em se admitir ou não que há uma imbricação entre conhecimento e interesses e compreensões prévias. Heidegger declara que o conhecimento é guiado por interesses e compreensões, mas acredita que eles constituem um horizonte auto-referencial. Por sua vez, Lukács também constata que “[...] a práxis social sempre se desenrola dentro de um ambiente espiritual feito de representações ontológicas, tanto na vida cotidiana como no horizonte das teorias científicas [...]” (LUKÁCS, s/d b, p. 28), ou seja, “[...] o agir interessado representa um componente ontológico essencial, ineliminável, do ser social [...]” (LUKÁCS, 1979a, p. 25). Ele acrescenta que, sob certas circunstâncias históricas e sociais, os interesses de grupos e classes sociais podem deformar ou favorecer a compreensão de fatos. Logo, o agir interessado também pode possuir um conteúdo de verdade, referente ao mundo objetivo. Agir interessado e

objetividade não são termos necessariamente incompatíveis, como firmado por Heidegger.

A oposição heideggeriana entre compreender e conhecer decorre dessa suposta incompatibilidade, ou seja, do distanciamento que se opera entre a intencionalidade do sujeito e a causalidade objetiva. O que se evidencia nessa oposição, segundo Tertulian (1996a, p. 16), é o “desprezo pelo princípio da explicação causal”:

No plano estritamente filosófico, e em consonância com a depreciação ontológica da existência dissolvida no mundo, Heidegger considera a apreensão puramente cognitiva do real, ou seja, a apreensão tematizante e categorial, como uma modalidade *deficiente* para apreender o ser. Por conseqüência, ele relega a atividade cognitiva do sujeito e objeto, as categorias do ser, à zona inferior da de-mundianização do mundo (TERTULIAN, 1996c, p. 89).

Pode-se alegar que o termo “ideologia anticientífica” seja por demais forte na análise, em especial, do segundo Heidegger, tendo em vista que a *serenidade* sinaliza para um deixar-ser a ciência o que ela é. Porém, esse pôr de lado a ciência não denota apenas o respeito e a obediência diante do destino do Ser e o desinteresse no aguardo de uma nova destinação. O único ponto de tangência que Heidegger reconhece entre a discussão ontológica e a científica é unilateral: a compreensão do sentido do ser que se dá na vida cotidiana é anterior ao modo de ser do conhecimento científico. Afora isso, há um abismo entre esses dois âmbitos. Por essa razão, Lukács (1979b, p. 84) observa que, em relação ao existencialismo, a ciência não é negada, mas contestada como acesso ao real, isto é, acesso à essência das coisas.

A desqualificação da ciência é apenas uma faceta da retração teórica que se delineia no pensamento heideggeriano. Quando o em-si é suprimido, o seu conhecimento racional também é desacreditado. Configura-se, assim, a crítica à objetividade e à universalidade do pensamento racional (LUKÁCS, 1972, p. 399).

Além disso, em termos gnosiológicos, o aniquilar do em-si conduz ao extremo arbítrio (LUKÁCS, 2005, p. 2). Lessa (1996b, p. 13) lembra que toda afirmação sobre o mundo é sempre uma afirmação sobre formas de ser. Ao se interditar qualquer referência ao em-si, o mundo se transforma em um constructo do investigador a partir de seus pressupostos. A dedução lógica do real que aí ocorre consiste em “[...]”

falsificar a representação da realidade de modo que ela se conforme aos princípios metodológicos escolhidos arbitrariamente [...]” (LESSA, 1999a, p. 13-14).

Se a produção de conhecimento sempre possui uma dimensão ontológica, o próprio alicerce ontológico coloca para o conhecimento algumas exigências. A objetividade como traço primário de todo existente indica que o ser é uma totalidade complexa, constituída de relações diversas e historicamente determinadas. Por essa razão, qualquer tentativa de apreender, de maneira adequada, a dinâmica da realidade precisa se orientar pela prioridade da totalidade e da abordagem histórica.

Assim, de acordo com Lessa (1999a), a totalidade e a história são essenciais para o desvelamento das categorias pela subjetividade porque o real é uma totalidade complexa e, como tal, histórica. A postulação metodológica provém da própria realidade. Logo, o método porta uma base ontológica e retrata o caminho pelo qual a consciência capta e reproduz as determinações relacionais e históricas do real. Seu ponto de partida é uma representação imediata e indeterminada do objeto; pela análise, é possível acessar seus elementos mais simples; no entanto, sendo o real uma totalidade, não basta justapor esses elementos ao final, impõe-se o esforço de descobrir, com as devidas mediações, como esses elementos heterogêneos se articulam em uma síntese concreta (cf. MARX, 1987; LESSA, 1999a).

As deduções puramente lógicas do real são arbitrárias, visto que descartam a realidade e determinam *a priori* o que o mundo é a partir de consensos (inter)subjetivos. A relação entre fenômeno e essência delineada por Heidegger exemplifica o arbítrio dessa atitude.

Em sua filosofia, o ente se desvela no fenômeno (o que se mostra é o ente). O ser do ente é o seu aparecer. Isso significa que o Ser está diluído na esfera fenomênica? No pensamento heideggeriano, por um lado, sim; mas, por outro, não. O Ser se abre na compreensão que antecede a interpretação de qualquer *coisa*. Isto é, neste aparecer do ser do ente, retrai-se o Ser enquanto transcendente que estrutura a experiência existencial. O fenômeno revela e oculta o Ser, mas o ser do ente está no fenômeno. Por seu turno, o fenômeno esconde a essência, não do ente, mas do Ser como tal. Há um abismo intransponível entre a verdade do Ser e a verdade do ente e uma rígida distinção entre essência e fenômeno quando se fala do Ser como ser, mas, ao mesmo tempo, essa distinção se dilui, e a essência se torna o fenômeno quando se trata do ser do ente.

Heidegger resguarda da tradição fenomenológica a compreensão de que a essência não está por trás do fenômeno, ela é o fenômeno, ela é o que se apresenta e ganha ser em cada situação vivida particular. Como fenômeno, a essência (do ente) é relativa e singular. Entretanto, Heidegger atrela a essa visão uma rígida separação entre essência e fenômeno, característica da lógica fomal, na qual a essência (do Ser) possui um *status* ontológico maior em relação ao fenômeno (o manifestar-se do ente), porque ela funciona como a *essência da essência*. Devido à diferença ontológica heideggeriana, a essência do Ser possui mais ser (um *plus* ontológico) se comparada à essência do ente.

Heidegger mantém, em sua filosofia, a distinção entre essência e fenômeno e, ao mesmo tempo, a diluição da essência no fenômeno. Essa decisão compõe uma antinomia de seu pensamento ou alude a uma aproximação do tratamento dialético da questão?

Para esclarecer essa indagação, recupero algumas reflexões lukácsianas sobre a relação entre fenômeno e essência. Lukács considera que Marx inova ao propor uma nova concepção de substancialidade que, ao invés de degradar o mundo fenômeno e a historicidade, apresenta-se como “princípio ontológico da permanência na mudança” (LUKÁCS, 1979a, p. 78). Assim, a essencialidade diz respeito à problemática da continuidade e, em virtude disso, defronta-se com as seguintes questões: “[...] até que ponto, e de que maneira, um ente em transformação ainda é o ente original, até que ponto – e como – um ser que se transforma continua a ser o mesmo” (LESSA, 1994, p. 3). Por não excluir a noção do devir, para Lukács, a nova substancialidade proposta por Marx não é uma relação estático-estacionária que se autoconserva, mas se conserva em essência de modo processual.

Como totalidade complexa, o ser possui elementos de continuidade que operam na sua processualidade e lhe conferem o caráter de unitário. Os processos sociais, por exemplo, constituem sínteses de atos humanos singulares convertidos em um processo unitário, em um uma totalidade (LUKÁCS, 1979a, p. 95) na qual a vida do indivíduo se articula aos destinos da humanidade. Então, no ser social, a substância diz respeito à continuidade histórica: “A continuidade da substância no ser social [...] é a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas” (LUKÁCS, 1979a, p. 161).

Porém, essa essência que permanece na mudança assume formas e conteúdos concretos a cada momento em que se particulariza. Os traços fenomênicos conferem a diferenciação dos momentos no interior do processo. Em outros termos, a realidade definida em sua processualidade possui um caráter de unidade, fundada em determinações essenciais, e também é composta por diferentes momentos que se sucedem e se particularizam no tempo, dada pelas determinações fenomênicas (LESSA, 1996b, p. 21-22).

Por certo, a totalidade do processo, ou seja, a história, dá sentido às suas partes mais simples, porque as articula em um mesmo processo e constitui o horizonte de possibilidade objetiva de cada momento histórico (LESSA, 1996b, p. 17-18). Contudo, sem os momentos particulares e heterogêneos, não é possível que o processo histórico se desdobre e exista.

Não se trata, todavia, de declarar que o fenômeno é um desdobramento inerte da essência. Apesar de sua predominância, as determinações essenciais também são afetadas pelas configurações singulares. Lessa (2001, 1999b, 1996b) adverte que a esfera fenomênica é a base real imediata das posições teleológicas; os seres humanos agem no mundo fenomênico, isto é, atuam tendo por perspectiva situações histórico-sociais específicas; mesmo voltadas para as particularidades, essas ações colocam em movimento os traços essenciais e também outras feições fenomênicas de uma formação social. Isso quer dizer que o fenômeno e a essência possuem uma origem comum que se encontra nos atos dos indivíduos historicamente determinados.

Ademais, em sua unicidade, os eventos singulares portam a conexão entre passado e o futuro, ou seja, eles trazem, em seu ineditismo, as especificações passadas que condicionaram a sua constituição. Em razão desse fato, podem atualizar possibilidades, mas também alterar as redes causais da essencialidade. Por conseguinte, “[...] o desenvolvimento dos fenômenos exerce uma influência real no desdobramento da essência que, no limite, poderá ser profundamente transformada pelo fenômeno [...]” (LESSA, 2001, p. 11).

Assim sendo, o desenvolvimento ontológico “[...] se consubstancia enquanto um complexo processo de particularização dos traços essenciais e de generalização em essenciais dos eventos singulares” (LESSA, 1999b, p. 12). A realidade é a síntese indissolúvel entre essência e fenômeno; isso significa que a essência e a

esfera fenomênica são momentos distintos, mas igualmente reais (LESSA, 2001, 1999b,1996b).

Nota-se, deste modo, que “[...] o fenômeno é sempre *algo que é* e não algo contraposto ao ser” (LUKÁCS, 1979a, p. 84). Mesmo quando se apresenta como imediatricidade cotidiana reificada, mesmo quando oculta, nessa imediatricidade, o processo que afiança a sua existência e se afirma como fragmento isolado, estático e absoluto, o fenômeno é tanto quanto a essência: “Invertida ou não, a dimensão fenomênica é tal real quanto as relações essenciais que estão na sua gênese” (LESSA, 1996b, p. 15-16).

Essência e fenômeno são categorias processuais e, como tal, inerentes à história. Desta maneira, não há nenhuma dimensão transcendente que condiciona os processos sociais e históricos, além da própria ação humana (LESSA, 2001, p. 11). O método que não se compromete a investigar a interação objetiva entre essência e fenômeno sucumbe à arbitrariedade ou de enaltecer os momentos particulares que existem de modo isolado e em completa desordem, ou de se orientar por uma essência fixa, abstrata, que define, fora da própria história, o mundo e o ser humano.

Diante dessas considerações, percebe-se que Heidegger “[...] transforma a verdadeira dialética do fenômeno e da essência em uma incoerência abstrata, irresolúvel, não fundada em nada” (LUKÁCS, 2005, p. 7). A atitude de Heidegger é estranha à dialética; ele evidencia a oposição enrijecida entre ente e ser. Considerando que “[...] a desobjetivação de todos os critérios da objetividade conduz na realidade ao irracionalismo [...]” (LUKÁCS, 1972, p. 11), Heidegger prolonga a tradição de pensamento que liga, em termos metodológicos, a lógica formal rígida e conteúdos irracionais:

Aqui, porém, a conversão dialética das categorias, uma na outra, é rejeitada, antes de tudo por colocar, no seu lugar, respectivamente, rígidas alternativas inconciliáveis, no sentido teológico-lógico-formal, em relação às quais é necessário decidir, então, em termos irracionais-religiosos (LUKÁCS, 2005, p. 13).

Quando se remove a realidade, é vã e problemática a tentativa de distinguir essência e fenômeno (LUKÁCS, 2005, p. 2), assim como a de diferenciar verdade de não-verdade (WOLIN, 1990, p. 118-123). No caso do último Heidegger, a certeza

que se tem é que a verdade da ciência e da filosofia é, para ele, não-verdade. O paradoxo é que Heidegger mantém o desejo de um pensar *correspondente* ao Ser que seja adequado e correlato ao seu apelo. Porém, a tarefa de corresponder ao que não se deixa conceber desloca toda a discussão da verdade para o âmbito da linguagem, mais precisamente, para o exercício semântico e alegórico (e, por não dizer, sofista) que afaste qualquer traço de conceituação.

A retração teórica que se observa na desqualificação da ciência e na arbitrariedade dos procedimentos heideggerianos também se manifesta na produção de categorias empobrecidas. Essa “degradação conceitual” (LUKÁCS, 2005, p. 18) se revela, por exemplo, no fascínio de Heidegger em relação aos pensadores pré-socráticos que condensaram a riqueza da realidade em uma única categoria¹¹⁸. Além disso, Lukács (2005, p. 7) compreende que as categorias heideggerianas na analítica existencial “[...] outra coisa não são, do que modos imediatos de manifestação da vida cotidiana, alienada e manipulada pelo capitalismo, traduzidas em termos de máxima abstração, e por Heidegger expressas com uma linguagem original e pitoresca”. Essa afirmação pode ser estendida aos escritos heideggerianos tardios, com a ressalva de que, neles, a abstração ganha um formato irracionalista e místico mais forte.

Ainda de acordo com Lukács (2005, p. 18), o “empobrecimento do mundo das categorias” alia a filosofia heideggeriana ao neopositivismo. A citação de Lukács é longa, mas esclarecedora:

Esta afirmação não é nem um pouco contestada pelo fato de que, tanto o pensamento de Heidegger, como aquele do neopositivismo, tem produzido uma quantidade de categorias puramente metodológicas para a manipulação, tornando assim, extremamente intrincada e complicada a estrada, para se chegar, ao final, a um abstrato deserto. Quer se trate de categorias semânticas fabricadas coletivamente, por assim dizer, numa cadeia de montagem, como no neopositivismo; ou de formações lingüísticas fenomenológicas arquitetadas com precisão artesanal, se chega sempre ao mesmo ponto: com grande dispêndio de inteligência somos conduzidos ao vazio ideal de uma “realidade” artificialmente desconcretizada (ou desmaterializada) no pensamento. A pobreza das categorias é apenas o resultado conclusivo da atitude que estas duas correntes mantêm em relação ao “em-si”. A paisagem mais bela não poderá

¹¹⁸ Os pensadores pré-socráticos buscavam explicar o universo por um princípio gerador das coisas. Por exemplo, a cosmogonia de Tales apresentava a água como a origem de todas as coisas; já Anaxímenes acredita que do ar infinito resultavam todas as transformações do mundo.

transformar-se em imagem, se a ela voltam às costas (LUKÁCS, 2005, p. 18-19).

Em termos sociais, as aproximações entre o neopositivismo e o pensamento heideggeriano precisam ser um pouco matizadas. Lukács (2005, p. 4-5) lembra que, em sua descrição da manipulação geral da vida, Carnap demonstra seu acordo (revestido de uma suposta neutralidade) com essa situação. Por sua vez, Heidegger descreve essa realidade alienada como ontologicamente imutável e absoluta; porém, há nele uma espécie de contestação que avista uma saída “religiosa-atéia” (LUKÁCS, 2005, p. 5).

A rejeição do questionamento da realidade resulta, assim, por um lado, de uma satisfação com a manipulação geral da vida, por outro, de uma repulsa (LUKÁCS, 2005, p. 20). Contudo, neste suposto distanciamento entre o neopositivismo e a filosofia de Heidegger, reside mais uma de suas aproximações. Ao se reportar ao primeiro Heidegger, Lukács (2005, p. 17-18) identifica que a incapacidade de a ontologia heideggeriana apontar o “de onde” (gênese, história, sociedade) também se vincula à sua inaptidão de indicar um “para onde”, uma perspectiva. No segundo Heidegger, isso se mantém com o sentido da *serenidade*, de um entregar-se ao destino do Ser que não passa de um render-se à configuração histórica manipulada do capitalismo.

Nesse sentido, a contestação de Heidegger consiste em uma “[...] repulsa de quem está completamente persuadido, intimamente, da inutilidade do esforço para liberar-se da alienação, e por isto procura e encontra uma autoconfirmação interior, precisamente na inutilidade da própria rejeição” (LUKÁCS, 2005, p. 20).

Por isso, Lukács (s/d a, p. 6) acerta quando chama a atenção para as conseqüências prático-morais das escolhas ontológicas. A seu modo, a filosofia do segundo Heidegger respondeu às mutações do capitalismo de seu tempo e, por meio de sua concepção ontológica, delineou uma perspectiva ética e política condizente aos interesses burgueses. De acordo com Lukács (1979b, p. 81), a particularidade de filosofia heideggeriana foi inscrever “[...] o conjunto do problema na estrutura fetichizada da psicologia burguesa, ou mais exatamente, no pessimismo niilista e sem saída da inteligência burguesa [...]” tanto do período entre guerras, como após a 2ª Guerra Mundial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É o homem, o homem real, o homem vivo, que faz, que possui, que luta; não é a história que utiliza o homem para realizar os seus fins – como se fosse uma entidade independente –, ela nada mais é do que actividade do homem prosseguindo os seus fins.

Marx (1975, p. 51)

Esta tese questiona o pensamento pós-moderno – aqui tratado como uma agenda – e procura assinalar, dentre as suas possíveis simpatias e apropriações filosóficas, a importância e o papel de Martin Heidegger na sua constituição. Mas o faz tomando como mediação o pensamento educacional brasileiro contemporâneo. Desta forma, as questões centrais que motivaram esta investigação foram: até que ponto a ontologia e a gnosiologia heideggerianas podem ter inspirado o relativismo ontológico e o ceticismo gnosiológico contemporâneos? Em que medida a filosofia heideggeriana pode ter contribuído para a estruturação do que hoje se apresenta como uma agenda pós-moderna no pensamento educacional contemporâneo no Brasil?

Essas indagações levaram à hipótese de que, na noção de “superação da metafísica”, desenvolvida pelo chamado segundo Heidegger, configura-se uma ontologia antimaterialista de cuja aversão à objetividade decorre uma desqualificação do conhecimento racional, em especial o da ciência. Esse seria o núcleo central ao qual a agenda pós-moderna em geral e também na educação presta seu tributo e, em vários aspectos, atualiza.

Ao final deste trabalho, penso ser possível avaliar a relação entre o pensamento do segundo Heidegger e a agenda pós-moderna sob vários aspectos.

O ponto de convergência principal entre a “agenda pós” e o pensamento do segundo Heidegger está na hermenêutica, compreendida não como procedimento e método que busca a interpretação correta do texto, seu significado imanente, e sim no sentido inaugurado pelo filósofo: a hermenêutica como ontologia. É por essa razão que, na sua intenção de mediar Heidegger e Nietzsche e o pensamento pós-moderno, Vattimo (1988, p. 28-36) defende a “ontologia hermenêutica” e apregoa seus pontos essenciais: a recusa da objetividade, a generalização do modelo

hemenêutico para todo conhecimento (sintetizada pela máxima que conhecer é interpretar) e o nexó entre ser e linguagem (o estatuto ontológico é conferido pela linguagem).

A recusa da objetividade pelo segundo Heidegger é permeada de confusões e mesmo concessões ao materialismo. No entanto, se ele não chega a declarar, de forma categórica, que a realidade não existe (como o fazem alguns pensadores da agenda pós-moderna, como Baudrillard), ele insiste em seu viés incognoscível (fato que também ocorre em outra parcela dessa agenda). Falar sobre algo externo é, para Heidegger, articular, nessa interpretação, o horizonte de compreensões atemáticas características de uma época do Ser que o *Dasein* desde sempre se encontra. Portanto, o mundo é o horizonte intransponível da experiência existencial.

Da “ontologia hemenêutica” decorre um nexó necessário entre ser e linguagem tanto em Heidegger como na agenda pós-moderna que se assemelha à mistificação da dialética empreendida por Hegel e identificada por Marx (1985): quando, em uma investigação, depois de apreender a dinâmica da realidade, o pensamento descreve o seu movimento real, tem-se a impressão de que, na verdade, a consciência construiu o real. A mistificação hegeliana consistiu nisso: em tomar a apreensão ideal da vida como um processo de criação do real pelo pensamento. Da mesma forma, pode-se pensar que uma realidade extradiscursiva necessita da prática lingüística para se tornar inteligível, mas isso não significa que a linguagem determina a sua existência objetiva, como induzem a pensar a “agenda pós” e Heidegger.

Nos escritos do primeiro Heidegger, o nexó entre ser e linguagem pode ser percebido na apresentação do mundo como estrutura de significância a partir de um modo de ser do *Dasein*. Como observa Vattimo (1988, p. 39), o segundo Heidegger não chega a dizer que Ser é linguagem, mas continua a acreditar na centralidade da linguagem na elaboração do problema ontológico: a linguagem é a morada do Ser; a revelação de verdade só pode ocorrer na linguagem. No entanto, não é qualquer linguagem que cumpre a função de *dizer* o Ser, razão pela qual Heidegger busca uma linguagem *não-metafísica*.

Em geral, a agenda pós-moderna não se atribui a busca de uma linguagem *originária* como Heidegger, mas não esconde sua euforia com as exercitações lingüísticas, seja na construção de neologismos (como a *différance* derridiana), na ênfase nas redescritões (cf. RORTY, 1999), ou mesmo as ressignificações de

expressões já existentes, como diagnosticou Moraes (2003a). Essa agenda também não advoga a noção da linguagem como dádiva do Ser: uma estrutura epocal, independente do ser humano, que determina a apreensão, sempre em uma experiência singular, da verdade do Ser. Rorty (1999) chega a afirmar que, nas mãos do segundo Heidegger, a linguagem é reificada, tornada uma quase-divindade: “O vocabulário de Heidegger é apenas a dádiva de Heidegger para nós, não dádiva do Ser para Heidegger” (RORTY, 1999, p. 90).

Contudo, não descarto que, na “agenda pós”, os marcos gerais desse argumento são, de certa forma, preservados. Aqui valeria à pena investigar os possíveis paralelos (aproximações e distanciamentos) entre a *episteme* foucaultiana e a história do Ser heideggeriana¹¹⁹. Tomo como exemplo a posição do historiador Ankersmit (1997). Para ele, a historiografia pós-moderna é aquela que, ao ver a história como uma árvore, não se interessa por seu tronco, tampouco por seus ramos, mas pelas suas folhas que foram levadas pelo vento. Em termos historiográficos, o pós-moderno volta-se para os fragmentos que, assim como essas folhas, nunca podem ser reunidos, só podem ser investigados de maneira isolada, independentes de sua origem. Esse argumento se aproxima da noção de história do Ser, por mais que não utilize expressões declaradamente místicas como o faz Heidegger. Falar de uma configuração histórica, por mais que seja reservada a uma micro-situação, sem apontar suas causalidades sociais é recorrer a um Ser tão misterioso como o de Heidegger. Parafraseando Wolin (1990), é uma explicação na qual nada é compreendido, pois a história torna-se uma experiência aleatória e sem sentido. Mesmo que cada época possa ter algumas regulações, o problema que persiste na historiografia pós-moderna é que essas regulações são contingentes, aparecem dadas; além disso, as descontinuidades históricas são diagnosticadas, mas impossíveis de serem compreendidas, são incognoscíveis.

O contraponto a essa concepção não está em reivindicar uma teleologia histórica que exclua qualquer eventualidade ou incerteza. Pois, se de um lado, a ação humana é sempre teleológica, de outro, esse traço não se estende para a história: “[...] fora do trabalho (da práxis humana) não há qualquer teleologia” (LUKÁCS, s/d b, p. 6). Portanto, a história não possui um objetivo *a priori* que define seu curso. Suas regularidades e tendências se entrelaçam com acidentalidades. É

¹¹⁹ A *episteme* constitui o modo próprio de ser de uma época que determina a constituição dos saberes daquele momento (cf. FOUCAULT, 1987).

preciso contemplar esse jogo a fim de não perder a riqueza da história, ou parafraseando Lukács (1991), a *poesia* do real.

Em termos de produção do conhecimento, há, na agenda pós-moderna, uma dinâmica que também ocorre em Heidegger: o em-si desaparece e todo mundo natural se torna dependente do ser humano; neste caso, toda ontologia geral é diluída na ontologia do ser social. Por sua vez, ao adotar uma concepção abstrata do ser humano, reduzido a uma singularidade vazia, também se liquida a objetividade social. O esfacelamento da objetividade social e o sentido de irrealidade característico desse movimento esquizofrênico possibilitam um dos aspectos apontados por Lukács em relação à decadência cultural do ocidente: a subjetivização do real. A dissolução da objetividade em elementos subjetivos não permite demarcar o que é a realidade e os modos de seu conhecimento. Desta forma, o *status* ontológico é dado pelo conhecer, o que, por sua vez, representa, de acordo com Lukács (s/d a), a subsunção da ontologia à gnosilogia.

Se é pela linguagem que se dá a verdade do Ser, o conhecer é uma atividade interpretativa que dispensa qualquer nexos com a objetividade. No segundo Heidegger, a linguagem mítica, a poética e a dos pensadores¹²⁰, possuem um dizer mais originário que o científico. Heidegger erige a arte como acesso privilegiado à verdade por ela se encontrar fora do âmbito representacional e explicativo. Porém, não há, em seu pensamento, a diluição das fronteiras entre filosofia, ciência e arte. É certo que ele desfaz a distinção entre filosofia e ciência, mas ele não acredita que elas devam funcionar a partir dos parâmetros estéticos; pelo contrário, em sua filosofia última, ele defende que elas devam ser o que são: simplesmente esquecimento do Ser. Não se deve interpretar essa postura, no entanto, como sinal de respeito. Há aí uma desqualificação: “A ciência não pensa” (HEIDEGGER, 2001g, p. 115) e isso não mudará. Se a expressão superação da metafísica poderia, em um primeiro momento, sugerir que isso poderia ser alterado, esse horizonte é dissipado; o destino da ciência é ser o que é. Aceitar esse fado consiste em uma das facetas da atitude serena, assim como esperar por uma nova destinação do Ser que oferecerá uma outra história, uma história paralela, incomensurável à própria metafísica que continuará subsistindo.

¹²⁰ Lembrar que, neste caso, quando se refere a pensadores, Heidegger distingue pensar e filosofar.

Na agenda pós-moderna, não há oposição da ciência ao mito; pelo contrário, ela é um mito entre outros, é uma narrativa como outra qualquer. Mas a desqualificação da ciência continua. Se se mantém algum tipo de diferenciação entre as narrativas, ela não afeta o relativismo que lhe decorre. Mesmo quando se mantém a literatura como um campo narrativo com algumas especificidades, em geral, devido à anulação da objetividade, é o modelo estético que se estende a todo conhecimento.

A aversão à metafísica e o anúncio de um horizonte pós-metafísico em Heidegger se preservam na agenda pós-moderna, inclusive tendo como base uma *metanarrativa* da história do Ocidente. No campo educacional, chega-se a encontrar a crítica à “metafísica da presença”, expressão eminentemente heideggeriana, e a se anunciar uma pedagogia pós-metafísica ou pós-crítica.

No bojo da repulsa à metafísica, o tema da diferença é comum a Heidegger e à agenda pós-moderna. Em ambos os casos, o esquecimento da diferença é concebido como a marca da metafísica e do humanismo; advoga-se, assim, um pensamento da diferença que se oponha às filosofias dialéticas que preservam a noção de totalidade e superação (negação da negação); que se entregue à multiplicidade das aparências livres, condenados outrora pela filosofia platônica, e seja antifundacional. Em suma, o pensamento da diferença é não dialético, sem fundamento, sem pretensão de totalidade, circunscrito ao fragmento (cf. PETERS, 2000b; VATTIMO, 1988).

Em termos sociais, a diferença é pensada pela agenda pós-moderna no sentido de uma identidade fragmentária ou de diferenças culturais entre grupos sociais (classe, raça, etnia, gênero, sexualidade, nacionalidade etc.). Neste aspecto em particular, a discussão *multi* ou *intercultural* dessa agenda entra em total descompasso com filosofia heideggeriana que, por exemplo, acreditou que o destino da história dependia da Europa, em particular da Alemanha, e defendeu até o final de sua vida o privilégio da língua alemã para o exercício filosófico.

Por mais que a crítica à metafísica seja comum a outros filósofos, como Nietzsche, os contornos do combate à metafísica da agenda pós-moderna são uma herança eminentemente heideggeriana; isso ocorre, em especial, por meio da noção heideggeriana de “superação da metafísica”. A posição de Derrida é ilustrativa:

Minha dívida com Heidegger é tal que torna difícil estabelecer aqui um inventário, ou falar em termos de valoração ou quantitativos. Digamos, para sintetizar, que ele foi o primeiro a anunciar o fim da metafísica; que nos ensinou a nos comportar diante dela de uma forma estratégica, consistente em instalar-se no interior do fenômeno e lhe desferir, a partir de dentro, golpes sucessivos [...] (DERRIDA, 1986, p. 1).

A citação de Derrida alude ainda a um outro aspecto para o qual se chamou a atenção nesta tese: o caminho da filosofia heideggeriana à “agenda pós” teve como mediação a esquerda intelectual francesa. A meu ver, esse recurso ou tributo a Heidegger é paradigmático. Se consideradas as circunstâncias em que Heidegger adota a expressão “superação da metafísica” (na luta pela posição de *filósofo oficial* do partido nazista), o sentido que lhe atribuiu e a *falsificação* que empreendeu após o término da guerra para ocultar essa situação, torna-se nítido o caráter conservador de sua filosofia.

Diante disso, paira a questão: como explicar que um pensamento conservador tenha sido apropriado pela vanguarda intelectual francesa? Essa pergunta me parece digna de aprofundamentos para além das indicações sugeridas nesta tese. Por ora, pode-se pensar que, para a ocorrência dessa absorção, as frações da esquerda política francesa que a ele recorreram passaram por mutações na sua constituição, na configuração de seus ideais e de sua intervenção. Porém, caberia considerar também que, nesse processo, o pensamento heideggeriano também sofreu um processo de descontextualização para que seu viés político fosse colocado em segundo plano (cf. BOURDIEU, 1993, p. 265-266; WOLIN, 1993, p. 272). O próprio Heidegger se empenhou conscientemente nessa tarefa após o término da 2ª Guerra Mundial.

Em uma carta de 1º de setembro de 1945 a seu amigo Rudolf Stadelmann, Heidegger declarou: “Aqui (e também na cidade de Friburgo) me perseguem. De toda maneira, sou apoiado por Paris e pela França, onde sou o ‘filósofo da moda’” (HEIDEGGER, apud FARIAS, 1988, p. 342). Heidegger tirou proveito dessa situação e contou com o apoio de vários intelectuais franceses. O caso Jean Beaufret, o principal exegeta francês de Heidegger após a guerra, é um dos mais sintomáticos: suas credenciais políticas de *ex-Résistant* emprestaram uma aura de santidade moral as suas declarações pró-Heidegger. No entanto, Wolin (1993, p. 281-282) observa que Beaufret parece ter mantido uma agenda paralela e apoiou, de forma

velada, Robert Faurisson, o historiador francês revisionista que alega não ter existido câmaras de gás e o Holocausto. Além das cartas trocadas entre eles no final da década de 1970 e publicadas apenas em 1987, Faurisson (1987) chega a dedicar um de seus textos a Beaufret e a Heidegger por considerá-los seus antecessores no revisionismo.

O envolvimento de intelectuais franceses na descontextualização do pensamento heideggeriano mostra-se como uma ferida mal curada que volta a sangrar sempre quando tocada. De maneira paradoxal, o primeiro debate filosófico sobre a relação entre a filosofia heideggeriana e o nazismo a partir de diferentes pontos de vista ocorreu na França nas páginas da renomada revista *Les temps modernes* já em 1946 (ROCKMORE, 1992). Os debates contemporâneos franceses sobre o assunto continuam controversos, em particular, a partir da publicação do livro *Heidegger e o Nazismo* de Victor Farias no final da década de 1980. Wolin (1993) chega a declarar que, na atualidade, poucos eventos abalaram a academia francesa como esse livro. Apesar de algumas imprecisões e erros no tratamento do material historiográfico (cf. SHEEHAN, 1988), essa obra destrói o mito de que o envolvimento nazista de Heidegger foi breve e teve como intuito proteger a universidade contra uma situação pior. A forte reação de teóricos franceses contra o livro, como Derrida (1987) e Lyotard (1994), fez com que o “caso Heidegger” ganhasse alcance internacional¹²¹.

O tema Heidegger e o nazismo também esteve subjacente ao evento conhecido como *L'affaire Derrida* que ganhou visibilidade pela *The New York Review of Books* em 1993. Esse fato se apresentou como um conflito de ordem jurídica relativa à venda dos direitos de tradução pela revista *Le Nouvel Observateur* de uma entrevista que Derrida concedeu a esse jornal. Essa entrevista foi vendida a Richard Wolin que o transformou em um capítulo de um livro organizado por ele sobre a controvérsia política de Heidegger com o nazismo. Além de textos do próprio Heidegger e da entrevista de Derrida, o livro continha artigos de Ernst Jünger, Karl Löwith, Karl Jaspers, Jürgen Habermas, Otto Pöggeler, Ernst Tugendhat, a troca de cartas entre Marcuse e Heidegger após a 2ª Guerra, uma entrevista de Pierre Bourdieu sobre o assunto, um texto do próprio organizador.

¹²¹ Cf. a edição especial da *Critical Inquiry* intitulado *Symposium on Heidegger and Nazism* (1989).

Derrida (1993, p. 1) considerou o livro “fraco, simplista e compulsivamente agressivo” e, devido às suas ameaças legais, o livro que já havia sido publicado, não pôde ganhar reedições, apesar de esgotado. Para republicá-lo, Wolin retirou a entrevista de Derrida e acrescentou um prefácio no qual explicitava as razões de sua ausência, assim como sugeria uma certa interpretação da recusa derridiana de ter uma versão em inglês da referida entrevista: o temor de que, após o livro de Farias, a desconstrução fosse sitiada. Os editores do livro cortaram grande parte desse prefácio, o organizador decidiu publicá-lo por outra editora.

Para além da celeuma jurídica, o subterrâneo teórico da *L'affaire Derrida* pode ser sintetizado na polêmica entre duas posições. Uma representada pelo próprio Derrida quando afirma:

Mas, no momento que se explica também Heidegger de maneira crítica ou desconstrutiva, não se deve continuar a reconhecer uma certa necessidade de seu pensamento, seu caráter em tantos aspectos inaugural e, sobretudo, o que permanece por vir a nós de sua decifração? Está é uma tarefa do pensamento, uma tarefa histórica e uma tarefa política. Um discurso sobre o nazismo que se dispensa disso fica na opinião conformista de uma “boa consciência” (DERRIDA, 1987, p. 2).

A outra postura é sintetizada por Bourdieu (1993, p. 266) e consta do livro de Wolin: “Quando ouço pessoas dizerem que Heidegger sozinho tornou possível que pensássemos o Holocausto – talvez eu seja insuficientemente pós-moderno – penso que devo estar sonhando”.

A questão que merece ser explorada quanto a esse debate contemporâneo sobre a herança de Heidegger diz respeito à dimensão ética e política (já apontada por Lukács) das escolhas ontológicas, ou seja, “[...] a ontologia se faz política diante de nossos olhos” (JAMBET, 1988, p. 16). Essa sugestão emerge da suspeita de que, nos meandros dessa polêmica, frações da agenda pós-moderna cuja posição ainda quer se afirmar como de esquerda buscam justificar a desconfortante decisão de terem se apropriado de um pensamento conservador e irracional.

Duarte (2004) está correto ao afirmar que o pós-moderno não é uma ruptura com o pensamento e teorias que lhe precederam, mas leva às últimas conseqüências tendências irracionais do pensamento burguês que existem desde o século XIX. No entanto, há uma situação nova e a apropriação de Heidegger por intelectuais franceses de esquerda possibilita perceber isso: a agenda

pós-moderna coroa um processo de migração, ocorrido ao longo do século XX no Ocidente, do irracionalismo e do contra-iluminismo para a esquerda intelectual.

Se fosse necessário avaliar, em linguagem estritamente filosófica, a apropriação de Heidegger pela “agenda pós”, eu diria, inicialmente, que ela contribui para colocar na ordem do dia um debate clássico na tradição filosófica: a distinção entre o filósofo e o sofista. De maneira mais precisa, essa agenda simboliza, nos dias atuais, a revanche da sofística contra a filosofia. O desprezo do segundo Heidegger pela filosofia se estende, sob certa medida, no pós-moderno, mas, neste caso, não se trata de condenar a filosofia à sua própria sorte de ser metafísica, mas de eleger, subliminamente, a sofística como a filosofia pós-metafísica.

Com isso, proclama-se atualmente a ontologia como um efeito do dizer, o discurso como fabricação do real e a impossibilidade de distinguir o falso do verdadeiro (pois tão logo o falso é dito, ele é tanto como o verdadeiro). Ou, em um nível mais avançado, apresenta-se a proliferação do discurso a partir de si mesmo como uma espécie de palimpsesto¹²², reivindica-se a ficção, assume-se o estilo oracular, promove-se a descompartimentação dos gêneros discursivos (o que implica não diferenciar o uso filosófico e o literário da língua) e se anuncia a era da hemenêutica. Aliás, este é o programa presente na proposta de elaborar a *história sofística da filosofia* de Cassin (2005).

Diante do forte apelo midiático, das promessas de benesses do mercado, da proclamação do fim dos projetos revolucionários, do decreto de falência da razão, do predomínio de posturas cétricas e relativistas, o efeito sofístico não seria o fim perseguido pelo intelectual deste *novo tempo*? Nesse caso, talvez se deva atentar para o fato de que, sob discursos sobre cidadania e participação política, está-se, na verdade, na presença de uma nova versão daquela figura caracterizada por Platão (1987) como *caçador interesseiro de jovens ricos e comerciante em ciências*, que transforma a política na arte da eloquência e a educação em treinamento retórico sem compromisso com a verdade.

Após cotejar a filosofia do segundo Heidegger com a agenda pós-moderna, cabe refletir sobre aspectos que relacionem o resultado desse exercício analítico com a agenda pós-moderna na educação brasileira. Em que essa apropriação do pensamento do segundo Heidegger pela “agenda pós” afeta o pensamento

¹²² O palimpsesto é um escrito sob cujo texto se encontra outro escrito.

educacional? Admito, de antemão, que são várias as possibilidades de se construir essa reflexão. Afinal, não há debate e proposições em termos de modelos de formação de professores, definição de conteúdos curriculares, pesquisa educacional, políticas públicas para educação e intervenção docente nos diversos espaços sociais educativos que não tangenciem, de alguma forma, a questão do conhecimento e do estatuto ontológico da realidade. Por essa razão, escolho dois eixos de reflexão: a relação entre a questão do sujeito e a definição da natureza da educação; e a relação entre o conhecimento objetivo e o papel da educação escolar.

A apropriação do pensamento de Heidegger pela “agenda pós” na educação coloca como problema a noção de sujeito. O tema da subjetividade é central para a educação, pois o ser humano aprende a se tornar humano e isso só é possível quando assimila as várias objetivações humanas produzidas historicamente em sua estrutura subjetiva. Quando isso ocorre, o ser humano reproduz em si mesmo todas as funções e aptidões criadas historicamente pela humanidade, convertendo-as em capacidades próprias, *órgãos de sua individualidade* (instaurando a possibilidade de se produzir novas objetivações humanas, novos fenômenos culturais). Leontiev (s/d, p. 5) caracteriza essa assimilação ou apropriação como um processo de educação. Em sentido lato, a educação consiste na produção da subjetividade a partir da relação com o mundo objetivo, ou seja, ela equivale ao próprio processo de aprender a ser humano; nesse sentido, “[...] o trabalho educativo é o ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto dos homens” (SAVIANI, 1991, p. 21).

A “agenda pós” afeta a noção de subjetividade, de um lado, por sua aversão ao seu correlato (a objetividade), de outro, por liquidar o horizonte do sujeito como um agente histórico, não importa aqui se se fala de fragmentação ou morte do sujeito. Ao fazer isso, busca “Renunciar às idéias de libertação, emancipação e autonomia” e afirmar que “Não existe nenhuma pedagogia emancipatória”, pois se acredita que “A promessa de autonomia re-introduz, pela porta dos fundos, a fantasia de um sujeito soberano no pleno comando de seus autos” (SILVA, 2000, p. 2). O anti-humanismo pós-moderno desresponsabiliza, assim, o ser humano do que lhe é mais precioso: o fazer história e o fazer-se na história, responder pelas escolhas assumidas coletivamente, descontentar-se, criar novos rumos. Baudrillard (1996, p. 126-127) ilustra a situação extrema a que isso pode conduzir:

Se o ganho do jogo é desigual – é a “sorte”, mas por esta desigualdade ninguém tem de responder perante a sua consciência – a distribuição das hipóteses, essa é igual, pois é a do acaso. Ela não é nem justa nem injusta. [...] Que alívio saber que inumeráveis processos ocorrem não só sem nós, mas sem Deus, sem ninguém! Os Antigos eram mais astutos que nós. Eles tinham confiado aos deuses a responsabilidade pelo mundo, pelos seus acidentes, pelos seus caprichos, o que os deixavam livres para agir à sua vontade. Os deuses encarnavam o jogo, o caos, a ilusão do mundo, e não a sua verdade. Talvez que com a teoria do Jogo e do Caos estejamos em condições de nos libertarmos dessa responsabilidade histórica, dessa responsabilidade terrorista da salvação e da verdade, explorada pela ciência e pela religião, e de recuperar a mesma liberdade que os Antigos.

Não se trata apenas de apontar o quanto a agenda pós-moderna desconsidera a constituição histórica e social do ser humano e desfigura a educação do seu caráter de prática que constitui e modifica os sujeitos envolvidos. Trata-se também de registrar que, longe de ser uma crítica ao sujeito soberano e absoluto, o pós-moderno é, segundo Duarte (2004, p. 229), a radicalização do fetichismo da individualidade, “a total rendição à individualidade alienada”. Nesse sentido, essa agenda cumpre um importante papel ideológico para a preservação da hegemonia capitalista.

A explicação do fenômeno da desigualdade por um dos arautos do neoliberalismo é sintomática do universo ideológico que a agenda pós-moderna ajuda a compor. Além de decorrer das liberdades individuais ou diferenças das capacidades naturais ou de herança, uma boa parte das desigualdades econômicas, para Milton Friedman, também se deve a uma “questão de sorte”. Alguns teriam a sorte de encontrar dinheiro na rua, outros teriam a sorte de possuir pais ricos: “Afinal de contas, a deusa da sorte, como a da justiça, é cega” (FRIEDMAN, 1985, p. 151).

Esse argumento desvia e toma improcedente qualquer questionamento sobre a produção social e econômica da desigualdade. Desta forma, naturaliza situações injustas e de exploração. A resignação das massas é assegurada por uma religiosidade e uma fé extrema em algo que paira sobre os seres humanos - a Deusa Sorte - e escolhe os “premiados” a seu bel prazer. Quem ousaria profanar a Deusa, denunciando-a como injusta? Assim, entrelaçando argumentos econômicos a dogmas teológicos, cria-se um eficiente mecanismo de aceitação social.

Contrapor-se à agenda pós-moderna ou à *sorte neoliberal* não significa advogar o sujeito soberano e centrado, pois, como assegura a concepção marxiana, se os seres humanos fazem história, eles nunca o fazem nas condições por eles escolhidas. Confrontar esse universo ideológico é acreditar que homens e mulheres prefiram declamar os versos de Fernando Pessoa: “Quero dos deuses só que me não lembrem. [...] A quem deuses concedem nada, tem liberdade”.

A aproximação entre a agenda pós-moderna e Heidegger também acomete a educação no sentido apontado por Duarte (2000) de desvalorização do conhecimento objetivo e do papel da escola.

A vida fática é anterior a toda explicação teórica; porém, o seu caráter derivado é visto por Heidegger (e isso se permanece na agenda pós-moderna) como desqualificador. Guiada por esse pressuposto, mais que favorecer a aquisição do conhecimento, a escola deve enfatizar esse acontecer existencial e eleger o vivido um dos centros de uma aprendizagem originária. Talvez se encontre aqui uma das bases filosóficas do “aprender a aprender”¹²³. O afastamento permitido em relação ao vivido diz respeito à tarefa que Heidegger perseguiu: aprender a acessar esse vivido sem explicá-lo. Também aqui não cabe definir o que pensar, mas limitar o seu próprio alcance. A partir dessa preocupação, proclama-se a necessidade de superação da metafísica, libertação de qualquer linguagem que tenha parentesco com a teorização, de valorização do não-conceitual e da experiência singular e da desqualificação do conhecimento. A educação se toma prisioneira da realidade empírica, imediata, singular.

Esse aprisionamento ocorre em vários sentidos. Um deles refere-se ao fato de o aluno ser visto apenas na sua empiricidade; seus interesses e suas vontades são avaliados somente nesse nível. A questão não é abandonar a dimensão singular ao qual a empiricidade do trabalho educativo escolar remete, mas de considerar, como o faz Lukács (s/d a), que é uma ilusão pensar que a empiricidade dos objetos e situações singulares pode ser compreendida *per se*. Desta forma,

A ação educativa se dirige sempre a um ser humano singular (o educando), é dirigida por outro ser humano singular (o educador) e se realiza sempre em condições (materiais e não-materiais) singulares. Ocorre que essa singularidade não tem uma existência independente da história social. [...] Em outras palavras, a

¹²³ Para a crítica do lema “aprender a aprender”, cf. Duarte (2000).

singularidade de toda ação educativa é sempre uma singularidade histórica e social (DUARTE, 1993, p. 13).

Entretanto, os desejos e aspirações do aluno imediatamente observável não correspondem necessariamente a seus interesses reais, definidos pela suas condições sociais (SAVIANI, 1991, p. 86). Ao valorizar apenas a expressão imediata dos seus alunos, o professor corre o risco de fomentar as tendências alienantes da prática social cotidiana.

Neste ponto, encontra-se um outro problema que o aprisionamento ao empírico causa agora em relação ao professor: a sua intervenção torna-se tópica e empiricista e, quando se fala de uma prática pedagógica reflexiva,

[...] tal “reflexão”, na maioria das vezes, não ultrapassa o processo associativo de empirias compartilhadas – em um abarrotado de pormenores quase imediatos, como dirigia Borges –, de um “saber-fazer” pragmático, até mesmo criativo, que, todavia, restringe fortemente possibilidades mais amplas e críticas do conhecimento (MORAES; TORRIGLIA, 2003, p. 47).

O aprisionamento empírico acomete a intervenção, a formação e a pesquisa docente ao circunscrevê-la na “utopia pragmatista” (MORAES, 2003a, p. 153).

A retração teórica imanente à ontologia empiricista (comungada por Heidegger e pela agenda pós-moderna) e a ideologia anticientífica que dela decorre também impedem de conceber a escola como mediadora entre o saber espontâneo e o saber sistematizado, ou seja, impossibilita trabalhar na perspectiva de que “[...] o aluno possa se relacionar conscientemente com esse cotidiano, mediado pela apropriação dos conhecimentos científicos, artísticos, ético-filosóficos e político” (DUARTE, 1996, p. 58). Isso ocorre porque a escola é mantida cativa na mera aculturação.

Contudo, de fato, esvazia-se a educação escolar da maioria enquanto se aperfeiçoa e aprimora aquela dirigida para a educação das elites (DUARTE, 2000, p. 8). Sob o capitalismo, a eficiência da escola destinada aos trabalhadores ocorre quando ela não cumpre o seu papel e nega o acesso ao conhecimento elaborado e historicamente acumulado ou o oferece de forma deteriorada. Restringir o acesso ao saber elaborado só aumenta a desigualdade social e obstrui a possibilidade de uma relação consciente com a vida. Há que se reconhecer, portanto, que o fortalecimento, no pensamento educacional brasileiro, de uma ontologia velada,

estritamente vinculada a uma prática imediata, é conveniente aos interesses manipulatórios do capital.

Por isso, não é difícil perceber que a “agenda pós” revela-se como um componente ideológico do capitalismo contemporâneo. Por mais que alguns intelectuais dessa agenda mostrem desconforto com facetas do viver sob o capitalismo, aqui se repete o que Lukács já apontara em relação a Heidegger: a repulsa e a contestação apenas confirmam a inutilidade da própria rejeição e, por isso, conclamam para o render-se ao capitalismo. Suas propostas de transgressões pontuais e contingentes, apesar de se mostrarem, muitas vezes, interessantes, quando muito, arranham, de leve, a estrutura social.

O que está em jogo é que negar o conhecimento como reflexo da realidade objetiva faz das ações revolucionárias um fetiche independente, sem relação com o conhecimento objetivo e leis igualmente objetivas (LUKÁCS, 1979b, p. 134-135). Lança-se, assim, a ação política no escuro.

Por isso, para os educadores que, nos limites de sua intervenção, engajam-se na luta contra a barbárie capitalista, fica o desafio de evocar a coragem de Prometeu: roubar o fogo do saber e entregá-lo aos mortais, pois só esse tesouro os fará aprender ciências e artes e lhes dará “uma esperança infinita no futuro” (ÉSQUILO, s/d, p. 119). E diante de todos os riscos, ameaças e sentenças que envolvem essa violação, repetir as palavras prometéticas: “Eu quis cometer o meu crime! Eu o quis, conscientemente, não o nego!” (ÉSQUILO, s/d, p. 119).

REFERÊNCIAS

- ACYLENE, M. C. F. Arte no pensamento de Heidegger. In: PESSOA, F. (org.). **Arte no pensamento**. Vila Velha: Fundação Vale do Rio Doce, 2006. p. 204-224.
- ADORNO, T. W. **Negative dialectics**. New York/ London: Continuum, 2003.
- _____. **The jargon of authenticity**. London: Routledge/ Kegan Paul, 1975.
- AGGER, B. Postponing the postmodern. **Illuminations**, 1996. 7p. Disponível em: <www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/agger1.htm>. Acesso em: 18 jun. 2004.
- AHMAD, A. **Linhagens do presente**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2002.
- _____. **A teoria pós-colonial e a “condição pós”**. Tradução de Maria Célia M. de Moraes. Florianópolis: PPGE/UFSC, 2001. 28 p.
- _____. Cultura, nacionalismo e o papel dos intelectuais. In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 59-73.
- ANDERSON, P. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. Historiador faz balanço do neoliberalismo. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, p. q-1-q-2, 20 maio 1995. Caderno de cultura.
- _____. **O fim da história**: de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- ANKERSMIT, F. R. Historiography and postmodernism. In: JENKINS, Keith (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 277-297.
- ASHCROFT, Bill et al. (orgs). **The post-colonial studies reader**. London/ New York: Routledge, 1995.
- BHASKAR, R. **A realist theory of science**. Leeds: Books, 1975.
- BAUDRILLARD, J. **O crime perfeito**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996.
- _____. **Simulacros e simulações**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.
- BAUMAN, Z. **Modernity and ambivalence**. New York: Cornell University Press, 1991.
- _____. **Modernity and the holocaust**. New York: Cornell University Press, 1989.
- BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BEST, S. Book review: The condition of postmodernity, David Harvey. **Illuminations**. s/d. 3p. Disponível em: <www.uta.edu/huma/illuminations/best2.htm>. Acesso em: 4 maio 2004.

BEST, S.; KELLNER, D. **Postmodern theory: critical interrogations**. 1991. Disponível em: <<http://www.gseis.ucd.edu/faculty/kellner/pomo/ch1.html>>. Acesso em: 4 maio 2004.

BITTENCOURT, J. Herança pedagógica moderna e a interdisciplinaridade resignificada. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 23., 2000, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2000. GT 4 – Didática.

BOURDIEU, P. Back to history: an interview. In: WOLIN, R. (org.). **The Heidegger controversy: critical reader**. Cambridge / London: The MIT Press, 1993. p. 264-271.

_____. **A ontologia política de Martin Heidegger**. Campinas: Papyrus, 1989.

BRAUN, R. The Holocaust and problems of representation. In: JENKINS, Keith (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 418-425.

BURBULES, N. C. As dúvidas pós-modernas e a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JR., P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 123-139.

CALLINICOS, A. **Against postmodernism: a Marxist critique**. Cambridge: Polity Press, 2002.

CAMPOS, R. A brincadeira de Sokal... **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 de setembro de 1996. Disponível em: <http://fws.uol.com.br/folio.cgi/fsp1996.nfo/query=sokal+campos/doc/{36306,0,0,0}/hit_headings/words=4/hits_only?> . Acesso em: 2 fev. 2004.

CANDAU, V. M.; AHNORN, C. T. G. A questão didática e a perspectiva multicultural: uma articulação necessária. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 23., 2000, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2000. GT 4 - Didática.

_____. Cotidiano escolar e cultura(s): encontros e desencontros. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 22., 1999, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 1999. GT 4 - Didática.

CANEN, A. et al. Pesquisando multiculturalismo e educação: o que dizem as dissertações e teses. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 23., 2000, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2000. GT 12 - Currículo.

CAPUTO, J. D. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

_____. **The mystical element in Heidegger's thought**. Athen: Ohio University Press, 1978.

CASSIN, B. **O efeito sofisticado**. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHASIN, J. Ad Hominen: rota e perspectiva de um projeto marxista. **Ad Hominen**, São Paulo/Ijuí: Estudos e Edições Ad Hominen/ Editora Unijuí, n. 1, t. I, p. 9-81, 1999.

CHRISTOFFERSON, M. S. **French intellectuals against the Left: the antitotalitarian moment of the 1970s**. New York/ Oxford: Berghahn, 2004.

CONNOR, S. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias contemporâneas**. São Paulo: Loyola, 1993.

COOPER, Robert. The postmodern state. **Epuget Magazine**, 4 de agosto de 2002. 5p. Disponível em: <www.epuget.com/page.asp?PID=1056>. Acesso em: 28 jun. 2004.

CORAZZA, S. M. Currículo como modo de subjetivação do infantil. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 22., 1999, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 1999. GT 12 - Currículo.

COSTA, I. C.; CEVASCO, M. E. Prefácio - Para a crítica do jogo aleatório dos significantes. In: JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002. p. 5-11.

COUTINHO, C. N. **Lukács, Proust e Kafka: literatura e sociedade no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Lukács, a ontologia e a política. In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L. (orgs). **Lukács: um Galileu no século XX**. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996. p. 16-26.

_____. Introdução. In: LUKÁCS, G. **Realismo crítico hoje**. 2. ed. Brasília: Thesaurus, 1991. p. 7-20.

DASTUR, F. **Heidegger**. s/d. 12p. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/dastur.htm>. Acesso em: 21 mar. 2006.

DAVIS, M. Urban renaissance and the spirit of postmodernism. **New Left Review**, n. 151, maio/jun. 1985. 8p. Disponível em: <www.newleftreview.net/issued1147.asp?Article-05>. Acesso em: 4 maio 2004.

DELACAMPNE, C. **História da filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DERRIDA, J. Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux. **Le Monde**, 20 de novembro de p. 17, 1997.

_____. "L'affaire Derrida": in response to *A normal Nazi*. **The New York review of Books**. v. 40, n. 4, 11 fev. 1993. 17p. Disponível em: <<http://nybooks.com/artides/2658>>. Acesso em: 14 maio 2004.

_____. Heidegger: l'enfer des philosophes. **Le Nouvel Observateur**, Paris, p. 6-12, nov. 1987. 6p. Disponível em: <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/frances/heidegger.htm>>. Acesso em: 16 dez. 2005.

DERRIDA, J. **Del materialismo no dialéctico**. Entrevista con Kadhim Jihad, Culturas, 69, pp. III-V, 3 de agosto de 1986. 8p. Disponível em: <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/materialismo.htm>>. Acesso em: 22 fev. 2006.

_____. Implicaciones: entrevista con Henri Ronsse. In: DERRIDA, J. **Posiciones**. Valencia: Pre-Textos, 1977. Disponível em: <<http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/implicaciones.htm>>. Acesso em: 10 out. 2005.

DESCAMPS, C. **As idéias filosóficas contemporâneas na França**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

DEVERELL, G. Martin Heidegger: a theology yet to come. 2001. Disponível em: <<http://deverell.unitingchurch.org.au/heidegger.html>>. Acesso em: 16 fev. 2006.

DOMINGUES, I. Rorty e as esquerdas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 ago. 2000. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs0801200007.htm>. Acesso em: 9 out. 2005.

DOSSE, F. **História do estruturalismo: o campo do signo 1945-1966**. Campinas/São Paulo: Editora da UNICAMP/ Ensaio, 1993.

_____. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. São Paulo/Campinas: Ensaio/ UNICAMP, 1992.

DUARTE, N. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. DUARTE, N (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 219-242.

_____. **Vigotski e o “aprender a aprender”**: crítica às apropriações neoliberais e pós-modernas da teoria vigotskiana. Campinas: Autores Associados, 2000.

_____. **Educação escolar, teoria do cotidiano e a escola de Vigotski**. Campinas: Autores Associados, 1996.

_____. **A individualidade para si: contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo**. Campinas: Autores Associados, 1993.

DUAYER, M. **Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental?** Niterói, 2003a. 14p. Mimeograf.

_____. **Ontologia na ciência econômica: realismo ou ceticismo instrumental?** Niterói: UFF/ Departamento de Economia, 2003b. Mimeograf.

DUAYER, M.; MORAES, M. C. M. História, estórias: morte do real ou derrota do pensamento. **Perspectiva**. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, v. 16, n. 29, jan./jun. 1998.

EAGLETON, T. **After theory**. London/ New York: Penguin Books/ Basic Books, 2003.

_____. De onde vêm os pós-modernistas? In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 23-32.

_____. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

EDLER, F. H. **Heidegger and Ernst Kriek**: to what extent did they collaborate? Metropolitan Community College, 2002. Disponível em: <<http://commhum.mccneb.edu/Philos/kriek.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2006.

_____. Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks: reflections on the Heidegger-Baeumler relationship (Part I of II). **Janus Head**, v. 1, n. 3, 1999. Disponível em: <<http://www.janushead.org/3-2/edler.cfm>>. Acesso em: 20 fev. 2006.

EÖRSI, I. Prefácio: o direito à última palavra. In: LUKÁCS, G. **Pensamento vivo**: autobiografia em diálogo. São Paulo/ Viçosa: Estudos e Edições Ad Hominem/ Editora UFV, 1999. p. 9-24.

ESCOSTEGUY, A. C. Estudos Culturais: uma introdução. In: SILVA, T. T. (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 133-166.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. In: ÉSQUILO & SÓFOCLES. **Rei Édipo, Antígone, Prometeu Acorrentado**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. p. 111-137.

EVANS, R. J. **In defence of history**. London: Granta Books, 1997.

FARIAS, Victor. **Heidegger e o nazismo**: moral e política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FAURISSON, R. **Les revisionnistes proposent un débat public**. 10 de dezembro de 1987. Disponível em: <<http://www.vho.org/aaargh/fran/archFaur/1986-1990/RF871210.html>>. Acesso em: 10 fev. 2005.

FAYE, Jean-Pierre. **A razão narrativa**: a filosofia heideggeriana e o nacional-socialismo. São Paulo: Editora 34, 1996.

FEATHERSTONE, Mike. Postmodernism, cultural change, and social practice. In: KELLNER, Douglas. (org.). **Postmodernism, Jameson, critique**. Washington: Maisonneuve Press, 1989. p. 117-138.

FERRY, L.; RENAUT, A. **Pensamento 68**: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Ensaio, 1988.

FISH, S. Don't blame relativism. **The responsive community quarterly**, v. 12, n. 3, p. 24-31. 2002a. Disponível em: <<http://www.gwu.edu/~ccps/rcq/Fish.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2004.

_____. Postmodern warfare: the ignorance of our warrior intellectuals. **Harper's Magazine Foundation**, 2002b. 10p. Disponível em: <http://articles.findarticles.com/p/articles/mi_m1111/is_1826_305/ai_88998669/print> Acesso em: 24 jun. 2004.

FOSTER, J. B. Posfácio – Em defesa da história. In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 196-206.

FOUCAULT, M. Critical theory/intellectual history (publicado em 1983). In: _____. **Politics, philosophy, culture**: interviews and other writings (1977-1984). New York and London: Routledge, 1988a. p. 17-46.

_____. The return of morality (publicado em 1984). In: _____. **Politics, philosophy, culture**: interviews and other writings (1977-1984). New York and London: Routledge, 1988b. p. 242-254.

- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- FREDERICO, C. **O jovem Marx** (1943-44 – as origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez, 1995.
- FRIEDLANDER, S. Probing the limits of representation. In: JENKINS, Keith (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 387-391.
- FRIEDMAN, M. **Capitalismo e liberdade**. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- FRITSCHÉ, J. **Historical destiny and National Socialism in Heidegger's *Being and Time***. California/Londres: University of California Press, 1999.
- GALLO, S. **Deleuze e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- _____. Notas deleuzianas para uma filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JR., P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 159-186.
- GARCIA, M. M. A. Currículo e formação docente: a ética do mestre pastoral crítico. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 24., 2001, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2001. GT 12 - Currículo.
- GERAS, N. Language truth and justice. **New Left Review**, n. 209, p. 110-135, jan./fev. 1995.
- GHIRALDELLI JR., P. A *questão* da Filosofia da Educação e a Filosofia da Educação “em questão” – verdade e discurso pedagógico na abertura do século XXI: ou *Quem é quem* na “Escada de Ramsey” na Filosofia da Educação. In: _____. (org.). **Estilos em filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a. p. 9-23.
- _____. O que há de real e de irreal com o realismo? Searle *versus* Rorty. In: _____. (org.). **Estilos em filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000b. p. 73-86.
- _____. **Filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000c.
- _____. O que é filosofia da educação: uma discussão metafísica. In: _____. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p.7-87.
- GIDDENS, A. **The consequences of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GIROUX, H. A. Praticando estudos culturais nas faculdades de educação. In: SILVA, T. T. (org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 85-103.
- GRIGNON, C. Cultura dominante, cultura escolar e multiculturalismo popular. SILVA, T. T. (org.). **Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.178-189.
- GUZONI, A. Protocolo do seminário sobre a conferência “Tempo e Ser”. In: HEIDEGGER, M. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 221-241.
- HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. In: _____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 129-147.

_____. Modernity – an incomplete project. In: DOCHERTY, Thomas (org.). **Postmodernism: a reader**. London: Harvester Wheathsheaf, 1993. p. 98-109.

_____. **A virada pragmática de Richard Rorty**. Traduzido por José Crisótomo de Souza. s/d. Mimeograf.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HAMILTON, A. **The appeal of fascism: a study of intellectuals and fascism (1919-1945)**. London: Anthony Blond, 1971.

HANSON, Victor D. Postmodern war. **National Review online**, 7 de maio de 2003. 5p. Disponível em: <<http://www.nationalreview.com/hanson/hanson030703.asp>>. Acesso em: 28 jun. 2004.

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigen do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HASSAN, Ihab. Toward a concept of postmodernism. In: DOCHERTY, Thomas (org.). **Postmodernism: a reader**. London: Harvester Wheathsheaf, 1992. p. 146-156.

HEBECHE, L. Heidegger e os “indícios formais”. **Veritas**, v. 46, n. 184, p. 571-593, dez. 2001. 21p. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche1.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2003.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001a. v. 1.

_____. A superação da metafísica. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001b. p. 61-86.

_____. **Seminários de Zollikon**. São Paulo/ Petrópolis: EDUC/ Vozes, 2001c.

_____. A coisa. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001d. p. 143-160.

_____. “...poeticamente o homem habita...”. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001e. p. 165-181.

_____. Construir, habitar, pensar. In: _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001f. p. 125-141.

_____. O que quer dizer pensar? In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001g. p. 111-124.

_____. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Introdução à metafísica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999a.

HEIDEGGER, M. **Introducción a la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1999b.

_____. **Seminario de le Thor**. Traducción de Diego Tatián, publicada por Alción Editora, Córdoba, Argentina, 1995. 26p. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/le_thor.htm>. Acesso em: 6 fev. 2006.

_____. El origen de la obra de arte. In: _____. **Caminos de bosque**. Madrid: Alianza, 1996. 37p. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/origen_obra_arte.htm>. Acesso em: 16 jan. 2005.

_____. **Europa y la filosofía alemana**. Traducción de Breno Onetto, revisada en Bochum-Santiago, 1996-2000. 8p. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/europa.htm>. Acesso em: 30 out. 2005.

_____. La vuelta. In: _____. **Ciencia y técnica**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993. 6p. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/la_vuelta.htm>. Acesso em: 24 out. 2005.

_____. Que é metafísica? In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. p. 25-63.

_____. **Cartas sobre o humanismo**. São Paulo: Moraes, 1991b.

_____. Que é isto – a filosofia? In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991c. p. 7-24.

_____. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991d. p. 65-81.

_____. Tempo e Ser. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991e. p. 203-219.

_____. A constituição onto-teológica da metafísica. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991f. p. 149-162.

_____. **The end of philosophy**. London: Souvenir Press, 1975.

_____. Le mot de Nietzsche “dieu est mort”. In: _____. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Paris: Gallimard, 1962. p. 173-219.

_____. Carta ao reitorado académico da Universidade Albert Ludwig de Freiburg-am-Brísgau. In: _____. **Escritos políticos: 1933-1966**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d a. p. 177-184.

_____. Heidegger entrevistado por *Der Spiegel*. In: _____. **Escritos políticos: 1933-1966**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d b. p. 215-244.

_____. **Carta prólogo a “Heidegger: through Phenomenology to thought” de William Richardson**. 6p. s/d c. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/carta_richardson.htm>. Acesso em: 25 out. 2005.

_____. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d d.

HENRIQUES, L. S. N. Notas sobre a relação entre ciência e ontologia. In: NOGUEIRA, M. A. et al. (orgs.). **Temas de ciências humanas**. v. 4. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978. p. 27-40.

HERMANN, N. Nietzsche: uma provocação para a filosofia da educação. In: GHIRALDELLI JR, P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 141-158.

HOBSBAWM, E. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Ecoss da Marselhesa**: dois séculos revêem a Revolução Francesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Era dos extremos**: o breve século XX – 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HUSSON, M. **The Regulation School**: a one-way ticket from Marx to the Saint-Simon Foundation? 2001. 8p. Disponível em: <<http://hussonet.free.fr/regulae.pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2005.

INWOOD, M. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JAMBET, C. Prefácio. In: FARIAS, V. **Heidegger e o nazismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 11-19.

JAMESON, F. Foreword. In: LYOTARD, J. F. **The postmodern condition**: a report on knowledge. Manchester: Manchester University Press, 2004. p. VII-XXI.

_____. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.

_____. Cinco teses sobre o marxismo atualmente existente. In: WOOD, Ellen M.; FOSTER, John Bellamy. (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 187-195.

_____. **The cultural turn – writings on the Postmoderns 1983-1998**. London & New York: Verso, 1998.

_____. Postmodernism and consumer society. In: FOSTER, H. (org.). **The anti-aesthetic**: essays on postmodern culture. Seattle/ Washington: Bay Press, 1995. p. 111-125.

_____. Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. **New Left Review**, 146, jul./ago. 1984. 34p. Disponível em: <<http://www.newleftreview.net/Issue142.asp?Article=3&Issue=&Destination=/Issue142.asp&Type=&Series=>>>. Acesso em: 12 dez. 2003.

JENKINS, K. (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 384-433.

JONES, D. M. Foucault e a possibilidade de uma pedagogia sem redenção. In: SILVA, T. T. (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 111-126.

JOYCE, P. The end of social history? In: JENKINS, K. (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 341-365.

KANT, I. Prefácio à 2ª. Edição da Crítica da Razão Pura. In: _____. **Os Pensadores**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 11-24.

KAPLAN, E. A. Introdução. In: _____. (org.). **O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 11-21.

KELLER, J. After attack, postmodernism loses its grip. **The Chicago Tribune**, 27 de setembro de 2001. 3p. Disponível em: <<http://squawk.ca/lbo-talk/0109/3024.htm>>. Acesso em: 24 jun. 2004.

KELLNER, D. Lendo imagens criticamente: em direção a uma pedagogia pós-moderna. In: SILVA, T. T. (org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 104-131.

_____. **Baudrillard: a new McLuhan?** s/d a. 14p. Disponível em: <www.uta.edu/huma/illuminations/kell26.htm>. Acesso em: 25 jun. 2004.

_____. **The politics and costs of postmodern war in the Age of Bush II**. s/d b. 21p. Disponível em: <www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/papers/POMOWar.htm>. Acesso em: 28 jun. 2004.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

KONDER, L. **As artes da palavra: elementos para uma poética marxista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

KONDER, L.; COUTINHO, C. N. Correspondência com Georg Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002a. p. 133-155.

KONDER, L.; COUTINHO, C. N. Presença de Lukács no Brasil. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002b. p. 157-183.

KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACLAU, E. Politics and the limits of modernity. In: DOCHERTY, Thomas (org.). **Postmodernism: a reader**. London: Harvester Wheathsheaf, 1992. p. 329-343.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. **Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics**. New York: Verso, 1985.

LATOURETTE, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. v. I.

_____. Itinerário do pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1992. v. II.

LÉNINE, V. I. **Materialismo e empiriocriticismo**. Moscou/Lisboa: Edições Progresso/Avante, 1982.

LEONTIEV, A. I. **O homem e a cultura**. s/d, 9 p. Mimeograf.

LESSA, S. Lukács e a Ontologia: uma introdução. **Outubro**, São Paulo, v. 5. n. 1, p. 93-100, 2001. Disponível em: <www.geocities.com/srglessa>. Acesso em: 2 ago. 2006.

_____. Lukács, ontologia e método: em busca de um(a) pesquisador(a) interessado(a). **Revista Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Serviço Social, v. 1, n. 2, p. 147-173, 1999a. Disponível em: <www.geocities.com/srglessa>. Acesso em: 2 ago. 2006.

_____. Notas sobre a historicidade da essência em Lukács. **Novos Rumos**, São Paulo, v. 30, p. 22-30, 1999b. Disponível em: <www.geocities.com/srglessa>. Acesso em: 2 ago. 2006.

_____. Para uma ontologia do ser social. In: ANTUNES, R.; RÊGO, W. L. (orgs). **Lukács: um Galileu no século XX**. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996a. p. 62-73.

_____. Lukács: ontologia e historicidade. **Trans/forma/ção**, Unesp/Marília (SP), v. 19, p. 87-101, 1996b. Disponível em: <www.geocities.com/srglessa>. Acesso em: 2 ago. 2006.

_____. Reprodução e ontologia em Lukács. **Trans/forma/ção**, Marília (SP), v. 17, p. 63-80, 1994. Disponível em: <www.geocities.com/srglessa>. Acesso em: 2 ago. 2006.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOUREIRO, R. **Pedagogia histórico-crítica e educação física: a relação teoria e prática**. 1996. 284 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 1996.

LOURO, G. L. Teoria *queer*: uma política pós-identitária para a educação. **Revista de Estudos Femenistas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2001000200012&script=sci_arttext#b23>. Acesso em: 24 jun. 2006.

LÖWITH, K. My last meeting with Heidegger in Rome, 1936. In: WOLIN, R. (org.). **The Heidegger controversy: a critical reader**. Cambridge/ London: The Mit Press, 1993. p. 140-143.

LUKÁCS, G. **Existencialismo**. Tradução de Maria Izabel Porto de Souza. 23p. 2005.

_____. A autocrítica do marxismo. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 125-132.

_____. Prefácio (1962). In: _____. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000. p. 7-19.

_____. **Pensamento vivido: autobiografia em diálogo**. São Paulo/ Viçosa: Estudos e Edições Ad Hominem/ Editora UFV, 1999.

_____. **Realismo crítico hoje**. 2. ed. Brasília: Thesaurus, 1991.

_____. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979a.

LUKÁCS, G. **Existencialismo ou marxismo**. São Paulo: Editora das Ciências Humanas, 1979b.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: NOGUEIRA, M. A. et al. (orgs.). **Temas de ciências humanas**. v. 4. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978. p. 1-18

_____. **El asalto a la razón**: la trayectoria dell irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. 3. ed. Barcelona/México: Ediciones Grijalbo, 1972.

_____. **Preface to the New Edition of History and Class Consciousness**. 1967a. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/lukacs67.htm>>. Acesso em: 1 maio 2005.

_____. **Estética** – la peculiaridad de lo estetico. v. 3. Barcelona/ México: Ediciones Grijalbo, 1967b.

_____. **Reflections on the cult of Stalin**. 1962. Disponível em: <<http://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1962/stalin.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2005.

LUKÁCS, G. **Neopositivismo**. Tradução preparada por Mário Duayer, Departamento de Economia, UFF. Versão preliminar (corresponde a primeira seção do primeiro capítulo – Neopositivismo e Existencialismo – da obra de Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*). 19 p. s/d a.

_____. **O trabalho**. Tradução de Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas), a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. 64 p. s/d b.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna**. 6. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

_____. **Moralidades pós-modernas**. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. **Heidegger e os judeus**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. Answering the question: what is postmodernism? In: DOCHERTY, T. (org.). **Postmodernism**: a reader. Harvester Wheatsheaf: Great Britain, 1993a. p. 38-46.

_____. Notes on the meaning of “Post-”. In: DOCHERTY, T. (org.). **Postmodernism**: a reader. Harvester Wheatsheaf: Great Britain, 1993b. p. 47-50.

MARASCHIN, J. Heidegger e a pós-modernidade. **Margens**, n. 2, p. 86-95, set. 2005. Disponível em: <<http://www.margens.org.br/sis/revista2/resenhas/maraschin2.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2006.

McLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. 3. ed. São Paulo: Cortez/ Instituto Paulo Freire, 2000.

MARKS, J. **Hegel in France**: Alexandre Kojève. Nottingham Trent University, 2001. 5p. Disponível em: <www.psa.ac.uk/cps/2001/Marks%20John.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2005.

MARTINS, L. M. Da formação humana em Marx à crítica da pedagogia das competências. In: DUARTE, N. (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas: Autores Associados, 2004. p. 53-73.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. A questão judaica. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002a. p. 13-44.

_____. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2002b. p. 45-59.

_____. Para a Crítica da Economia Política. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O capital** (livro 1). 10. ed. São Paulo: Difel, 1985. v. I.

_____. **Textos filosóficos**. Lisboa: Editora Estampa, 1975.

MILLS, Charles Wright. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1985.

MONTAG, W. O que está em jogo no debate sobre o pós-modernismo. In: KAPLAN, E. A. (org.). **O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 117-135.

MORAES, M. C. M. O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 122, p. 337-357, maio/ago. 2004.

_____. Recuo da teoria. In: MORAES, M. C. M. (org.). **Iluminismo às avessas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a. p.151-167.

_____. Ceticismo epistemológico, ironia complacente: indagações acerca do neopragmatismo rortyano? In: MORAES, M. C. M. (org.). **Iluminismo às avessas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b. p.169-198.

MORAES, M. C. M.; TORRIGLIA, P. Sentidos do *ser* docente e da construção de seu conhecimento. In: MORAES, M. C. M. (org.). **Iluminismo às avessas**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 45-60.

MOURÃO, G. M. Crime hediondo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, p. 1-3, 1 maio 1997. Tendências/Debates. Disponível em: <http://fws.uol.com.br/folio.cgi/fsp1997.nfo/query=!22gerardo+mello+mour!E3o!22+heidegger/doc/{@1}/hit_headings/words=4/hits_only>. Acesso em: 6 ago. 2005.

NANDA, M. **Restaurando a realidade**: repensando as teorias sociais construtivistas. Tradução de Maria Célia M. de Moraes e Patrícia Torriglia. Florianópolis: PPGE/UFSC, 31p. 2002.

_____. Contra a destruição/desconstrução da ciência: histórias cautelares do terceiro mundo. In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 84-106.

NORRIS, Christopher. **Uncritical theory**: postmodernism, intellectuals and the Gulf War. London: Lawrence & Wishart, 1992.

OLDRINI, G. Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 49-75.

OLIVEIRA, A. R. O problema da verdade e a educação. **Perspectiva**, v. 17, n. 32, p. 69-81, jun./dez. 1999.

OLIVEIRA, B. **O trabalho educativo**: reflexões sobre paradigmas e problemas do pensamento pedagógico brasileiro. Campinas: Autores Associados, 1996.

OLIVEIRA, I. B.; ALVES, N. Cotidiano, redes de conhecimentos e valores. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 22., 1999, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 1999. GT 12 - Currículo.

O PÓS-MODERNISMO morreu. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 2 de novembro de 2003. Mais!

OTT, H. **Martin Heidegger**: a political life. London: Harper Collins Publishers, 1993.

PALMER, B. Critical theory, historical materialism, and the ostensible end of Marxism: the poverty of theory revisited. In: JENKINS, K. (org.). **The postmodern history reader**. London/New York: Routledge, 1997. p. 103-114.

PARÁISO, M. A. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. **Cadernos de pesquisa**, v. 34, n. 122, p. 238-303, maio/ago. 2004.

PATTISON, G. **The later Heidegger**. London: Routledge, 2000.

PAULO NETTO, J. **Marxismo impenitente**: contribuição à história das idéias marxistas. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 77-101.

PERRONE-MOISÉS, L. Derrida no Rio. **Folha de São Paulo**, São Paulo, p. 12-13, 8 jul. 2001. Mais!

PETERS, M. Paulo Freire e o pós-modernismo. In: GHIRALDELLI JR., P. (org.). **Estilos em filosofia da educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a. p. 99-108.

_____. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000b.

_____. (Posts-)Modernism and structuralism: affinities and theoretical innovations, **Sociological research Online**, vol. 4, n. 3, 1999. Disponível em: <www.socresonline.org.uk/socresonline/4/3/peters.html>. Acesso em: 6 jan. 2004.

PLATÃO. Sofista. In: _____. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PÖGGELER, O. Heidegger's political self-understanding. In: WOLIN, R. (org.). **The Heidegger controversy**: a critical reader. Cambridge/London: The Mit Press, 1993. p. 198-244.

POPKEWITZ, T. S. História do currículo, regulação social e poder. In: SILVA, T. T. (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 173-210.

PRADO JR., Bento. Quinze minutos de notoriedade. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9 de maio de 1998. Jornal de Resenhas. Disponível em: <http://fws.uol.com.br/folio.cgi/fsp1998.nfo/query=prado+sokal/doc/{81342,0,0,0}/hit_headings/words=4/hits_only?>. Acesso em: 2 fev. 2004.

RANCIÈRE, J. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre a emancipação intelectual. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

RICHARDSON, W. J. **Through phenomenology to thought**. New York: Fordhan University Press, 2003.

ROCKMORE, T. On humanism and French humanism. **The philosopher**, v. 86, n. 2, 1998. 8 p. Disponível em: <<http://atschool.eduweb.co.uk/cite/staff/philosopher/wicker-humanism.htm>>. Acesso em: 16 abr. 2004.

_____. **On Heidegger's nazism and philosophy**. Berkeley: University of Califómia Press, 1992. Disponível em: <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6q2nb3wh/>>. Acesso em: 16 abr. 2004.

RORTY, R. **Contra os chefes, contra as oligarquias**. São Paulo: DPA, 2001.

_____. **Pragmatismo**: a filosofia da criação e da mudança. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000a.

RORTY, R. **Para realizar a América**: o pensamento de esquerda no século XX na América. São Paulo: DPA, 2000b.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos filosóficos 2. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Objectivity, relativism and truth**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Contingency, irony and solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. **Homepage**. Disponível em: <<http://www.stanford.edu/~rrorty>>. Acesso em: 6 fev. 2004.

ROTHSTEIN, E. Attacks on U.S. challenge the perspectives of postmodern true Believers, **The New York Times**, 22 de setembro de 2001. p. A17. Disponível em: <<http://darkwing.uoregon.edu/~dgalvan/intl240-f03/pomo&9-11-rothsstein1.htm>>. Acesso em: 24 jun. 2004.

ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROVIGHI, S. **História da filosofia contemporânea**: do século XIX à neo-escolástica. São Paulo: Loyola, 1999.

SAFRANSKI, R. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SANTOMÉ, J. T. As culturas negadas e silenciadas no currículo. In: SILVA, T. T. (org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.159-189.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SANTOS, S. L. A logogização do infantil: uma prática escolar. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 23., 2000, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2000. GT 12 - Currículo.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. In: _____. **Os pensadores**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 3-32.

SAVIANI, D. **Escola e democracia**. 32. ed. Campinas: Autores Associados, 1999.

_____. Desafios atuais da pedagogia histórico-crítica. In: SILVA JR., C. A. (org.). **Dermeval Saviani e a educação brasileira**: o simpósio de Marília. Marília: Cortez, 1994. p. 243-286.

_____. **Pedagogia histórico-crítica**. 2. ed. São Paulo: Cortez/ Autores Associados, 1991.

SCHULTZ, W. **The ambivalence of our postmodern condition**: Lyotard's diagnosis and prognosis. s/d. 16p. Disponível em: <www.costis.org/x/lyotard/schultz.htm>. Acesso em: 25 jun. 2004.

SCHÜRMAN, R. De "tres pensadores del abandono: Meister Eckart, Heidegger, Suzuki". In: _____. **Heidegger y la mística**. Paidéia: Córdoba, 1995. p. 53-70. Disponível em: <http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/schumann.htm>. Acesso em: 9 fev. 2006.

SEVERINO, A. J. A filosofia da educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GHIRALDELLI JR., P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 267-328.

SHEEHAN, T. A paradigm shift in Heidegger research. **Continental philosophy Review**, v. 34, n. 2, p. 183-202, 2001. 23p. Disponível em: <<http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/parad.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2005.

_____. Kehre and Ereignis: a prolegomenon to *Introduction to Metaphysics*. In: POLT, R.; FRIED, G (orgs). **A companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics**. New Haven/ London: Yale University Press, 2000. p. 3-16. Disponível em: <www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/00-kehre.PDF>. Acesso em: 30 jun. 2005.

_____. Heidegger and the Nazis. **The New York review of Books**, v. 40, p. 38-47, 16 jun. 1988. Disponível em: <www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/pdf/88-nazi.PDF>. Acesso em: 20 mar. 2003.

SILVA, T. T. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. Dr. Nietzsche, curricularista – com uma pequena ajuda do Professor Deleuze. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 24., 2001, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPED, 2001. GT 12 - Currículo.

_____. **Um manifesto pós-estruturalista para a educação**. 2000. 4p. Mimeograf.

_____. **Identidades terminais**: as transformações na política da pedagogia e na pedagogia da política. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. (org.). **O sujeito na educação**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. (org.). **Teoria educacional crítica em tempos pós-modernos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

SIMON, M. C. **A questão da verdade a partir do pensamento de M. Heidegger**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1979.

SMEYERS, P.; MARSHALL, J. A filosofia da educação no fim do século XX. In: GHIRALDELLI JÚNIOR, P. (org.). **O que é filosofia da educação?** Rio de Janeiro: DP&A, 1999. p. 89-121.

SOKAL, A. D. Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity, **Social text**, n. 46-47, Science Wars, p. 217-252, 1996a. Disponível em: <<http://www.jstor.org/cgi-bin/jstor/printpage/01642472/ap020040/02a00170/0.pdf?userID=80f3dc16@nott.ac.uk/01cc99333c005013c2477&backcontext=results&config=jstor&dowhat=Acrobat&0.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2004.

SOKAL, A. D. A physicist experiments with Cultural Studies. **Lingua Franca**, p. 62-64. maio/jun. 1996b. 7p. Disponível em: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/lingua_franca_v4/lingua_franca_v4.html>. Acesso em: 28 jun. 2004.

_____. Transgressing the boundaries: an afterword. **Dissent**, vol. 43, n. 4, p. 93-99, 1996c. 15p. Disponível em: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/afterword_v1a/afterword_v1a_singlefile.html>. Acesso em: 28 jun. 2004.

STEIN, E. **Pensar é pensar a diferença**: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Unijuí, 2002.

_____. Nota introdutória. In: HEIDEGGER, M. **Os pensadores**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 3-5.

SYMPOSIUM on Heidegger and Nazism. **Critical Inquiry**, v. 15, n. 2, p. 407-488, 1989.

TERTULIAN, N. A Estética de Lukács trinta anos depois. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002a. p. 13-26.

_____. Lukács hoje. In: PINASSI, M. O.; LESSA, S. (orgs.). **Lukács e a atualidade do marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2002b. p. 27-48.

TERTULIAN, N. **Georg Lukács e a reconstrução da ontologia na filosofia contemporânea**. Conferência proferida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Ceará. 18p. 1996a.

_____. Uma apresentação à *Ontologia do ser social*, de Lukács. **Crítica Marxista**. n. 3, p. 54-69, 1996b.

_____. Conceito de alienação em Heidegger e Lukács. **Práxis**, Belo Horizonte, p. 82-98, jan./maio 1996c.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erro**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VAISMAN, E. Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. **Ad Hominem**, São Paulo/Ijuí: Estudos e Edições Ad Hominem/ Editora Unijuí, n. 1, t. IV, p. I-XXIX, 2001.

_____. A usina onto-societária do pensamento. **Ad Hominem**, São Paulo/ Estudos e Edições Ad Hominem, n. 1, t. I, p. 247-287, 1999.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988.

VEIGA-NETO, A. A Sociologia da Educação e Michel Foucault. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM EDUCAÇÃO, 17., 1994, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPÉD, 1994. Disquete. GT 14 – Sociologia da Educação.

VEIGA-NETO, A. Foucault e educação: outros estudos foucaultianos. In: SILVA, T. T. (org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 225-246.

WOLIN, R. **The seduction of unreason**: the intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2004.

_____. French Heidegger wars. In: WOLIN, Richard (org.). **The Heidegger controversy**: critical reader. Cambridge / London: The MIT Press, 1993. p. 272-300.

_____. **The politics of Being**. New York: Columbia University Press, 1990.

WOOD, E. M. O que é a agenda “pós-moderna”? In: WOOD, E. M.; FOSTER, J. B. (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-22.

_____. **Modernidade, pós-modernidade ou capitalismo**. Tradução de Patrícia Torriglia e Maria Célia M. de Moraes. Florianópolis: PPGE/UFSC, 14 p. 1998a.

_____. Capitalist change and generational shifts. **Monthly Review**, vol. 50, n. 5. out. 1998b. 9p. Disponível em: <www.monthlyreview.org/1098wood.htm>. Acesso em: 29 jun. 2004.

WORTMANN, M. L. C.; VEIGA-NETO, A. **Estudos culturais da ciência e educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ZDANOV, A. O realismo socialista. In: CRISTALDO, J. **“Engenheiros de alma”**: o zdanovismo na literatura de Jorge Amado e Graciliano Ramos. s/d. p. 44-49.

Disponível em: <http://www2.uol.com.br/cultvox/livros_gratis/zdanov.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2005.

ZIZEK, Slavoj. **The ticklish subject**: the absent centre of political ontology. London: New York: Verso, 2000.

ZUIDERVAART, Lambert. Realism, modernism, and the empty chair. In: KELLNER, D. (org.). **Postmodernism, Jameson, critique**. Washington: Maisonneuve Press, 1989. p. 203-227.