

POR UMA POLÍTICA DO ESPÍRITO DE HEIDEGGER A ARENDT E FOUCAULT

James Bernauer, S. J.
Boston College — EUA

Resumo: *Por uma política do espírito. O caso do apoio de Heidegger ao fascismo é examinado enquanto uma janela sobre a atração que o Nazismo exerceu enquanto uma política do espírito que se dirigia a uma busca por comunidade, por fé e por uma experiência harmoniosa do Eu. O artigo argumenta que, apesar do silêncio público geral de Hannah Arendt sobre o caso, suas publicações escritas criticam diretamente os pressupostos que guiaram a adoção por Heidegger do Nacional-socialismo.*

Palavras-chave: Política, Espírito, Eu, H. Arendt, Heidegger.

Abstract: *Toward a politics of spirit. The case of Heidegger's support for fascism is examined as a window into the appeal which Nazism exercised as a politics of spirit that spoke to a craving for community, for faith, and for a harmonious experience of self. The paper argues that, despite Hannah Arendt's general public silence about the case, her published writings directly criticize the assumptions which guided Heidegger's embrace of National Socialism.*

Key-words: Politics, Spirit, Self, H. Arendt, Heidegger.

O título original que escolhi para minha apresentação esta tarde foi a "desolação da filosofia", através do qual desejava assinalar minha oposição ao tratado de Boécio. Desejava argumentar que a missão da filosofia é fortalecer nossa habilidade de avaliar o historicamente contingente, pensar o

presente para que possamos viver mais nobremente e agir mais efetivamente nele — enquanto seres humanos e filósofos. Mesmo às custas de uma consolação perdida, essa missão não seria certamente facilitar nossa fuga da consternação da história e oferecer refúgio em algum país de sabedoria atemporal, tal como incentiva Boécio.

À medida que trabalhava com temas variados, ligados à minha apresentação aqui hoje, descobri que minha direção inicial desaparecera e tomei consciência de que uma outra tradição estava operando no modo como abordei este material — naturalmente, tratava-se da tradição jesuíta de um discernimento dos estados de espírito, cuja disjunção fundamental é se, quando prestamos atenção ao que ocorre no interior de nós mesmos, experimentamos sentimentos de paz e tranqüilidade ou, se sentimos desolação, ansiedade ou tristeza em nossa auto-percepção. Este nível afetivo que convida a um discernimento dos estados de espírito foi provocado por meu desejo de discutir com vocês, esta tarde, a era totalitária recentemente tornada passado e a freqüente face consternada que a filosofia exibiu durante esse período. Provavelmente ninguém negaria o papel importante desempenhado pela filosofia nas culturas marxista-comunista e fascista deste século. Mas como poderíamos realizar um discernimento dessa responsabilidade, uma responsabilidade que só pode evocar um tremor de desolação?

Devo limitar meu assunto, embora espere não restringir demais seu alcance. Poder-se-ia argumentar que é somente no início da queda do Comunismo que podemos ver o Fascismo mais claramente, especialmente o Nacional-socialismo, agora que não está mais obscurecido pela necessidade de lutar contra o poder soviético que o derrubou. Talvez seja o Nazismo que confere um outro grau de propriedade ao meu gesto de gratidão pela tradição de um discernimento de estados de espírito, assim como à minha escolha do título, à noção de uma política do espírito. Se o *Shoah* fornece uma face à especificidade histórica do movimento, talvez o candidato mais forte para a outra face seja sua promessa proclamada de uma renovação e uma revolução *espiritual* específica. Sabemos que foram os tipos de *Eichman* que proporcionaram a primeira face. Mas o que podemos compreender ou fazer com o conhecimento de que a política de espírito do Nacional-socialismo pareceu atraente aos intelectuais, às universidades em particular e, nelas, a muitos filósofos. Um observador da época falou de uma *Blitzphilosophie*, para descrever o rápido avanço dos filósofos no sentido de aprofundar os fundamentos espirituais e a atração do Nazismo¹. E, como sabemos, à frente desse avanço estavam pensadores de primeira categoria.

1. Ver MARTEN TEN HOOR, "The Nazis Purge Philosophy", *The Kenyon Review* III,3 (Summer, 1941) reimpresso pelo mesmo jornal Winter, 1989, p.173; Hans Sluga, "Metadiscourse: German Philosophy and National Socialism", *Social Research* 56,4 (Winter 1989) pp.795-818; e ERIC VOEGELIN, "The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era", *The Intercollegiate Review* (Spring-Summer, 1985) pp. 7-27.

Heidegger

2. Ver EMIL KETTERING, "Heidegger and Politics: Stages of a Discussion", *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, ed. Günther Neske e Emil Kettering (New York: Paragon House, 1990) pp. 128-130.

3. WILLIAM BARRETT, *What is Existentialism?*, p.143. Citado in Kathryn Brown, "Language, Modernity and Fascism: Heidegger's Doubling of Myth", *The Attractions of Fascism: Social Psychology and Aesthetics of the 'Triumph of the Right'*, ed. por John Milfull (New York: Berg, 1990) p.66.

4. M. HEIDEGGER, "Letter to the Rector of Freiburg University" (November 4, 1945) in *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, 2a. ed. por Richard Wolin (Cambridge: The MIT Press, 1993), p.66.

5. Ver a crítica dessa posição por HANS-GERO GADAMER, "Superficiality and Ignorance: On Victor Farias' Publication" in *Martin Heidegger and National Socialism*, p.14.

6. GRAEME NICHOLSON, "The Politics of Heidegger's Rectoral Address", *Man and World* 20 (1987) p.172.

7. Heidegger to Karl Jaspers citado por Sluga, "Metadiscourse: German Philosophy and National Socialism," p. 807.

8. JACQUES DERRIDA, "Philosopher's Hell: An Interview", *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, 1a. ed. (New York: Columbia University Press, 1991) p.268. Esta entrevista aparece apenas na primeira edição. Sobre a controvérsia referente ao fato de Derrida tê-la retirado da publicação, ver a introdução da 2a. edição por Wolin.

Justa ou injustamente, Nietzsche cedeu lugar a Heidegger enquanto o foco atual para o discernimento das relações entre o Nazismo e os filósofos. Este foco não está se apagando, uma vez que remonta a quase cinqüenta anos². Se, por um lado, o estudo da política de Heidegger compreende atualmente uma literatura imensa, por outro lado, não posso deixar de avaliar o quanto uma grande parte desses escritos seria insuficiente em termos de consolação para mim, enquanto leitor. Frequentemente encontramos a recusa tal como, por exemplo, neste comentário de William Barrett, de 1964: "Felizmente para nós, há muito pouca biografia à qual nos agarrarmos. Heidegger foi um professor, sua vida seguiu os estágios comuns de desenvolvimento da vida de um professor, e o único drama que podemos encontrar é aquele que transpira através de seu pensamento³". Há também os apologistas que seguem Heidegger, argumentando que ele empreendeu uma *resistência espiritual* após 1934⁴. O registro histórico será a pedra contra a qual tais defesas colidirão.

Mais preocupantes são as posições que alegam que não há qualquer relação entre o campo do político e o pensamento filosófico⁵. Mais perturbadoras ainda são as réplicas às acusações contra Heidegger que transformam-se em denúncias do próprio discurso crítico anti-fascista. Fiquei chocado ao ver, em um artigo sobre Heidegger, o ponto de vista de que aqueles que ainda estão incomodados com os vários elementos do Nazismo deveriam ser advertidos que a "perpetuação da mobilização da opinião contra tanto o Nazismo quanto a Alemanha é, na verdade, um fato sinistro de nosso tempo⁶". Isto é muito perturbador porque o Nazismo ou o Fascismo provavelmente ainda não foram enterrados em uma cripta silenciosa, mas, ao contrário, continuam a ser opções vivas, principalmente em um mundo pós-comunista. Naturalmente, há uma literatura crítica muito séria que visa tratar da afinidade surpreendente entre o Nazismo e uma mente tão poderosa como a de Heidegger. Foi mero oportunismo? Foi sua arrogância intelectual, sua convicção de que ele poderia *den Führer su führen*, liderar o *Führer*? Devido ao fato de não ser um estudioso sério dos textos de Heidegger, não posso realizar a análise que deve ser feita — cito Derrida: "Para compreender o nazismo, não é necessário interessar-se apenas por Heidegger, mas é também necessário interessar-se por ele⁸". Uma vez que há tanto em jogo, temos sorte que um número significativo de pensadores participou do esforço de analisar o chamado *erro de Heidegger*. Entre eles estão Karl Löwith, Herbert Marcuse, Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer, Emmanuel Levinas,

Jürgen Habermas, Jacques Derrida, e, naturalmente, há muitos outros da geração dos dois últimos ou ainda mais jovens⁹.

Arendt

Há uma ausência conspícua nesta lista: Hannah Arendt. O que tem decepcionado tantas pessoas é que a filósofa cuja maior realização foi a exploração do fascismo enquanto um sistema inteligível e uma análise de como esse sistema moldou o indivíduo (como, por exemplo, Eichmann) menciona raramente o caso de Heidegger. Realmente, ela alega que as pessoas “devem deixá-lo em paz.” A partir da publicação póstuma de sua correspondência com Jaspers, fica claro que ela sabia ser bastante crítica com relação a ele, na privacidade. Com referência às conseqüências da conduta dele com relação a Husserl, ela escreve em 1946 que “só posso considerar Heidegger como um assassino em potencial.” Ela acusa-o de “falta de caráter” e julga que sua “desonestidade intrincada e infantil penetrou silenciosamente em sua filosofia” e que ele é um mentiroso com um “traço claramente patológico¹⁰”. Apesar da clareza de suas posições pessoais, ela escreveu muito pouco para o público — e o que há é acrítico e sem sua força filosófica habitual. Como podemos explicar este fato?

Ela, certamente, tinha uma ligação e uma lealdade extraordinárias para com o maior de seus professores. Se sua relação com Jaspers pode servir de pista, foi apenas após sua morte que ela arriscou esboçar alguma crítica¹¹. Essa *etiquette* não pôde ser repetida no caso de Heidegger porque ela faleceu vários meses antes dele. No final de suas vidas, ela estava convencida de que Heidegger realmente merecia o *status* de um grande filósofo, e que seu pensamento não ficaria limitado ao século no qual surgiu. Entretanto, ela também admitiria que seu pensamento e sua conduta eram próprios de nossa época. Gostaria de argumentar que a principal razão pela qual ela parece não ter se dirigido direta e criticamente ao envolvimento de Heidegger com o Nacional-socialismo não foi uma questão de polidez, mas o simples fato de que ela havia feito tal análise em seu legado ao futuro, sua obra publicada. Lidos à luz do caso Heidegger, seus escritos revelam um tratamento lúcido dos pressupostos básicos que possibilitaram que ele abraçasse o Nacional-socialismo. Seu próprio pensamento é talvez melhor interpretado como um desafio à receptividade de Heidegger e uma superação da política grotesca que ele aceitava. Se, por um lado, minha interpretação sugere um modo de ler Arendt, por outro lado, meu objetivo

9. Uma boa amostra dessas análises pode ser encontrada em *The Heidegger Controversy* e *Martin Heidegger and National Socialism*. Outras coleções incluem *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, ed. por Tom Rockmore e Joseph Margolis (Philadelphia: Temple University Press, 1992); *Ethics and Danger*, ed. por A. Dallery e C. Scott e os números especiais de *Critical Inquiry* 15, 2 (Winter, 1989) e o *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14, 2-15, 1 (1991), e Bernard Martin's *Martin Heidegger un das Dritte Reich: Ein Kompendium* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989). Há ainda duas monografias importantes: Vitor Farias, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) e Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question* (Chicago: University of Chicago, 1989).

10. HANNAH ARENDT e KARL JASPERS, *Correspondence 1926-1969*, ed. por Lotte Kohler e Hans Saner (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992) p.628 (March 2 1966) p.48 (July 9, 1946), p.142 (September 29, 1949).

11. Ver MARGARET CANOVAN, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research* 57,1 (Spring, 1990) pp. 148-149.

primeiro é captar seu pensamento como um antídoto intencional às poderosas seduções nazistas a que Heidegger e grande parte da cultura intelectual alemã sucumbiram. E reconhecer o perigo que nos ameaça, nós que devemos tanto àquela cultura. Portanto, para nós, o pensamento de Arendt, especialmente se for visto como uma crítica implícita a Heidegger, abre uma janela importante para compreender a atração do Nacional-socialismo e apresenta um esforço supremo para renunciar àquela tentação. Tanto a história quanto a filosofia, portanto, levam-nos a uma política do espírito que opera em três eixos: nossa relação — com os outros, com um horizonte último de significação, e conosco próprios.

1. Comunidade

1933 foi um ano importante. Na verdade, Paul Tillich, na época, acusou um de seus mais proeminentes colegas teólogos (Emanuel Hirsch) de associar aquele ano tão intimamente com 33 d. C., a data tradicional da morte e ressurreição de Jesus, que o ano da subida de Hitler ao poder recebeu o “significado de um evento na história da salvação¹²”. O que deve ser reconhecido é que havia uma atmosfera de intensa transformação espiritual naquele ano. A filosofia sentia-se em casa.

12. P. TILICH, “Open Letter to Emanuel Hirsch” (Oct. 1, 1934) in *The Thought of Paul Tillich*, ed. por J. L. Adams, W. Pauck, R. Shinn (New York: Harper and Row, 1985) p. 364.

Há sessenta anos, os alemães foram às urnas aprovar a retirada da Alemanha, por Hitler, da Liga das Nações e ratificar sua identidade nacional enquanto um *Volk*. Foi o primeiro plebiscito e, segundo alguns, o de maior alcance no sentido de viabilizar a tomada do poder por Hitler. Heidegger se fez ouvir em seu apoio ao voto e seu raciocínio espelhava a linha do partido nazista — a integração das políticas estrangeira e doméstica sob a liderança de Hitler.

O povo alemão foi convocado pelo Führer a votar; o Führer, entretanto, não pede nada do povo. Ao contrário, ele está dando ao povo a possibilidade de tomar, diretamente, a maior decisão livre de todas: se ele — todo o povo — quer sua própria existência ou não.

Em 12 de novembro, o povo alemão como um todo escolherá seu futuro. Este futuro está ligado ao Führer. Ao escolher seu futuro, o povo não pode, baseado nas chamadas considerações de política estrangeira, votar sim, sem também incluir neste sim o Führer e o movimento político que se comprometeu incondicionalmente com ele. Não há duas políticas separadas, a

estrangeira e a doméstica. Há apenas a vontade única pela existência plena do Estado. O Führer fez esta vontade acordar em todo o povo e fundiu-a em uma única determinação. Ninguém pode estar ausente das urnas no dia em que esta vontade se manifesta.

Em um pronunciamento, um dia depois, em um comício em Leipzig, Heidegger identificou a importância desse voto — “a nação está recuperando a verdade de sua vontade pela existência, pois a verdade é a revelação daquilo que torna um povo confiante, lúcido e forte em suas ações e conhecimento¹³”.

A auto-afirmação espiritual do povo alemão perante outros Estados é também a renovação de suas instituições domésticas e, mais particularmente, da Universidade. O discurso de Heidegger, *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*, é a visão de uma nova excelência acadêmica — a ligação a uma comunidade nacional e étnica, através de um serviço pelo trabalho, um serviço militar e um serviço pelo conhecimento. Uma auto-expressão que descobre sua liberdade em uma vontade racional falando através de uma liderança autoritária¹⁴.

Para Hannah Arendt, a recepção calorosa que o Nacional-socialismo encontrou atestava uma fome intensa por um sentido de comunidade. Enquanto a própria reação de Heidegger espelhava esse desejo, segundo o julgamento de Arendt, em sua primeira análise de seu pensamento publicada em 1946, sua filosofia não poderia fazer nada mais do que mostrar essa fome. O que é mais característico de seu *Dasein*, sustenta Arendt, é seu “absoluto egoísmo, sua separação radical de todos os seus companheiros”. É na morte que o ser humano torna-se mais ele próprio. “Apenas a morte separa-o do contexto de seus companheiros, entre os quais ele torna-se uma pessoa pública e é impedido de ser um *Eu*. A morte pode, de fato, ser o fim da realidade humana; ao mesmo tempo, é a garantia de que nada mais importa, a não ser eu próprio.” Ela conclui que seu esforço para introduzir o que ela chama de “confusões desmitologizantes tais como *Folk* e *Terra*” não consegue atingir o *status* de comunidade porque um *Eu* atomizado recebe um substrato essencialmente em desacordo com esse *status*¹⁵.

A própria noção de comunidade de Arendt tenta satisfazer a fome alemã e corrigir a reação de Heidegger a ela. Para ela, o foco é sobre um espaço público de manifestação que fornece o fórum para a liberdade humana expor-se. Ela compreende esta liberdade não no horizonte da experiência interior mas como uma virtuosidade pública, a realização, com seus pares, de gran-

13. MARTIN HEIDEGGER, “German Man and Women” in *Freiburger Studentenzeitung* (Nov. 10, 1933) in Wolin, *The Heidegger Controversy*, pp.47, 48-49, e “Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State” (Nov. 11, 1933) in *The Heidegger Controversy*, p.51.

14. “The Self-Assertion of the German University” in *The Heidegger Controversy*, pp.29-39. O texto alemão foi republicado como *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Frankfurt: Klostermann, 1983).

15. H. ARENDT, “What is Existenz Philosophy?” *Partisan Review* XIII, 1 (Winter, 1946), p.50.

des feitos dignos da memória imortal. A realização plena de uma vida humana que é autenticamente *do-mundo* é apresentada como ocorrendo através da participação em uma comunidade cujos membros “buscam apaixonadamente e recebem espaços formais e informais em todas as áreas da vida¹⁶”. Há vários aspectos importantes na visão de Arendt que criticam implicitamente Heidegger. Pluralidade e igualdade são as próprias condições para as atividades do domínio público e eliminam a possibilidade de recurso a uma hierarquia não-política com sua anti-política e “perniciosa palavra: obediência¹⁷”. Em contraste à ambição pela verdade, na abordagem heideggeriana, Arendt propõe a dignidade da diversidade política, à qual a discordância é inerente e longe de significar qualquer sinal de imperfeição.

Em segundo lugar, a fenomenologia política da pessoa, desenvolvida por Arendt, enfatiza que só se descobre adequadamente quem se é, na ação com os outros, e não anteriormente ao envolvimento com o domínio público¹⁸. Ela enfatiza a pluralidade e a racionalidade — a busca da individualidade não na consciência solitária da morte, mas na redenção da promessa das origens do indivíduo. A diferenciação atingida na conversa interior, e mesmo na deliberação com os outros, não alcança a unicidade e a distinção pessoais atingidas através de uma luta agonística pela excelência. Embora tanto Arendt quanto Heidegger proponham uma necessidade humana da luta, Arendt a combina com a necessidade política de uma capacidade de perdão e, acima de tudo, de amizade e respeito — “O respeito, não diferentemente da *philia politiké* aristotélica, é um tipo de ‘amizade’ sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, a partir da distância que o espaço do mundo põe entre nós, e essa consideração é independente das qualidades que possamos admirar ou das realizações que possamos estimar em alto nível¹⁹”. O elogio da amizade é mais do que um eco da *pólis* grega. E, neste ponto, gostaria de propor uma diferença acentuada entre Heidegger e Arendt. Sabemos do desprezo de Heidegger pelos Estados Unidos, que ele nunca visitou; de sua visão de que, metafisicamente, eram o mesmo que a Rússia, possuídos pelo “mesmo frenesi tecnológico sombrio, a mesma organização ir-restrita do homem comum²⁰”. Na direção contrária dessa descrição, está a alta estima de Arendt pelo país que a recebeu. Além da *pólis* grega, que é freqüentemente considerada como o modelo comum para ambos os filósofos, creio que devemos lembrar a profunda dívida de Arendt para com a experiência romana — em contraste com o apelo de Heidegger às formas teutônicas — especialmente com relação à sua compreensão da liberdade e da autoridade — assim como para com sua experiência americana.

16. BHUKU PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981) p.131.

17. H. ARENDT, “Personal Responsibility Under Dictatorship”, *The Listener* (Aug.6, 1964) p.205.

18. Ver H. ARENDT, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) p.180.

19. *The Human Condition*, p.243.

20. M. HEIDEGGER, *An Introduction to Metaphysics*, citado por R. Wolin, “French Heidegger Wars”, *The Heidegger Controversy*, p. 294.

Da última ela retirou uma apreciação duradoura do caráter intrinsecamente artificial da sociedade política, da importância de uma liberdade específica definida em termos de processos estritamente políticos e da solidariedade e amizade que desenvolvem-se através da troca mútua no domínio público.

Finalmente, e talvez mais importante ainda, pode haver uma outra dimensão não reconhecida da problemática de sua grande obra *On Revolution*. Uma comparação ostensiva entre as revoluções Francesa e Americana, poder-se-ia interpretá-la como mais uma aposta no seu esforço de ver como o impulso revolucionário, com o qual o Nacional-socialismo identificou-se com tanto sucesso, pode ser salvo por um exame atento do evento americano. A seguinte afirmação não seria um repúdio implícito da febre nacional-socialista que varria a Alemanha em 1933?

*O desenvolvimento da Revolução Americana conta uma história inesquecível e pode ensinar-nos uma lição única; pois esta revolução não eclodiu, mas foi feita por homens em deliberação comum e baseada em compromissos mútuos. O princípio que emergiu durante aqueles anos fatídicos quando as fundações foram estabelecidas ... foi o princípio interligado da promessa mútua e da deliberação comum*²¹.

Há uma ressonância muito importante à sua alegação de que a Revolução Americana não eclodiu, pois esta é, naturalmente, a palavra *Aufbruch*, que os nazistas utilizaram para proclamar sua irrupção no cenário histórico e a explosão da substância *volksch-racial* na consciência alemã. É a palavra que filósofos nazistas totalmente comprometidos, como Alfred Bäumler e Ernst Kriek, adotam. É também utilizada por Heidegger para indicar tanto a revolução alemã quanto a dos gregos, a partir de cuja eclosão "o mundo espiritual do Ocidente deveria ser construído"²².

2. Religião e Fé

Talvez a exploração mais sinistra e mais bem sucedida do espírito, empreendida pelos nazistas, tenha sido a manipulação de símbolos, suscetibilidades e crenças especificamente religiosos. Categorias teológicas foram politizadas e perspectivas ideológicas sacralizadas. Basicamente uma religião da natureza, o nazismo foi muito hábil ao utilizar, para propósitos próprios, as noções cristãs de Deus, redenção, pecado e revelação²³. Hitler alegava que os intelectuais não eram *fiéis* e não estavam à altura do movimento que liderava. Na verdade, entretanto, sua fé revelou-se contagiosa — mesmo para os intelectuais.

21. *On Revolution* (New York: Viking, 1963) p.215.

22. A frase de Heidegger está na edição alemã de Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Frankfurt: Fischer, 1989) p.194; a citação foi eliminada na tradução inglesa. Citado in FRANK H. W. EDLER, "Philosophy, Language and Politics: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34", *Social Research* 57, 1 (Spring, 1990) p.228.

23. Sobre o uso que o Nacional Socialismo faz da religião, ver SAUL FRIEDLANDER, "From Anti-Semitism to Extermination" in *Unanswered Questions: Nazi Germany and the Genocide of the Jews*, editado por François Furet (New York: Schocken, 1989), p.30. A obra de Uriel Tal é possivelmente a mais importante nesta área: ver, por exemplo, "Aspects of consecration of Politics in the Nazi Era" in *Judaism and Christianity Under the Impact of National Socialism*, editado por Otto Kulka e P. R. Mendes-Flohr (Jerusalem: the Historical Society of Israel, 1987) pp.63-95; e ainda "On Structures of Political Theology and Myth in Germany Prior to the Holocaust" in *The Holocaust as Historical Experience*, editado por Yehuda Bauer e Nathan Rotenstreich (New York: Holmes and Meier, 1983) pp.47-75. Ver também Robert Pois, *National Socialism and the Religion of Nature* (London: Croom Helm, 1986).

Heidegger

Hoje podemos avaliar melhor o movimento do percurso religioso de Heidegger — do contexto católico de suas primeiras opiniões ao abandono do sistema católico e sua adoção temporária do protestantismo, que enfatizava não a crença na verdade da revelação, mas a fé nos atos salvíficos de Deus²⁴. Argumentou-se recentemente que é o seu “anti-catolicismo — não, como sustenta Farias, seu anti-semitismo — o que está subjacente à inclinação de Heidegger para o Nacional-socialismo²⁵”.

Assim como pregou a transformação do *Volk* alemão, de uma realidade biológica a uma realidade histórica, Heidegger também tentou articular uma fé pós-cristã, que seria uma religião alemã, *Volksreligion*, sacralizando uma espiritualidade privada de significação cristã²⁶. Ele abandona suas origens cristãs e aceita a morte de seu Deus, mas ainda cultiva um sentido do sagrado voltado para a terra natal. Ao explicar este abandono e esta adesão, Heidegger aponta para a fraqueza cada vez mais patente do “cristianismo moribundo”, que ele chamava de sua “falência histórica²⁷”. Foi neste contexto que fez sua declaração logo após o final da guerra. Ele escreve que “Ví no movimento que havia conseguido o poder a possibilidade de um rearranjo interior e uma renovação do povo, e um caminho que lhe permitiria descobrir sua vocação histórica no mundo ocidental. Certamente, era mais confortável ficar de fora, ignorar este ‘povo impossível’ e cantar o elogio do que havia passado, sem olhar para a situação histórica do mundo ocidental²⁸”. Embora esse abandono do cristianismo tenha ocorrido em um nível pessoal e filosófico, devemos observar, pelo menos, o fato de que Heidegger tenha tentado fazer com que essa convicção tivesse efeitos políticos. É uma estória infeliz de esforços por desacreditar princípios, grupos e indivíduos católicos²⁹. Fica-se surpreso perante o julgamento de Heidegger, quando escreve em uma carta de 1932: “Entre outras coisas, o comunismo pode, talvez, ser horrível, mas a questão é clara: o jesuitismo é diabólico, se me perdoas a expressão³⁰”.

Arendt

À primeira vista, pareceria que Arendt apenas continua a crítica do cristianismo de Heidegger, embora com um compromisso político diferente. Ela indicia o cristianismo em três acusações interligadas. Ele recusou os pontos de vista clássicos que promoviam o engajamento no mundo. Revertendo a visão grega, o peregrino cristão na terra nasce com uma imortalidade em um

universo mortal. A segunda acusação é que o cristianismo proclamou uma liberdade negativa a seus seguidores, uma “liberdade com relação à política”³¹. A virtude da liberdade interior estava ligada a uma liberdade com relação aos envolvimentoes seculares e, conseqüentemente, substituiu um interesse público autêntico por uma noção do bem comum que definia a “salvação da alma como uma preocupação comum a todos”³². Em terceiro lugar, o cristianismo nega a dimensão histórica ao introduzir padrões absolutos no domínio da política e da moralidade³³.

Entretanto, Arendt tem pelo menos duas diferenças dignas de nota com relação a Heidegger, que são importantes para compreendermos a crítica que ela faz dele e sua compreensão de porque a fé do Nacional-socialismo era mais persuasiva e popular do que a versão corrigida de Heidegger. A primeira diferença é que Arendt nunca foi tentada por qualquer substituição pagã da religião bíblica. Arendt alegava ser contrária a qualquer desejo de transcender a secularidade e de reintroduzir paixões religiosas nas questões públicas e políticas. Como aprendemos com a criminalidade deste século, o anseio para que santuários religiosos e um Julgamento Final fossem reintroduzidos na conduta política é, verdadeiramente, uma vã esperança. A segunda diferença com relação a Heidegger, apesar desta convicção, é que Arendt nunca abandonou o esquema teológico de seus primeiros estudos com Guardini, Bultmann e Tillich e suas próprias análises de Kierkegaard e Agostinho. Arendt conclui que, dentre as forças mais necessárias para uma renovação do domínio político, duas não estavam presentes no mundo antigo: fé e esperança. Arendt tentou resgatar da experiência religiosa certos elementos que poderiam ser reconhecidos e redefinidos enquanto estritamente seculares e políticos. Ela compreendeu que a religião institucional estava em crise e que houve uma perda indiscutível em termos da crença nos dogmas religiosos. Entretanto, este declínio institucional não lhe era, de modo algum, indiferente, porque continha as sementes de um desastre mais profundo. Embora a perda de crença religiosa não implicasse necessariamente a privação da fé em si, este era exatamente o perigo: “Mas quem pode negar que também a fé, durante tantos séculos protegida com segurança pela religião, suas crenças e dogmas, tenha sido gravemente ameaçada pelo que é, na verdade, apenas uma crise da religião institucional?”³⁴ Para enfrentar essa crise, sua filosofia política aspirava ser um discurso extremo, com uma fé na criação frontalmente contrária à glorificação da morte pela ideologia nazista.

Arendt parece alegar que a exploração nazista de diferentes símbolos cristãos deveria ser desafiada de um modo mais sofisticado

31. *On Revolution*, p.284.

32. *The Human Condition*, p.55.

33. Ver *On Revolution*, p.195, e sua conferência “Religião e Política”, feita na University of Chicago Divinity School em 29 de Abril de 1966 in *The Papers of Hannah Arendt*, na Biblioteca do Congresso, container 70.

34. H. ARENDT, “What is Authority?”, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 1977), pp.94-95.

35. Ver *The Human Condition*, pp.236-247.

do do que o fez o neo-paganismo de Heidegger. Seu discurso sobre a ação é talvez o melhor exemplo desse desafio. Essenciais ao caráter do ator político e do domínio público são as capacidades de prometer e perdoar³⁵. Direi algumas poucas palavras sobre esta última. Para Arendt, perdoar é necessariamente um ato impessoal, e ela contrasta-o com os padrões morais para o governo, desenvolvidos por Platão a partir da experiência privada do *eu*. Perdoar protege o domínio da ação, pois é uma redenção com relação ao predicamento da irreversibilidade da ação, o fato de que uma vez feita, ela não pode ser desfeita. Perdoar torna possível a continuidade de uma vida pública, cuja ações sempre implicam em conseqüências imprevistas e lamentáveis. Arendt talvez esteja o mais distante possível de Heidegger no momento em que absorve a figura de Jesus de Nazaré em seu retrato da vida pública. Ela alega que ele foi o “descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos” e que, com sua descoberta, mostrou que seus “*insights* sobre essa faculdade podem ser comparados, em sua originalidade e ausência de precedentes, aos de Sócrates sobre as possibilidades do pensamento³⁶”. Temos aqui, certamente, uma das respostas filosóficas mais nobres à apropriação e transformação de Jesus em *Ariano* e *Guerreiro*, feitas pelo Nacional-socialismo. É a concretude de sua resposta que a distingue tão agudamente de tantos outros encontros filosóficos críticos com o Nacional-socialismo e que também destaca ainda outra das fontes do poder de sedução daquele movimento.

36. *The Human Condition*, pp.238, 247. Para um exame mais prolongado da transformação feita por ARENDT da fé religiosa, ver meu ensaio “The Faith of Hannah Arendt: *Amor Mundi* and its Critique - Assimilation of Religious Experience” in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, editado por James Bernauer (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987), pp. 1-28.

3. A Estória da Alma

No final do primeiro volume de sua obra tão influente *Foundations of the Nineteenth Century*, H. S. Chamberlain escreveu sobre o esforço da raça ariana para preservar sua pureza e, em suas últimas palavras, afirmou que esta “luta, embora silenciosa, é, acima de todas as outras, uma luta pela vida e pela morte” (“*ein Kampf auf Leben und Tod*”)³⁷. Logo após a Primeira Guerra Mundial, era o Nacional-socialismo que representava a batalha entre a vida e a morte como o pivô da história e a perspectiva sem a qual o presente não poderia ser compreendido. O nazismo apresentou-se como fundado nas verdades mais elementares da natureza e da biologia, e foram essas categorias da vida contra a morte que dominaram a imaginação nazista. A vitalidade do sangue nórdico foi justaposta à degeneração mortal encarnada nas raças inferiores. Uma vez que a qualidade do sangue era o maior legado que a luta da história pela existência havia conce-

37. H. S. CHAMBERLAIN, *Foundations of the Nineteenth Century*, trad. por John Lees (New York: John Lane Co., 1913) p. 578.

didado ao *Volk* alemão, o interesse político e moral identificou-se com a proteção desse sangue contra seus inimigos. O que estava em questão era a continuação da vida ou a morte do povo (*Volkstod*). Citando o discurso notório de Himmler, em Posen, em 1943: "Tínhamos o direito moral (*moralische Recht*), tínhamos o dever (*Pflicht*) para com o nosso povo, de matar esse povo que queria nos matar³⁸". O Nacional-socialismo propunha uma "eugenia" para um grupo que implicava na "euthanasia" de outros; foi esse projeto biomédico que deu tamanha autoridade à ciência médica na cultura nazista. Sua visão explorava o eco sacrificial da experiência da Primeira Guerra Mundial e a associação de grandes perdas humanas com uma regeneração nacional. Tal visão transformou a morte numa presença brilhante. "A vida estava envolvida pela morte, a morte pela vida." Mesmo se a vitória ariana da vida não pudesse ser garantida nesta época por esta guerra, a própria morte poderia ser celebrada, criando-se um contraste com a morte mecanizada produzida para outros em campos de morte. A morte heróica seria um sinal de coragem pessoal e de disponibilidade para o sacrifício — Himmler disse, de fato "A morte não nos aflige." — ou a presença certa da ressurreição nacional que algum futuro certamente traria³⁹.

38. Discurso de HEINRICH HIMMLER, 4 de outubro, 1943, em Posen, in *Trial of the Major War Criminals Before the International Military Tribunal XXIX* (Nurember, 1948) p.146.

39. Ver JAY W. BAIRD, *To Die For Germany: Heroes in the Nazi Pantheon* (Bloomington: Indiana University Press, 1990) p.213.

Heidegger e Arendt

Heidegger perseguiu um caminho difícil entre seu desejo de responder aos apelos decisivos da revolução nazista e sua determinação de evitar suas categorias biológicas. Assim, Heidegger fala, na língua da revolução, do espírito como perigo, luta, força de vontade e auto-afirmação corajosa perante a morte, ao mesmo tempo em que luta para dissociar esses conceitos de qualquer dependência de uma filosofia vitalista⁴⁰.

Nesta área, Arendt é claramente tanto crítica quanto discípulo de Heidegger. Dentre as características mais regulares de seu pensamento está seu repúdio pelas perspectivas enraizadas na preocupação com a morte. Sua crítica inicial do "ser para a morte" de Heidegger, amadureceu no sentido de uma filosofia que põe, no centro do sentido do humano, a noção de natalidade, da existência humana enquanto guardiã do nascimento e dos começos, enquanto fonte de iniciativas mundanas. Mesmo sua fidelidade orgulhosa para com os gregos cedeu a esta intuição fundamental: sua identificação dos humanos como "mortais" é substituída pela natalidade porque, como ela diz, "os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer mas para começar." Inserindo esta afirmação no contexto da necrópolis do século

40. Sobre este vasto tema, ver, por exemplo, DAVID FARRELL KRELL, *Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 1992) e John Caputo, "Heidegger's Kampf: The Difficulty of Life", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14, 2-15, 1 (1991) pp.61-83.

XX, talvez não haja nenhuma explicação a ser buscada sobre porque ela desejava escapar ao contágio da morte, mesmo no domínio do pensamento. Entretanto, creio que se prestarmos atenção ao modo pelo qual sua filosofia escapa da morte, poderemos obter um ponto de vista único sob o qual seu pensamento era efetivamente contestador. Inicialmente, pode parecer estranho que o repúdio da morte, por Arendt, não a tenha levado a valorizar a "vida". Qualquer um que lê *The Human Condition* pode avaliar o quanto a categoria "vida" e suas noções correlativas de "labor" e "processo" são adversários importantes para ela. A vida não conhece a natalidade, e começar para a vida não é mais do que um processo da natureza, que aprisiona-a no ritmo do movimento cíclico. O nascimento e o propósito do começo humano ocorrem no artifício do mundo, não no sempre recorrente ciclo da vida biológica⁴¹. Segundo ela, foi a elevação da vida a um nível sagrado e imortal, feita pelo cristianismo, que subverteu a convicção clássica da superioridade do valor do mundo sobre o eu. Ela argumenta que a alegação de que a vida é o mais elevado bem da pessoa humana obscureceu a consciência moderna e opera como uma verdade auto-evidente. E Arendt deriva a fonte do poder filosófico moderno da vida da introspecção: "Os maiores representantes da filosofia moderna da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos os três equacionam Vida e Ser. Para realizar esta equação, baseiam-se na introspecção, e a vida é, de fato, o único 'ser' do qual o homem pode jamais tomar consciência olhando meramente para dentro de si mesmo⁴²". Seus comentários sobre a introspecção e a vida contêm a importante intuição de que o *eu* é capaz de ser politizado, mas ela não consegue desenvolvê-la, devido a sua recusa em conceder importância filosófica ou política aos estados interiores do *eu*, a "escuridão do coração humano". O *eu* é o reservatório de experiências fugazes, que são tão pouco terrenas que cedem a qualquer interpretação arbitrária, e tão perigosas que destroem a atividade política⁴³. Destaco sua recusa em explorar o *eu* como, talvez, a fraqueza mais significativa de sua análise do Nacional-socialismo, pois o Nazismo foi uma filosofia da interioridade, de fato, uma psico-política. Felizmente, as últimas pesquisas de Michel Foucault vêm nos ajudar neste ponto.

41. *The Human Condition*, pp.246, 97.

42. *The Human Condition*, p.313, nota 76 e ver pp.313-319.

43. *The Human Condition*, p.244. Sobre os perigos, ver, por exemplo, *On Revolution*, pp.82-86.

Foucault

O discurso de Heidegger *The Self Assertion of the German University (A Auto Afirmação da Universidade Alemã)* enraíza esta questão do auto-governo em uma questão mais fundamental: "*wissen wir denn, wer wir selbst sind?*" "Mas sabemos onde nós próprios esta-

mos⁴⁴? A "ontologia crítica de nós mesmos" de Foucault tenta lidar com esta questão, principalmente sua inflexão moderna, questionando o conhecimento — poder — subjetivizando as relações através das quais nos identificamos. O fato de a identidade sexual ser privilegiada pela modernidade para descobrir quem realmente somos é um resultado do pacto Faustiano de nossa época — a identificação da sexualidade com a força natural da própria vida — dentro de um regime biopolítico no qual assumiu-se a responsabilidade pelo controle e modificação dos próprios processos da vida⁴⁵. A existência humana é caracterizada como realidade biológica, enquanto vida. Mas não apenas enquanto vida. Tal como Foucault havia argumentado em *The Order of Things*, a ciência da biologia comprometeu nossas vidas com a história e com a luta, com uma fraternidade com a morte. Um conhecimento moderno da vida foi capturado pela energia da animalidade. A vida é articulada enquanto uma força evolutiva assassina. O vínculo da identidade pessoal com a vida orgânica submerge essa identidade no fluxo do sangue, o que é um sinal de vida, mas também uma indicação da fragilidade da vida. A vida sangra, e assim a confissão da identidade sexual admite não apenas a vida, mas sua guerra e morte permanentes. Naturalmente, esta não é uma épica estranha à filosofia moderna ou contemporânea. Com Freud, esta lei mórbida da vida biológica tornou-se nossa narrativa psíquica. A existência humana e a civilização constituem a competição entre os impulsos de vida e morte. (*Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb*)⁴⁶. A política do espírito de Foucault escava uma estória da alma e de nossa relação com ela, como nossas almas foram moldadas enquanto reflexos da paisagem política moderna na qual os massacres são vitais, na qual há o direito de se eliminar aqueles que são imaginados como representando um perigo biológico, na qual a escolha política é governada unicamente pela opção entre sobrevivência e suicídio.

Creio que o último estágio da obra de Foucault, o que ele chamou de sua "estética da existência", significou uma resistência à "ciência da vida". Falar da existência humana como uma arte significa retirá-la do domínio do cientificamente cognoscível e libertar nossos espíritos das categorias biológicas em favor de nossas interpretações de nós mesmos. O que quero enfatizar aqui, entretanto, é a relevância das intuições de Foucault para a compreensão do nazismo. Contra aqueles que têm uma alta consideração pelo modo como o Nacional-socialismo efetuou uma mudança interna nas pessoas, podemos argumentar que sua verdadeira força foi sua habilidade em abraçar a estória moderna da alma, e sustentar a dramatização dessa estória na trama da

44. The Self-Assertion of the German University", o texto alemão está na p.9 e o texto inglês em *The Heidegger Controversy*, p.29.

45. Ver MICHEL FOUCAULT, *The History of Sexuality I: An Introduction*, trad. por Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1978) e meu livro *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought* (New Jersey: Humanities Press International, 1990) p.140.

46. Encontraremos a mais clara formulação da articulação da luta entre vida e morte, feita por Freud, em *Beyond the Pleasure Principle* (1920) e em *Civilization and its Discontents* (1930). Ambos in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol 18 e 21 respectivamente, editada por James Strachey (London: Hogarth Press, 1973). Sobre o registro biológico de Freud, ver Frank Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind* (New York: Basic Books, 1983). Sobre a estória filosófica, ver PIOTR HOFFMANN, *The Human Self and the Life and Death Struggle* (Gainesville, Florida: University Press of Florida, 1983).

47. GEOFFREY COCKS, *Psychotherapy in the Third Reich* (New York: Oxford University Press, 1985) pp.87,94.

48. Fest, *The Face of the Third Reich* (New York: Pantheon Books, 1970) p.249.

49. HANS-GEORG GADAMER, "Superficiality and Ignorance: On Victor Farias' Publication" *Martin Heidegger and National Socialism*, p.143; Gadamer, "The Political Incompetence of Philosophy", *The Heidegger Case*, pp.364-369.

50. HEIDEGGER, "Only a God Can Save Us: *Der Spiegel's* Interview with Martin Heidegger", *The Heidegger Controversy*, p.107.

história — para alcançar uma política verdadeiramente efetiva do espírito moderno. Os livros de Freud foram queimados nos pátios das universidades alemãs e o nazismo foi feroz em sua denúncia da psicanálise como um "desmembramento" judeu "da alma" (*Zergliederung der Seele*) ou um "envenenamento da alma" (*Seelenvergiftung*)⁴⁷. De fato, entretanto, foi um tributo inconsciente ao modo como a psicanálise, assim como o próprio nazismo, havia dado voz decisiva ao registro biológico moderno e ao modo como Freud havia articulado a própria versão da alma, sobre a qual a política nazista estava capitalizando. O historiador alemão Joachim Fest argumenta que o Nacional-socialismo "foi melhor e mais efetivamente sucedido em seu ataque às mentes das pessoas do que em sua tomada do poder político e social"⁴⁸. Poderia uma das principais razões para isso ser a experiência do espírito que ele proporcionou? Com isso quero dizer a harmonia entre a estória da alma de alguém e a saga da história, que tornou-se uma narrativa de extrema importância, apresentando, pela primeira vez, a verdadeira natureza da comunidade, a energia da fé e a luta essencial da vida.

Conclusão

A facilidade da convivência, e freqüentemente da cumplicidade, entre o Nacional-socialismo e os filósofos alemães desagradou a muitos e, no entanto, há pouco acordo sobre que lições podem ser retiradas dessa experiência. Com relação a Heidegger, Gadamer conta uma estória picante, sobre como, logo depois de sua demissão do Reitorado, um amigo de Heidegger encontrou-o no bonde, em Freiburg, e o cumprimentou, dizendo: "De volta de Siracusa?" Gadamer faz alusão, obviamente, à experiência infeliz de Platão e dá-se ao trabalho de nos lembrar que todos os tipos de seres humanos tornam-se filósofos e pergunta por que deveríamos esperar que fossem superiores aos outros em sua negociação com as realidades políticas e sociais⁴⁹. A "incompetência política da filosofia, a frase que dá o título ao ensaio de Gadamer, parece ser a conclusão alcançada pelo próprio Heidegger. Não é essa uma explicação razoável da sua resposta silenciosa a tantas questões geradas pelo seu apoio ao fascismo? Como disse, em entrevista publicada postumamente pelo *Der Spiegel*: "a filosofia não será capaz de realizar uma transformação imediata das condições atuais do mundo. Isto vale não só para a filosofia, mas para todo pensamento e iniciativa meramente humanos. Só um deus pode nos salvar"⁵⁰.

Arendt poderia muito bem concordar com o ataque do comentarista de Gadamer, mas acrescentaria que não temos necessariamente que nos limitar à tradição politicamente irrelevante da reflexão filosófica sobre a política. Para ela, devemos recuperar e desenvolver as tarefas do pensamento político, isto é, a reflexão sobre o domínio político pelos atores e cidadãos, a partir de sua perspectiva enquanto agentes. Ainda assim, creio que muito mais deve ser dito. Ou melhor, ouvido. Aqui está a formulação de Lyotard:

Aqui está o paradoxo e mesmo o escândalo: como pode esse pensamento (o de Heidegger), um pensamento tão devotado a lembrar que um esquecimento (do Ser) ocorre em todo pensamento, em toda arte, em toda 'representação' do mundo, como pode ele ter ignorado o pensamento dos 'judeus', que, em certo sentido, pensa, tenta pensar, nada mais do que este fato? Como pode esse pensamento esquecer e ignorar 'os judeus' a ponto de suprimir e apagar até o fim a horrível (e insana?) tentativa de exterminar, de fazer-nos esquecer para sempre aquilo que, na Europa, nos lembra, desde o início, que 'há' o Esquecido⁵¹.

Referindo-se a como Heidegger foi capaz, em uma de suas conferências, de comparar a agricultura, enquanto uma indústria alimentícia motorizada, à "manufatura de cadáveres em câmaras de gás nos campos de extermínio", John Caputo sugeriu, a mim, pelo menos, o ponto absolutamente crucial: "A vítima nunca vem à presença, nunca faz uma aparição na cena da história do Ser. Não há vítimas, no primeiro início, na grande época grega antes da metafísica ... Nem aparecem, as vítimas, no momento final da história da metafísica, quando são mortas por gás, através de equipamentos motorizados. Pois isto não é assunto de preocupação (*die Sache*); isto não é tarefa para o pensamento"⁵².

Embora Caputo esteja situando este julgamento dentro do contexto específico do pensamento e da ação de Heidegger, ele deve ser estendido à tendência generalizada da filosofia, na instituição, a justificar e servir em vez de criticar e resistir-lhes às relações de poder dominantes⁵³. Frequentemente, parece que aqueles que exerciam a filosofia pensavam que haviam nascido ou haviam entrado em algum tipo de era pós-socrática, que a filosofia não deveria desafiar o poder e não teria que sofrer as consequências por falar a verdade. Que os filósofos poderiam ter uma relação fácil com o Estado e não teriam que falar em nome daqueles que não deveriam ser considerados membros do *Volksgemeinschaft*, para não serem considerados seguidores da *Volkreligion*, para não serem ouvidos como participantes da introspecção alemã.

51. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Heidegger and 'the Jews'* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990) p.4. Para Lyotard, os 'judeus' não devem ser identificados restritamente com aqueles que são Judeus mas encampa as vítimas da exclusão européia.

52. JOHN CAPUTO, "Heidegger's Scandal": Thinking and the Essence of the Victim". *The Heidegger Case*, p.278.

53. Além do estudo de Hans Sluga, aguardado ansiosamente, há dois volumes que extraem o sentido da filosofia nesta época: Monika Leske, *Philosophen im 'Dritten Reich': Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland* (Berlin: Dietz Verlag, 1990) e Leon Poliakov e Joseph Wulf, editores do *Das Dritte Reich und seine Denker* (Berlin: Ullstein, 1983).

Recentemente, nenhum filósofo ultrapassou Michel Foucault em seu esforço para remover a atividade filosófica do lugar da autoridade institucional e disciplinar, e das formas de verdade que a sustentam para o lado daqueles que foram vitimados pelos padrões normais através dos quais nossas ciências humanas falam seus conhecimentos e efetuam suas implicações. Foucault visou dirigir nossa atenção de uma analítica da verdade, na qual o foco é posto na adequação do processo de raciocínio dentro de um paradigma de conhecimento aceito, para uma tradição "crítica" que estuda a emergência e o funcionamento de regimes de verdade dentro de culturas específicas⁵⁴. Essa tradição crítica tem uma perspectiva intelectual e um estilo filosófico diferentes. Sua perspectiva é estabelecida a partir da consciência da existência de vítimas, sem a qual a realidade não pode ser interpretada. Sua tarefa é revelar como chegamos a nos compreender como espirituais — enquanto participantes de uma experiência de comunidade, enquanto abertos a uma certa transcendência e enquanto presentes a nós mesmos. Devido ao fato de que as formas mais importantes de poder operam através de uma concepção e uma sedução da alma, uma filosofia competente em seu tratamento do presente implica necessariamente em uma política do espírito.

A tradição crítica também tem um estilo diferente de engajamento filosófico, distante de qualquer *status* de legislador ou de funcionário do Estado. É um estilo abertamente preocupado com a ética em sua auto-apresentação, um modo de viver e de falar a verdade que é um tipo de engajamento político, uma ética que é uma política. Neste contexto, vejo uma distinção importante entre as respostas de Gadamer e de Foucault à desolação da filosofia. Indicando que Heidegger teria visto uma grande virada histórica iniciada em 1933, Gadamer afirma: "Não deveríamos nos surpreender que tal extravagância possa ser encontrada em um grande pensador. Pelo contrário, fico mais surpreso que os filósofos sejam constantemente confrontados com a questão da ética. A necessidade de se perguntar a uma outra pessoa o que é honroso, decente ou humano me parece ser um sinal de sofrimento ou, possivelmente, um sinal do empobrecimento de nossa sociedade — mesmo quando buscamos tais respostas com um suposto filósofo"⁵⁵.

Foucault era muito consciente das diferentes modalidades nas quais o filósofo é capaz de experimentar a verdade. Ele não desejava um manto de profeta, descrevendo a lei do futuro baseado nas verdades do presente. Não se considerava um sábio, comprometido com a revelação do ser em princípios gerais. Nem um professor-técnico, desenvolvendo um credo comum para um

54. FOUCAULT desenvolve esta perspectiva em suas conferências de 1983 e 1984 em Parrhesia. Ver Thomas Flynn: Foucault as Parrhesiast: His Last Course at the College de France" in *The Final Foucault*, editado por James Bernauer e David Rasmussen (Cambridge, MA; The MIT Press, 1988) pp.102-118. Uma alegação intrigante foi recentemente proposta por Jennifer Ring, que Arendt tinha uma alternativa ao ator político grego, o pária ou o excluído da história. Ver a obra de Ring "The Pariah As Hero: Hannah Arendt's Political Actor", *Political Theory* 19,3 (August, 1991) pp.433-452.

55. GADAMER, "The Political Incompetence of Philosophy", *The Heidegger Case*, p.368.

grupo de discípulos. No final de sua vida, delineou um retrato do filósofo enquanto um *parrhesiast*, alguém que era compelido a falar com franqueza, com verdade, da experiência presente e que avaliava que proceder assim sempre implicava em correr grande perigo. O perigo permanente que o filósofo enfrenta não é o resultado de alguma resistência extrema, mas a consequência simples de falar francamente a regimes de verdade e de espírito tal como realmente são: funcionando dentro da história, dando poder a alguns, silenciando outros, talvez mesmo destruindo outros. E a filosofia não é apenas uma proteção para os outros; é uma defesa de nossa capacidade pessoal de pensar e viver filosoficamente. É a vulnerabilidade dessa capacidade que a aventura fascista da filosofia nos ensina em última análise. Se compreendermos essa lição, certamente também compreenderemos porque a tradição jesuíta de discernimento dos espíritos nunca considerou a experiência da desolação como má. Apenas encontrando sua noite seremos capazes de avaliar e apreciar as consolações da luz.

Tradução: Marcelo Pimenta Marques

Endereço do autor:
Boston College
Chestnut Hill MA 02167-3802 — USA