

O PRESENTE COMO PASSADO*

IRRACIONALISMO E PENSAMENTO SUBJETIVO PÓS-MODERNO

Fernando Magalhães
UFPE

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo demonstrar que o irracionalismo contemporâneo é produto da concepção liberal do ser humano na sua expressão mais extrema — o individualismo radical. A rigor, a irracionalidade não se restringe à época pós-moderna, mas seu efetivo desenvolvimento só se tornou possível após o surgimento do individualismo e, portanto, com o advento da filosofia que confere suporte à sua construção: o subjetivismo pleno. Este trabalho demonstra, pois, que não existe uma simples coincidência entre a restauração do pensamento liberal e o fortalecimento da filosofia da subjetividade, da mesma forma que não foi casual o aparecimento simultâneo da consciência cartesiana do âmbito da filosofia e da auto-reflexão hobbesiana no campo político.

Palavras-chave: Irracionalidade, Subjetividade, Individualismo, Pós-modernidade, Ser.

Abstract: The present essay aims to show that the contemporary irrationalism is a constitutive subject of the liberal conception of the human being in its most extreme expression — the radical individualism. In fact, the irrationality is not a specific problem of postmodern society. However, the complete development of this kind of thinking (irrationality) just became feasible after the advent of the individualism and, consequently, from making of its correspondent philosophy: the full subjectivism. So, this work seeks to prove that there is not a mere coincidence between restoration of the liberal thinking and the increase of the philosophy of subjectivity. As well, not accidentally happened the simultaneous development of Cartesian consciousness in the field of philosophy together with Hobbesian self-reflection in political sphere.

Key words: Irrationality, Subjectivity, Individualism, Postmodernity, Being.

* Esta é uma versão ampliada e um pouco modificada da comunicação apresentada ao VIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, em Caxambu, Minas Gerais, em 28/09/98.

Temos assistido, neste final de século, a um intenso debate trava do por uma torrente de opiniões que buscam, no isolamento do indivíduo (o sujeito localizado na comunidade tecnológica e informatizada do século XX, mas “descolado” de sua sociabilidade), a solução para os problemas enfrentados pelo homem na sociedade contemporânea. Esta sociedade, que muitos convencionaram chamar de *pós-moderna*, tende a substituir o pensamento universal pelo microcosmo das narrativas locais, particularizando não só o conhecimento mas a própria condição humana. Perdido na multidão, o indivíduo volta-se para si próprio e, deslocado da realidade, adere à “realidade” do signo, apreendendo o objeto apenas de forma indireta, pela referência exclusiva ao sujeito. Tudo que é sólido se esvanece, restando somente o simulacro do “mundo real”. Pela sua condição de simulação, de cópia imperfeita, em que a aparência assume uma posição privilegiada face ao plano original, o homem desvincula-se de toda relação social e passa a relacionar-se consigo próprio, num espaço de ilusão e banalidade.

Aqui a vida é espetáculo e nada mais existe de definitivo. Tudo se torna descartável, e o que importa é vivenciar o cotidiano. O desenvolvimento da técnica e da ciência produz condições suficientes para que o presente elimine qualquer possibilidade de se repensar o social, apontando-o como grande obstáculo ao progresso humano. A fragmentação do indivíduo é, assim, a característica específica do nosso tempo, uma pretensa reação à modernidade (uma recusa aos grandes relatos ou metanarrativas) ou seu afastamento dela¹. É possível afirmar, porém, que a concepção do pós-moderno rompe integralmente com os padrões estéticos e culturais ou com os valores políticos e morais do pensamento moderno? Ou indagando de modo diferente: é o ideário que procura sua legitimação nas sociedades pós-industriais essencialmente diverso daquele que predomina na formação-social do capitalismo moderno? Em certo sentido, os Estados tecnológicos da nossa época guardam, no geral, notáveis semelhanças com as sociedades industriais de quarenta anos atrás.

O corolário desse posicionamento é “a superficialidade, se não redundância, do termo, visto que o sistema apenas tenta fabricar diferenças dentro de um conjunto que é fundamentalmente o mesmo”². Segundo argumenta Featherstone, muitas das características consideradas como sendo intrínsecas ao modernismo — a auto-consciência e a reflexão estética, a rejeição da noção de personalidade integrada em favor da ênfase

¹ O termo pós-moderno é utilizado, com bastante frequência, para expressar uma espécie de resistência ao modernismo, e adquiriu maior consistência, no campo da filosofia, a partir das pesquisas de Lyotard, que conceituou o pós-moderno como “uma incredulidade em relação aos meta relatos”. O meta relato (ou a *metanarrativa*) é entendido como uma interpretação teórica de “larga escala pretensamente de aplicação universal”. Cf. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *O pós-moderno*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, xvi (Introdução), e DAVID HARVEY, *A condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*, São Paulo: Loyola, 1993, 19.

² Cf. BARRY SMART, *A pós-modernidade*, Lisboa: Publicações Europa, 1993, 18.

no sujeito desestruturado etc. — são apropriadas em benefício das várias definições do pós-modernismo³. A explicação parece óbvia, à medida que tanto a modernidade quanto a pós-modernidade são produtos gerados no mesmo solo de onde brotaram a cultura, a ética e a política comuns a ambas: o capitalismo. A diferença consiste exclusivamente em seu aspecto formal. As chamadas sociedades industriais formam-se dentro de um paradigma de relacionamento cujo vínculo social não se dissolve facilmente. O indivíduo padronizado, subsumido à lógica da unidimensionalidade, move-se entre as estruturas das instituições privadas sem se afastar inteiramente da esfera pública. O sujeito pós-moderno, pelo contrário, rompe com os laços públicos quase que totalmente, lançando os resíduos da atividade coletiva na periferia das relações sociais.

Exemplo lapidar da apatia social que se dissemina na atualidade é o conhecido estudo de Baudrillard *À sombra das maiorias silenciosas*. Nele, a sociedade pós-moderna é vista como desvinculada de toda atividade social, a coletividade transformada numa massa composta de indivíduos molecularizados, descentrados, perdidos numa realidade difusa⁴. Presenciamos hoje “à desagregação do pensamento de todo elemento social, à consumação, involução e enfraquecimento do simulacro social, verdadeiro desafio ao pensamento construtivo e produtivo do social que nos domina”⁵. É nesse fato, porém, que reside a irracionalidade da “condição pós-moderna”. Baudrillard enxerga na ação da maioria silenciosa das sociedades pós-industriais não uma forma de alienação, mas uma “arma absoluta”, uma “nova fonte de energia revolucionária”, porque a exaltação dos microdesejos, das diferenças de apetites e das marginalidades anônimas possui a capacidade de promover uma reação sem sentido à ordem do sentido⁶, revertendo, assim, a razão política. Como é possível observar, trata-se, evidentemente, de uma versão pós-modernizada da transmutação dos valores de nítida inspiração nietzscheana.

Esse comportamento irracional é produto do desenvolvimento de uma cultura “ecclética” (estetização do feio, apologia do *kitsch*, da “paraliteratura”etc.)⁷ e descartável, de uma ciência e uma técnica voltadas para o consumo fácil de bens materiais, de um fanatismo religioso extremado, e de um exacerbado individualismo. Todo esse conjunto deriva-se de uma concepção de mundo que tem na *atomização* do indivíduo a sua razão de ser. Essa redescoberta *ontológica* do “ser individual” está associada a um projeto que procura restaurar, no universo pós-

³ Citado por Barry, p. 18.

⁴ JEAN BAUDRILLARD, *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris: Cahier d'Utopie, 1978, 49. Ver também a crítica de Lyotard à análise de Baudrillard, em *O pós-moderno*, 28.

⁵ BAUDRILLARD, *A l'ombre des majorités*, 102.

⁶ *Ibid*, 61.

⁷ Cf. FREDRIC JAMESON, Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism, *New Left Review*, n. 146 (1984): 55.

moderno, as raízes da concepção irracional do pensamento político do século XVII, rebatizado, moderna e vagamente, com o título de *neoliberalismo*. Como consequência dessa ação restauradora, o pensamento pós-moderno recupera, igualmente, a filosofia que alicerça, alimenta e reproduz a totalidade de valores intrínsecos a essa ideologia: a *subjetividade*.

A cultura, o misticismo e o irracionalismo que predominam na filosofia pós-moderna são, portanto, produtos de uma reorientação teórica adotada pelo pensamento liberal na sua leitura sobre a racionalidade humana. A lógica que domina a recente apropriação filosófica tem base num projeto passado, em que o fundamento de sua ação político-econômica remonta, pelo menos, aos momentos iniciais da construção histórica da modernidade. Será coincidência que a auto-reflexão hobbesiana (*nosce te ipsum* - lê-te a ti mesmo) e a *cogitatio* cartesiana constituam uma aliança política e filosófica, quase simultaneamente ao instante em que o cenário europeu inaugura o individualismo radical? O nascimento do liberalismo em sua forma rudimentar abre espaço para que o homem desenvolva sua capacidade individual (privada), antes limitada pela forte presença do sistema comunitário predominante no *Ancien Régime*. Não parece tão evidente que o individualismo dos primórdios do pensamento liberal, possa conduzir, por si só, a sociedade moderna ao completo irracionalismo.

A iniciante economia de mercado sofre graves restrições pela presença protetora do Estado, impedindo, momentaneamente, o desenvolvimento do *laissez-faire*, obstaculizando as relações de troca em seu sentido mais estrito. A mercantilização da economia opera por meio de mecanismos próprios do modelo capitalista de relações sociais, uma vez que o homem já se tornara uma mercadoria como outra qualquer, conforme havia percebido Hobbes nas suas análises sobre o valor⁸. No entanto, é problemático atribuir à natureza do capitalismo mercantil uma irracionalidade na sua forma mais pura, tendo em vista que o Estado, no processo de acumulação primitiva do capital, ainda controla, em parte, as relações de trabalho e de propriedade, opondo um barreira a um individualismo completamente desembaraçado. Nesse aspecto, o conceito de racionalidade não sofre, *em sua totalidade*, os efeitos danosos que a política econômica posterior se encarregará de disseminar em todo o hemisfério ocidental. A sequência dos acontecimentos, todavia, não deixa a menor dúvida a respeito dos rumos que começam a tomar a economia e sua necessária evolução política.

As modificações operadas na base material reorientam as relações de trabalho e, em consequência, redimensionam o caráter político das teori-

⁸ No capítulo X do *Leviatã*, Hobbes sustenta que o valor de um homem é determinado pelo mercado e que “o trabalho de um homem também é mercadoria que pode ser trocada por benefícios como qualquer outra coisa”. Cf. *Leviathan*, edição de C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books, 1985, 151-152 e 295.

as. Difícil prever, porém, o ritmo que essas transformações impõem à reformulação teórica dessas novas relações sociais. O certo é que elas conferem à realidade uma nova visão que, do ponto de vista ontológico, remetem o sujeito a uma escala de valores diferenciada em que o indivíduo passa a ser visto à margem de todo processo coletivo e seu ser social desprovido de sua própria essência enquanto homem. O sujeito dessa nova relação social torna-se uma mera “coisa” no processo produtivo do sistema capitalista, e seu ser, isolado do ente que transmite sua verdadeira essência, torna-se prisioneiro de um mundo do qual não participa. Eliminado da humanidade à qual pertence, subtraído do seu próprio ser pela necessária imposição das relações de produção que separa cada vez mais o sujeito do objeto — o trabalhador do produto do seu trabalho —, não causa surpresa que a racionalidade econômica da modernidade se apresente como ponto de partida — talvez involuntário — de uma racionalidade invertida, ou mais precisamente, de uma irracionalidade.

A rigor, o irracionalismo não se restringe a uma corrente do pensamento que frutifica apenas no mundo moderno, muito embora a irracionalidade se desenvolva plenamente em épocas mais recentes. A noção de irracionalidade, como entendo, origina-se de um desvio do próprio conceito de razão que deita raízes na Antigüidade Clássica. Não é porque os gregos descobriram a natureza “racional” do *logos* que a razão se reconheça por esse seu “atributo inerente”. O caráter irracional do pensamento ocidental encontra-se inscrito em suas formulações iniciais. Desde o mito de Ulisses, denunciado por Adorno e Horkheimer⁹, e da concepção platônica do iluminismo (a noção de filósofo-rei, a alegoria da caverna, por exemplo)¹⁰ à sociedade industrial, a razão tornou-se um instrumento do poder, descaracterizando sua função principal: o desencantamento do mundo, livrando os homens do medo e da superstição, ou seja, da ignorância em que se acham. Entretanto, a evolução dessa espécie de “irracionalidade” encontra obstáculos na mecânica da própria estrutura social antiga. A ausência de um conjunto de ações individualizadoras do homem impede o aparecimento de uma noção de subjetividade plena, pois não existe ainda uma separação completa entre o público e o privado na vida dos cidadãos antigos.

É verdade que alguns pressupostos da subjetividade estão presentes na sociedade grega. O método da auto-observação, como nota Mondolfo, já existe nos textos de Platão¹¹. De fato, não são poucas as referências do filósofo grego à interiorização do sujeito. A *Apologia de Sócrates*, o *Cármides* e o *Primeiro Alcibíades* estão repletos de insinuações subjeti-

⁹ THEODOR ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, 45. Ver, particularmente, todo o segundo capítulo do livro, pp. 53-112.

¹⁰ Cf. PLATÃO, *A República*, São Paulo: Hemus, 1970, 150, 190-191.

¹¹ RODOLFO MONDOLFO, *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, Tomo I, São Paulo: Mestre Jou, 1971.

vas e de apelo à própria consciência¹². Mas a descoberta grega do “si mesmo” relaciona o pensamento subjetivo à objetividade (presença) de “um outro”. A interiorização é o reflexo do mundo exterior, porque o homem contempla a si mesmo — como num espelho — no olho de seu semelhante¹³. Por isso Foucault pode dizer que o objetivo do “cuidar de si” dos antigos é “tornar o conhecimento uma função útil para a cidade”¹⁴; o cuidar de si mesmo é também preocupar-se com os outros. Os gregos não conseguem se reconhecer sem o seu semelhante. Possuem a consciência de saber o que sabem, mas não de que pensam. Isso se torna evidente pela falta do elemento caracterizador e específico do subjetivismo: o individualismo. Talvez, *ipso facto*, seja melhor atribuir à concepção da individualidade no pensamento antigo um caráter mais ameno, ou seja, o que Jon Elster chama de “racionalidade imperfeita”¹⁵.

A *polis* exige uma forma de *ethos* que estende a atividade pública ao lar e vice-versa. A razão instrumental, embora parte integrante da sociedade grega, entra em conflito, até certo ponto, com a visão do bem público como fundamento social, eliminando toda pretensão de interesses individuais em sua totalidade. Ontologicamente o sujeito, no pensamento grego, não se dissolve em si mesmo, procurando isolar-se da concepção de sociabilidade. Está claro que o contexto antigo impõe limites ao desenvolvimento do indivíduo e opõe uma barreira ao surgimento de um pensamento subjetivo tal qual conhecemos hoje. Não é casual, portanto, que o conceito de subjetividade, de forma integral, só chegue a termo com o aparecimento do individualismo. Data daí a formação da irrazão, ou melhor, tem-se por suposto o começo de um tipo de percepção do mundo que será levado às últimas consequências com o advento das sociedades capitalistas em sua fase tardia.

Num primeiro momento, o individualismo não se mostra *claramente* irracional, muito embora o seja em suas próprias raízes. O que notabiliza primordialmente o irracionalismo é a separação entre sujeito e objeto configurando o pensamento em pura abstração. Dessa forma, desde o

¹² “A vida sem exame não vale a pena ser vivida”; “Existe certo conhecimento que nada mais é que o conhecimento de si mesmo (...) Assim, conhece de si mesmo quem possui o conhecimento que a si mesmo se conhece”. Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates e Cármitides*, in *Diálogos*, Vols. I-II, Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, 47 e 68.

¹³ PLATÃO, O primeiro Alcibíades, in *Diálogos*, Vol. V, 243-244: “Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho”.

¹⁴ MICHEL FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito, in *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, 120.

¹⁵ O filósofo suco atribui ao herói da *Odisseia* uma natureza racional, porém, não inteiramente perfeita. Ulisses utilizou-se de meios indiretos (o artifício de atar-se ao mastro do navio para escutar o canto das sereias sem sucumbir à sedução da melodia) para atingir um fim que qualquer ser racional alcançaria por métodos diretos. “Um ser racional não teria apelado para esse recurso”. Cf. JON ELSTER, *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 36-37.

começo a filosofia que sustenta a concepção de que o pensamento é independente do mundo exterior pode ser considerada, *in natura*, irracional. A passagem de uma sociedade em que predominam aspectos de uma ética comunitária para o mundo da moral individual não se dá sem uma certa dose de dramaticidade e inconclusão. É o suficiente lembrar que Hobbes, o primeiro pensador da modernidade a promover uma análise do individualismo, isto é, do indivíduo moderno — o burguês — não se dá conta, efetivamente, de que estuda o homem de sua sociedade.

Pensa descobrir, no homem de todos os tempos, sua natureza humana universal. O “lê-te a ti mesmo” hobbesiano assemelha-se à máxima socrática do “conhece-te a ti mesmo”. A diferença consiste em que, para Hobbes, o homem já não se encontra vinculado à cidade, como na Grécia antiga. Atomizado, isolado, ele é o indivíduo que luta contra cada um de seus semelhantes em busca de riqueza, fama e de uma constante necessidade de acumulação de poder. Até mesmo o contrato que funda o Estado é realizado através de indivíduos isolados, cada um pactuando com o outro. Será acidental que a filosofia que põe o sujeito no centro do universo faça seu aparecimento juntamente com o nascimento do indivíduo burguês? A inauguração da consciência do pensamento — a subjetividade moderna — é contemporânea do sujeito burguês. Todavia, o *cogito* cartesiano, ainda que elemento abstrato, é um instrumento desantopomorfizador que prepara “a subjetividade para um contato despido de preconceitos com a realidade objetiva”¹⁶. Mas ao assegurar que o pensamento basta-se a si mesmo para a comprovação da existência humana, Descartes abre as portas para a penetração do futuro irracionalismo, uma vez que o mecanismo de autoprocamação da consciência passa a desprezar as determinações sociais, elevando a consciência do mundo ao nível do mundo da consciência.

Por isso, a abstração hobbesiana da natureza humana pôde desenvolver-se com facilidade, municiando a corrente individualista com argumentos suficientes para explorar um humanismo embrutecido e desprovido de sua essência. Hobbes vê, na sociedade burguesa de sua época, que o homem é avaliado pelo seu valor de troca, tornando-se uma mercadoria como outra qualquer. Anatol Rosenfeld observa, com propriedade, que o individualismo do tempo do Iluminismo justifica-se ideologicamente, pois a burguesia em ascensão atribui uma razão inata a todos os indivíduos¹⁷. A partir do momento em que conquista suas posições essenciais passa a reconhecer, igualmente, a singularidade do indivíduo excepcional — e, portanto, o caráter irracional dessa singularidade¹⁸. Do ponto de vista ontológico, o indivíduo despe-se do seu “ser social” à medida que

¹⁶ Cf. CARLOS NELSON COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, 10.

¹⁷ ANATOL ROSENFELD, Nietzsche e o irracionalismo, *Revista USP*, n. 11 (set-nov, 1991: 8.

¹⁸ *Ibid.*

o humanismo transforma-se em individualismo exacerbado ou lhe é negada a sociabilidade, passando, assim, à categoria de “coisa”¹⁹.

A completa privatização da vida social conduz o homem a se fechar em sua interioridade, “burocratizando a vida social”. Desse modo, o crescimento do capitalismo e, conseqüentemente do individualismo, “retira à subjetividade qualquer fundamento racional objetivo, qualquer relação ética com valores objetivos. A esfera da vida privada, não diretamente envolvida pelas leis do mercado, é abandonada ao irracional”²⁰. Esse projeto de “sociedade subjetiva” vai encontrar sérios obstáculos no último terço do século XIX, quando desponta no horizonte o fantasma do *Welfare State*. O permanente combate das massas trabalhadoras ao sistema capitalista por quase toda a segunda metade do século passado permite o desenvolvimento de novas formas de participação popular nas decisões políticas, causando profundo impacto nas relações sociais. Os trabalhadores abandonam, talvez, a possibilidade de alcançar o poder; recebem em troca, porém, uma sensível melhoria nas condições de vida. Obviamente não é o projeto de nenhuma das forças envolvidas no embate.

A burguesia sente-se “prejudicada” em seu projeto porque perde a chance de implementá-lo de acordo com o plano inicialmente traçado. Aceita a contragosto a situação, sem jamais abdicar, contudo, da aspiração a seu propósito original. Conta, para isso, com o apoio da condição individual moderna que, apesar da mudança de orientação das novas relações sociais, não foi abolida do novo modo de vida das sociedades ocidentais. Naturalmente o individualismo excessivo sofre fraturas aqui e ali, mas dá seqüência ao seu caminho como atestam as teorias da subjetividade. Destituída da natureza específica de seus primeiros momentos, sofrendo na inércia de uma “*vontade de potência*”, a filosofia da subjetividade esforça-se para radicalizar a consciência individual, mas perde-se na confusão entre o subjetividade e o objetividade. É nesse contexto que surge a filosofia de Heidegger, a mais representativa desses tempos. Em face da hesitação entre o individual e o coletivo no campo político, é que nasce a indecisão de Heidegger entre o subjetivo e o objetivo.

Em todo caso, predomina, no conjunto da sociedade, a concepção individual do homem, enquanto o sentido comunitário da modernidade — a intervenção do Estado na área social — aparece em cena como mero apêndice, um instrumento moderador do individualismo, razão pela qual a filosofia, provavelmente, até então havia suavizado o irracionalismo²¹. Será necessário, pois, que a filosofia se converta em “ideologia do amargo despertar do individualismo”²², na tentativa de superar aquele mo-

¹⁹ COUTINHO, *O estruturalismo*, 17.

²⁰ *Ibid*, 33.

²¹ Cf. GEORG LUKÁCS, *El asalto a la razón*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959, 397.

²² *Ibid*, 397.

mentânea “*embriaguez ôntica*” representada pelo vício longínquo do passado. Nesse aspecto, a tentativa heideggeriana de destruição do acervo da antiga ontologia legada pela tradição²³ só se realiza mediante uma interpretação duvidosa do conceito de objetividade. O filósofo acredita poder encontrar o “ser do ente” que, desde os momentos subsequentes ao período pré-filosófico, esteve oculto. Isso devido à incompreensão do verdadeiro significado do termo *αληθεια* (*aletheia*)²⁴. Portanto, o papel do ser é o de “deixar e fazer ver o ente em seu desvelamento”²⁵.

Com isso Heidegger pretende legitimar sua ontologia fundado na tese de que, desde Platão até os nossos dias, ninguém conhece a verdadeira essência do ser à medida que ele jamais objetivou-se. Mostrar o modo de ser do ente na *presença*^{*} é a tarefa da filosofia. Heidegger procura, de maneira “aparentemente” convincente, oferecer uma base objetiva para o seu propósito. Para ele, desde o início que o esclarecimento do ser-no-mundo aponta que um “sujeito não “é” e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros”²⁶. Heidegger, no entanto, não pode levar muito adiante esse raciocínio. O sistema objetivo mantém íntima relação com o pensamento grego da “fase filosófica” em que o ser só se reconhece fugindo do isolamento. Adicionalmente, a objetividade filosófica identifica-se com um projeto de sociedade que não permite mais o retorno do ser ao “momento pré-filosófico”²⁷, a menos que se integre numa base coletiva irracional — aqui o pensamento nacional socialista aparece como consequência típica do impasse.

A verdadeira natureza do ser permanece, portanto, indecifrada para Heidegger. Por conseguinte, apenas recorrendo ao nível da consciência e ao irracionalismo abstrato pode o filósofo “solucionar” a questão. Ora,

²³ Cf. MARTIN HEIDDEGER, *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 1997, 51.

²⁴ Para Heidegger, a tradução do termo grego *αληθεια* por *verdade* encobriu o verdadeiro significado da palavra, modificando o sentido daquilo que, numa “compreensão pré-filosófica”, os gregos entendiam por *desvelamento*. Cf. HEIDDEGER, *Ser e tempo*, Parte I, 63 e 288.

²⁵ *Ibid*, 287-288.

* *Presença* é a tradução brasileira da edição da Vozes, de *Ser e tempo* (1997), para a expressão alemã *Dasein*. A palavra habitualmente utilizada nas traduções em língua portuguesa (e também no idioma espanhol) é *ser-aí*.

²⁶ *Ibid*, 167.

²⁷ Não tenho certeza se Vattimo tem inteira consciência do alcance e implicações de sua afirmação sobre a recusa de Heidegger em propor uma “superação” crítica do pensamento europeu. É bem provável que o filósofo italiano não tenha a intenção de associar o passado “filosófico” grego – isto é, o período sistemático pós Parmênides e Heráclito – à época de Heidegger. Sua conclusão, no entanto, é semelhante a que acabo de expor. Para ele, propor a superação da herança do pensamento ocidental significa permanecer refém da lógica do desenvolvimento próprio desse mesmo pensamento. Em outras palavras, superar o legado europeu nos marcos do antigo horizonte é retomar o passado como ele se encontra na sua “fase filosófica”. Cf. GIANNI VATTIMO, *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*, São Paulo: Martins Fontes, 1996, VI.

já que a *presença* “dispõe de uma compreensão ontológica de si mesma”, a relação entre sujeito e objeto é totalmente vã. Ambos, portanto, não coincidem com pre-sença e mundo²⁸. Assim, Heidegger só entende um ente que “*para ser* não necessite de nenhum outro ente”²⁹. O ser heideggeriano só é compreensível na consciência, porque a pre-sença só pode “compreender caracteres ontológicos como independência, *Jem si*”³⁰. O ser está presente apenas para si mesmo. E o si mesmo é determinado como “*um modo de existir* e não como algo simplesmente dado”³¹. Tem, pois, razão, Lukács, quando diz que existe uma exaltação subjetivista na teoria de Heidegger, uma espécie de “malabarismo gnosiológico” em que a palavra *existência* (o ser-aí) não significa outra coisa que sua manifestação na consciência³². Não é sem razão que esse individualismo extremo, inerente ao pensamento de Heidegger, tenha transformado o ser do ente num “*ser doente*”. Enfermo, é verdade, porém não morto.

O individualismo extremado e sua correspondente filosofia, a subjetividade, encontra, porém, sérios obstáculos na sua trilha irracional, porquanto o sentido de coletivo racional impõe ainda sua concepção de “ser social”. Durante um longo período, o pensamento individualista puro permanece relativamente esquecido, embora sua sepultura mantenha-se aberta. Não tenho condições de discutir aqui as razões que acabaram por sobrepor à ontologia do ser social uma metafísica do ser individual. Mas o fato é que, no momento em que o homem é expulso da “nova *polis*” — simbolizada modernamente pelo Estado do Bem-Estar Social — em nome da eficiência técnica e do cidadão atomizado*, suprima-se o indivíduo de sua relação com o universo social, lançado-o simultaneamente no centro de um conjunto fragmentado de unidades econômicas autônomas. Na verdade, essa ontologia tem sua gênese num sistema político-econômico que não teve oportunidade de objetivar-se por motivos alheios a sua necessidade histórica, tornando-se um projeto inacabado. A denúncia aparece no início dos anos 80.

O projeto inacabado

No começo dessa década, o cientista político Adam Przeworski, numa análise quase profética, descreve criticamente as tendências do desenvol-

²⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 98.

²⁹ *Ibid*, 138.

³⁰ *Ibid*, 274.

³¹ Cf. *Ibid*, Parte II, 52 e 55.

³² Cf. LUKÁCS, *El asalto a la razón*, 401. Heidegger reconhece que a presença só pode chegar à descoberta duvidosa da consciência de mundo porque a consciência “*é sempre minha*”. (Grifo no original). HEIDEGGER, *Ser e tempo*, Parte II, 65.

* Penso, aqui, especificamente, na situação do indivíduo na sociedade informatizada neoliberal, oscilando entre o desemprego e a insegurança da permanência no trabalho.

vimento neoliberal emergente: esfacelamento das organizações dos trabalhadores, sobrevivência dos mais aptos (aqueles que estão integrados no mercado, fora do qual restariam as sobras e o desespero), limitação dos direitos sociais etc.³³. Tudo isso faz parte do esforço da burguesia liberal para levar a cabo sua revolução inconclusa. Mal acabara de libertar-se das amarras do feudalismo, a burguesia vê seu projeto interromper-se com o nascimento do sufrágio universal e da democracia. O Estado do Bem-Estar Social, ao limitar o direito de propriedade e regular as relações de trabalho, opõe sérios obstáculos aos planos de uma classe com propensão em se perpetuar indefinidamente na história, inclusive com a intenção de “encerrá-la”. É o suficiente observar a direção que tomou o Espírito Absoluto de Hegel — sua manifestação terminal no Estado burguês — para dar esse pressuposto como certo.

Esse projeto de mercado livre e liberdade individual (*laissez-faire*) acredita ser uma *tendência natural* dos homens a luta pela competição, na qual o indivíduo depende somente de uma “mão invisível” que regula naturalmente toda atividade social. Mas ao contrário do previsto pelo programa revolucionário burguês, o *público*, se não predomina sobre o *privado*, dele se aproxima. A *modernidade* alcança um estágio superior, supera os limites impostos pelo individualismo e integra-se no experimento híbrido da *neomodernidade*. Esta passa a apresentar-se com duas faces. De um lado, permanece agindo livremente as forças produtivas da iniciativa privada; de outro, o Estado começa a interferir na economia e na área social, contribuindo para a ampliação do direito de cidadania e para o alargamento das conquistas sociais. Também a *filosofia da práxis* de alguma forma auxilia esse processo, ao colocar o trabalhador no centro das decisões políticas. Por pouco que a revolução social do nosso tempo tenha feito ou degenerado completamente, serviu, pelo menos, como força pressionadora sobre o Ocidente. A possibilidade da “*idéia*” socialista concretizar-se na Europa obrigou, em certa medida, os Estados capitalistas a promoverem uma série de reformas em benefício das massas trabalhadoras. Percebe-se agora que, depois de décadas, a burguesia tem seu próprio projeto: completar sua revolução inacabada. A proposta pós-moderna (neoliberal) é nada menos que o retorno ao seu próprio passado, cuja pretensão é convertê-lo, no presente, em empreendimento definitivo para o futuro.

Não é casual que, numa época em que o problema social é visto com desprezo e a desregulamentação das relações do trabalho receba uma aprovação acentuada das novas teorias contratualistas do Estado mínimo, a *idéia* do “fim da história” ganhe espaço na literatura política mundial. A globalização não emerge apenas como elemento fortuito de um simples ciclo histórico. É o “fenômeno evidente” e “irreversível” no

³³ ADAM PRZEWORSKI, *Capitalismo e social-democracia*, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 258-259.

processo de desenvolvimento humano, transformado na mais nova religião universal. Cultuar o “deus” mercado é o mesmo que adorar as divindades do consumo. Só que agora o templo não tem mais fronteiras. Nem o tempo.

O passado: preenchendo o vazio

É fácil deduzir que a *restauração* de um pensamento econômico e político diluído no tempo ressurgiu mais como uma repetição histórica do que um programa inteiramente original. Em outros termos: pressupõe-se a existência de um simulacro, a cópia imperfeita de uma experiência anterior mal sucedida. Aceitando, em princípio, a premissa posta por Przeworski, tomo como hipótese a possibilidade da cultura pós-moderna refletir, no nível ideológico, os sintomas observados na estrutura do capitalismo multinacional como um todo. O pós-modernismo, como diz Frederic Jameson, “é a nova cultura da imagem e do simulacro”³⁴, é a lógica cultural do capitalismo tardio, uma prática universal que pode ser chamada de *pastiche*³⁵.

Essa tosca imitação da realidade passada, que se reflete na configuração ideológica, age em duas frentes. No nível político, com formulações teóricas que resgatem uma sociedade que promete prosperidade através da livre competição. É a proposição do governo mínimo e da liberdade individual reclamada pelos liberais. No nível cultural, atua na tentativa de restauração da “aura”³⁶ que, seguindo a lógica do projeto liberal, também fora interrompida, mas jamais destruída, como esperava Walter Benjamin. O movimento pós-modernista procura impedir que a modernidade, ou melhor, a neomodernidade, conclua sua rota em direção à democratização da cultura e a socialização do indivíduo. Ao que parece, esse impedimento só se torna possível com a reação radical das forças neoconservadoras à forma pública de fazer política. E a aura restaurada retorna com um vigor e uma força incomuns para uma época essencialmente profana. E aqui encontra-se o cerne do problema. O projeto da modernidade, nascido com o Renascimento, mas formulado nos

³⁴ Cf. FREDERIC JAMESON, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, in *New Left Review*, n. 146 (1984): 58.

³⁵ *Ibid.*, 64.

³⁶ A definição de aura foi formulada por WALTER BENJAMIN nos seguintes termos: “É a aparição longínqua por mais próxima que ela esteja (...) Pode-se aproximar de sua realidade material, mas sem alcançar o caráter longínquo que ela conserva...” (A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução”, in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultura, 1975, 15 e 16.

* Chamo *neomodernidade* a fase que compreende o período moderno após o nascimento das instituições democráticas e o desenvolvimento dos mecanismos de tendência social, e que chega ao fim com a eliminação dos direitos e conquistas dos trabalhadores.

seus traços essenciais pelos filósofos do iluminismo, pretende liberar o potencial cognitivo dos diversos domínios da sociedade — ciência, arte, moral, etc. — e livrá-los de suas formas esotéricas³⁷. Para fazê-lo, contudo, tem necessariamente que *desencantar* a sociedade sacralizada; e a única maneira viável é subtrair, à toda população, suas antigas crenças e, consequentemente, seu Deus.

Em lugar das antigas religiões a burguesia introduz novos deuses que, diga-se de passagem, em nada ficam a dever aos seus congêneres pagãos da Antigüidade. Cada um possui atributos mágicos capazes de lhes dar vida própria: na mercadoria, o fetichismo, na propriedade, a idolatria, e no mercado, a coroa, emblema legítimo do seu reinado. Isso sem mencionar que a “racionalidade” moderna — alta tecnologia, informação etc. —, ao ser entronizada como o *novum bonum* da sociedade industrial, adquire uma força estranha e independente das próprias circunstâncias que lhe deram origem, e a ciência passa a ser encarada como um mito. (Quando não por uma estreita relação com a magia)³⁸. O que é *meio* torna-se *fim*; o que parece racional revela um teor intrinsecamente irracionalista. À medida que aumenta o poderio da ciência, diminui o número daqueles que a ela tem acesso, e cresce, ao lado e ao largo de todo o processo “civilizatório”, a miséria, a angústia e a falta de perspectiva. A civilização percorre o caminho de volta à barbárie. Mas na intensa preocupação em destruir o império religioso e adotar ritos “paganizados” para si mesma, a burguesia deixa, efetivamente, a grande maioria das massas sem religião. Verdadeiramente os novos deuses nada têm em comum com as preces dos deserdados sociais.

A *filosofia da praxis* dá um novo alento à população excluída antes de submeter-se ao mesmo projeto de sociedade do trabalho, seja na sua forma de objetivação do Estado racional fichteano³⁹, seja na subsunção do conteúdo socialista da gestão do trabalho na fábrica ao formalismo taylorista da economia capitalista. Mas o impulso inicial projetado por essa filosofia foi o suficiente para modificar as regras ao partilhar, com a burguesia, uma determinada facção dos seus deuses. “Que novas formas [então] interromperiam o nivelamento provocado pelo Estado do Bem-Estar Social, indaga Habermas?⁴⁰ Para Daniel Bell, a resposta seria a retomada religiosa⁴¹. Isso explica muito bem a ofensiva mística do

³⁷ Cf. JÜRGEN HABERMAS, Modernidade versus Pós-Modernidade, *Arte em Revista* ano 5, n. 7 (1983): 88.

³⁸ Nas últimas décadas cresceu o número de contestações ao modelo exclusivamente racionalista. “Talvez, de todas elas, a mais importante seja a que aproxima a magia da tecnologia ou da ciência moderna. Cf. RENATO JANINE RIBEIRO, Dos magos e da sabedoria, *Revista USP* n. 11 (set-nov. 1991): 37.

³⁹ Para uma análise dos rumos tomados pelo Estado soviético em direção, ou melhor, em continuidade ao Estado racional fichteano, ver o livro de ROBERT KURZ, *O colapso da modernização*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

⁴⁰ HABERMAS, Modernidade versus pós-modernidade”, 87.

⁴¹ *Ibid.*

presente. As frações pobres da população sentem-se abandonadas por sua religião original e vão buscar consolo em outras formas de crença⁴²; a religião do simulacro (mi(e)sticizada) é a nova identidade⁴³. Para aqueles que a modernidade deixa órfãos, “deuses de todo tipo e ritos podem ser fartamente encontrados⁴⁴. Quer na pregação carismática de um viés do catolicismo em desespero, que cura o corpo e a mente — a redenção é dupla, física e espiritual —, quer no fanatismo das seitas ou no sectarismo de algumas tendências do protestantismo. (Quando não o recurso ao esoterismo e ao ocultismo). No mundo laico — aquele que absorve os benefícios da modernidade — as coisas ocorrem de maneira diferente. Por não se sentirem amplamente deserdadas, as camadas mais favorecidas das sociedades industriais (ou pós-industriais) não precisam recorrer às formas mais “impuras” de religiosidade. No entanto, transferem suas necessidades e carências para os recintos mais vorazes da individualidade e do consumo. A falta de perspectiva — à frente só existe o passado — produz um vazio que só pode ser preenchido recorrendo-se à cultura do narcisismo e do egoísmo. É a tragédia materializando-se em farsa, pois como salienta Terry Eagleton, lembrando Benjamin, “reciclar o passado é roubar cinicamente sua aura”⁴⁵.

Não é por mero acidente que com a pós-modernidade escapem dos escombros históricos idéias que pareciam soterradas pelo tempo, a exemplo da ressurgente concepção da subjetividade. Entre o irracional e o místico sobrevive a pós-modernidade. Também a arte abandona seu processo democratizante e passa a banalizar o cotidiano. A “*participação*” é nada mais que uma fachada para corroborar a dominação estetizante e anti-social. Ao transformar a arte e o mundo em espetáculo, ao invés de socializá-los, a pós-modernidade despolitiza a sociedade. Transfere a antiga magia da arte — a unicidade que lhe confere a natureza aurática — para a multiplicidade dos mecanismos tecnológicos. A produção em série chega em bloco e a pintura deixa de ser única. A tela original, contudo, não perde o seu valor intrínseco, e a obra é cultuada em seu *continuun* artístico. O cinema reproduz a obra artística, mas a aura permanece. Manifesta-se, agora, duplamente. No “*culto*” e na tecnologia. Filmes são sacralizados — dois deles são bastantes como referências, *Blade Runner* e *Casablanca* - e os astros já não são feitos de carne e osso. As verdadeiras estrelas atendem pelo nome de “*efeitos especiais*”. Não espanta, portanto, que a literatura, a música e a arte preferidas pelo universo pós-moderno situem-se no horizonte do oculto e do misterioso. Sem ter mais a que ou a quem recorrer, apela-se ao irracional. Nada mais coerente e racional para uma época predominantemente irracionalista.

⁴² REGINALDO PRANDI, Cidade em transe: Religiões populares no Brasil no fim do século da razão, *Revista USP* n. 11 (set-nov, 1991): 65.

⁴³ *Ibid*, 66.

⁴⁴ *Ibid*, 68.

⁴⁵ TERRY EAGLETON, *A ideologia da estética*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, 159.

É notável que a essa “força irracional” acompanhe, no mundo acadêmico, o reaparecimento do *sujeito* em sua forma mais abstrata. A ontologia contemporânea tem-se alimentado exaustivamente da concepção da subjetividade e não surpreende que um número razoavelmente grande de autores modernos (ou pós-modernos?) reivindiquem abertamente uma forma específica de conhecimento. Até certo ponto está correta a visão de que se “recusamos a entender-nos como sujeitos (...) enfim nem mais podemos fazer filosofia”, além de que é possível “reconhecer na subjetividade uma pressuposição irrefutável da ética”⁴⁶. Contudo, o pressuposto ético do nosso tempo é o excesso de individualidade, e o sujeito pós-moderno dificilmente poderá dissociar-se de sua condição de “ser individual”, isolado do mundo que o cerca e da ideologia que o domina e o penetra. Excluído de sua sociabilidade, não há lugar para se pensar uma ética do sujeito enquanto “ser social”. Se o individualismo atual nasce com o modernismo, como sustenta Jair Ferreira dos Santos, seu exagero narcisista é um acréscimo pós-moderno. O primeiro, filho da civilização industrial, forja a política através da mobilização das massas; o segundo, emergente nas sociedades pós-industriais, dedica-se às minorias, atua na “*micrologia*” do cotidiano e se despolitiza por meio de “pequenos objetivos pragmáticos”, renunciando a temas grandiosos. A imagem e a superficialidade (facilidades) são suas principais metas⁴⁷. Despido de grandes propostas, seduzido pelo espetáculo promovido pela mídia e pela informática, o indivíduo da sociedade contemporânea abandona a perspectiva de transcendência do mundo (espiritual, política) e, instalando-se na angústia da sociabilidade destruída, volta-se para sua própria interioridade. A subjetividade passa a ser, desse modo, o refúgio ideológico da filosofia. Subjetividade e irracionalidade unem-se na justificativa do desencanto universal, legitimando um *modus vivendi* da sociedade pós-moderna. A subjetividade torna-se, desse modo, a própria forma filosófica da irracionalidade das sociedades pós-industriais.

Conclusão

Alguém já afirmou que nesse mundo o que foi processado em *bit* (o real, mas também aquilo que se faz aos poucos) é difundido em *blip*, fragmentos de informações, problema muito próprio da nossa época⁴⁸. Esqueceu-se de acrescentar que já atingimos o estágio do *clip*, onde os acontecimentos se dão em velocidade surpreendente, no ritmo alucinado dos sistemas computadorizados. É a rapidez e pulverização pós-modern-

⁴⁶ Cf. MANFRED FRANK, É a subjetividade um absurdo? Algumas dificuldades de redução naturalista da consciência de si, in LUÍS A. DE BONI, *Finitude e transcendência*, Petrópolis: Vozes, 1996, 442 e 444.

⁴⁷ Cf. *O que é pós-moderno?*, São Paulo: Brasiliense, 1993, 18 e 29.

⁴⁸ *Ibid*, 27.

nas que fazem o compromisso social assumir apenas em níveis muito isolados. O indivíduo perde sua identidade na multiplicidade do cotidiano, onde o microuniverso toma conta da vida por inteiro para reencontrar-se no vazio do niilismo e no tédio de uma vida dedicada totalmente ao consumo. Este é, na verdade, o “fim muito triste da história”, onde o conceito de sociedade igualitária é representado pela idéia do individualismo extremado do sujeito pós-moderno (ou pós-histórico, ou pós-industrial), e pelo imenso ideal consumista materializado na possibilidade de aquisição de estéreos e vídeo-cassetes⁴⁹.

Saímos do efêmero baudelairiano, onde tudo é eterno e mutável ao mesmo tempo, para nos estabelecermos no “fim da história”. Encontramo-nos flutuando na esfera da realidade virtual, do sonho (ou do pesadelo?) e da fantasia, do místico e do imaginário. No momento, sem caminhos originais a percorrer, a alternativa que nos resta é a *expropriação* do modelo restaurador, substituindo-o pela *apropriação* da tradição *renascentista*. A conclusão é evidente. Trata-se de renovar valores que parecem sepultados, mas tendo em vista sua utilização como *corpo autônomo e independente* fazendo parte de um processo *reconstrutivo*, e não como imitação ou caricatura de um passado que merece permanecer enterrado.

Endereço do Autor:

Rua José Brás Moscow, 271

Piedade

54410-390 Jaboatão dos Guararapes — PE

⁴⁹ Em um ensaio que escreveu para uma revista neoconservadora americana, um ex-assessor do Departamento de Estado norte-americano resume o ideal de sociedade dos nossos tempos como a união entre a democracia liberal, na esfera política, e a possibilidade de acesso a VCRs para todos, no campo econômico. Cf. FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History?*, in *The National Interest* (verão de 1989): 8.