

1 INTRODUÇÃO: PROPOSTA DE INVESTIGAÇÃO, EXPLICITAÇÃO DO TEMA E SUA RELEVÂNCIA

Busca-se, nesta tese, investigar e explicitar o tema: contingência, modernidade e dispositivo técnico. A seguir, tenta-se problematizar as formas de racionalidade que sustentam o conceito de contingência em três momentos: a) a contingência em seu horizonte histórico; b) a contingência em Heidegger; c) o dispositivo técnico.

O primeiro momento diz respeito à análise do conceito de contingência desde os antigos até Hegel. Ainda nesse horizonte, consolida-se o segundo momento desta pesquisa, que consiste em explicitar o conceito de contingência em Heidegger. Nesse sentido, fundamentam-se as críticas de Heidegger, tanto explícitas quanto implícitas, aos grandes sistemas e ao espírito analítico-tecnicista. Em Heidegger, a contingência da vida humana é afirmada em sua totalidade, o que implica cultivar as várias dimensões da condição humana. Heidegger, assim como Hegel, empreende o esforço de reelaborar vários temas já abordados pela tradição filosófica ocidental. Retoma a dialética em suas origens gregas e recoloca a relação entre a dialética e a contingência, conferindo novos fundamentos. Chega-se então ao terceiro momento. Busca-se explicitar o conceito de contingência e sua relação com o dispositivo técnico. Esta tese será demonstrada através do conceito de modernidade, compreendido como racionalização em Max Weber, associado à técnica moderna, reflexão desenvolvida por Heidegger.

Contingente pode ser definido como um campo de possibilidades. Não existe necessidade intrínseca. Algo se apresenta de uma determinada forma, mas poderia se apresentar de forma totalmente diferente. Essa metamorfose é a principal característica da contingência. Por sua vez, a racionalização ocidental, em virtude do progresso científico e técnico, apresenta uma necessidade intrínseca que promete afastar a angústia oriunda do confronto com a contingência, garantindo o pleno desenvolvimento.

Encontram-se, dessa forma, duas perspectivas: a) aqueles que acreditam no progresso da modernidade; b) aqueles que acreditam na autodestruição da sociedade pela técnica. No entanto, existe outra perspectiva em um campo mais amplo de alternativas: a de que a técnica transforma o mundo em que vivemos, tornando-o contingente, abrindo espaço para a liberdade.

A partir daí, pretende-se analisar o pensamento sociológico de Michel Maffesoli, que compreende esse processo, ou seja, a relação entre a modernidade e a técnica moderna como produtora de uma sociedade contingente, em processo de reencantamento. Assim, tais questões denotam a relevância deste debate para as ciências humanas, permitindo abranger a Filosofia e a Sociologia, desde os gregos até os pensadores modernos – Zigmunt Bauman, Anthony Giddens e outros, além de tecer uma trama dialógica de extrema profundidade, em especial com a Teoria Sociológica contemporânea.

2 A CONTINGÊNCIA EM SEU HORIZONTE HISTÓRICO

2.1 O HORIZONTE HISTÓRICO

Desde os primórdios, na antiga Grécia, a Filosofia enfrenta a oposição existente entre necessidade e contingência. A necessidade é considerada praticamente por todos os grandes pensadores, dos gregos até o fim do século XIX, a estrutura básica da Filosofia. As verdades filosóficas são, por isso, necessárias; e, sendo necessárias, são eternas. A Filosofia é a ciência que trata de verdades necessárias e eternas. Tal concepção, que vem dos antigos até Nietzsche¹ e Heidegger², impõe a necessidade como a única forma de pensamento filosófico. Nietzsche e Heidegger introduzem, além das verdades eternas, verdades históricas que, apesar de serem contingentes, têm relevância filosófica. Antes deles, a contingência ocupava o segundo plano da realidade e, às vezes, era eliminada.

Parmênides, ao opor a realidade realmente real à mera aparência, afirma que tudo se reduz a um ser necessário, imutável, imóvel. Todo e qualquer movimento, ou seja, qualquer contingência, pertence ao reino das meras aparências e constitui uma ilusão. Zenão de Eleia³ justifica a tese radical de Parmênides⁴, tentando mostrar que todo movimento contém uma contradição e, assim, é algo que não pode existir (a corrida entre Aquiles e a tartaruga, a flecha parada). Segundo os eleatas, tudo que existe é necessário e só o necessário existe: a esfera imóvel e imutável.

Heráclito de Éfeso, por sua vez, opõe-se drasticamente ao pensamento parmenídico. Interpretou a realidade tendo como princípio o devir, conforme demonstram os fragmentos: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas”⁵, ou “Não se pode entrar

¹NIETZSCHE, Friederich. **Considerações Intempestivas**. Lisboa: Presença, 1976.

²HEIDEGGER, Martin. Hegel e os gregos. (trad. E.STEIN). In: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Idem, **Ser e Tempo**. (trad. M. S. CAVALCANTE). Petrópolis: Vozes, 1988.

³ZENÃO, Eléa de. In: **Os pensadores**. (ed. J.C. SOUZA). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (vol. 1, p. 199)

⁴PARMENIDES. In: **Os pensadores**. (ed. J.C. SOUZA). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (vol. 1, p. 143 ss)

⁵BORNHEIM, Gerd. A. **Os Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix., 1994. (p. 36)

duas vezes no mesmo rio”⁶. Desse modo, o filósofo torna-se um dos representantes da contingência. A atenuação desse conflito começara a vir à tona através de Platão, que defendia o princípio lógico da filosofia dialética.

Platão⁷ não nega completamente o mundo contingente das coisas, mas, ao formular a teoria das formas, coloca-as como a realidade realmente real. As ideias são eternas, imutáveis e necessárias. As coisas são, de acordo com o mito da caverna, apenas sombras projetadas na parede do fundo da caverna. No mundo em que vivemos, as coisas contingentes são o que são porque participam da realidade das formas. Percebe-se aqui a dualidade entre a forma necessária e a realização contingente dessa forma. A Filosofia trata das formas, não das coisas. Só nos diálogos da velhice é que Platão abandona o dualismo e propõe um monismo em que a contingência, embora em segundo plano, obtém mais espaço.

Para o Platão dualista, as formas ou essências constituem o mundo inteligível – o das verdades imutáveis, da permanência, do ser, da unidade. O mundo sensível, em oposição ao inteligível, é o mundo da diversidade, da multiplicidade, da sombra e do movimento, ou seja, do puro devir, da diferença, ou das puras aparências.

Aristóteles⁸, ao trazer as formas platônicas para dentro das coisas, transforma-as em essências (*ousia*). As essências continuam sendo realidades necessárias como as formas de Platão. A contingência vai aparecer em Aristóteles sob o nome de *acidente*. Percebe-se, claramente, a presença de elementos contingentes, mas a necessidade das essências continua em primeiro plano como a realidade realmente real. Os acidentes só possuem realidade quando sustentados por uma essência que, então, se chama *substância*.

Em Platão, a dialética é o método por excelência da Filosofia. Saber dialética é saber filosofar. Já Aristóteles enfraquece o sentido da dialética, relegando-a a uma função meramente auxiliar. Mesmo assim, as dicotomias feitas entre o puro ser (Parmênides), as formas (Platão) e as essências (Aristóteles), por um lado, e aparências ou acidentes, por outro lado, levaram muitos filósofos da posteridade a assumir a dialética de Platão, muito embora em formulações e estruturas bem diversas.

⁶ BORNHEIM, Gerd. A. **Os Filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1994. (p. 41)

⁷ PLATÃO. **Obras completas**. (trad. F. SAMARANCH e J.A. MIGUEZ). 2. ed. Madrid: Aguilar, 1991.

⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição trilingue V.G. YEBRA. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

Em virtude da diversidade entre as formas de dialética, muitos autores⁹ hoje a dividem em quatro grandes grupos, a saber: a) dialética como método de divisão (*diáiresis*); b) dialética como lógica do provável; c) dialética como lógica; d) dialética como síntese dos opostos.

- a) A dialética pensada como método de divisão entre dois polos opostos (*diáiresis*), segundo Platão, é a técnica da investigação que, mediante díades de opostos, tenta reconstruir o todo. O pensador deixa claro que, ao remontar à ideia, a dialética situa-se além das ciências particulares, pois as hipóteses são apenas o ponto de partida para chegar aos primeiros princípios filosóficos, dos quais depois se deveria, em dialética descendente, voltar à multiplicidade dos seres do mundo sensível.
- b) Ao segundo grupo pertence Aristóteles, que identifica a dialética com a lógica do provável. A dialética, de acordo com essa opinião, consistiria apenas em um processo racional, mas não-demonstrativo, que emerge do provável. O provável é tudo aquilo que parece aceitável a todos, à maioria ou aos sábios. Assim a dialética é vista como algo muito próximo da retórica.
- c) O terceiro grupo defende a dialética como lógica. Os estóicos identificam a dialética com a lógica geral ou, pelo menos, com a parte da lógica que não é retórica. Tal identidade decorre da transformação radical a que os estóicos submeteram a teoria aristotélica do raciocínio. Essa concepção marca todas as filosofias, inclusive durante a Idade Média, até que a lógica formal ressurgisse com Frege.
- d) O último grupo da divisão corresponde à dialética como síntese dos opostos que, na tradição neoplatônica, é representado por Nicolaus Cusanus, depois reformulado pelo idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel. Para Hegel, a dialética é a própria natureza do ser do pensar, pois só ela resolve e concilia as contrariedades em que se enredam a realidade e o pensamento finitos.

A dialética, nesse sentido, trata da totalidade e de sua resolução em contrariedades opostas, os vários níveis do pensamento e do ser. Um

⁹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000 (Verbetes Dialética).

exemplo desse movimento dialético apresenta-se em toda finitude, cuja característica é superar-se e expressar a infinitude.

A dialética, já antes do idealismo alemão, começa a ser deixada de lado. A matematização das ciências empíricas, iniciada por Galileu, continuada por Copérnico e, mais tarde, por Newton, abre novos horizontes metódicos. A velha dialética é abandonada completamente, e o método analítico-matemático passa ao primeiro plano e domina todo o reino das ciências particulares. Começa aí a oposição entre Filosofia e Ciência. A Filosofia, às vezes dialética, outras vezes analítica, opõe-se ao método duramente analítico-matemático das ciências naturais.

O processo de matematização analítica de toda a realidade, a partir de Newton, levou a ciência à concepção determinística do universo, excluindo toda e qualquer contingência. As múltiplas contingências encontradas, por exemplo, nas ciências humanas, foram consideradas pelos físicos como um mero *déficit* de conhecimento. Essa concepção, estritamente filosófica e sem o aval da Física, alastrou-se entre os cientistas e tornou-se um dogma jamais provado, mas nunca contestado. Eis o determinismo excludente de toda e qualquer contingência que chega até Einstein e aos cientistas contemporâneos.

Só o surgimento da mecânica quântica e a impossibilidade, entrementes comprovada, de reduzir o cálculo probabilístico a um cálculo duro enfraqueceram o dogma científico do determinismo total. Este significa o reino da pura necessidade, e assim eventuais contingências devem ser consideradas apenas como um *déficit* momentâneo de conhecimento. A ciência, quando pronta e acabada, segundo o dogma determinista, teria condições de explicar e deduzir tudo de maneira necessária. Contingência real não poderia existir.

Dessa forma, o livre arbítrio e a ética passam a ser, na realidade, algo impossível. Eles são úteis apenas porque, em dado momento, permitem decisões nos casos em que a ciência ainda não adquiriu certezas.

Quem quer defender, ao mesmo tempo, o livre arbítrio e o dogma determinista, como Kant¹⁰, atravessa muitas dificuldades. Como conciliar a necessidade determinista com a contingência sem a qual não há a livre opção entre alternativas igualmente possíveis? Kant, como se sabe, defende o dogma do determinismo causal estrito, bem como a liberdade, o livre arbítrio e a ética. Incapaz de conciliar os dois opostos

¹⁰ KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. (trad. V. ROHDEN e U. MOOSBACHER) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Idem, **Metafísica dos Costumes**. (trad. P. QUINTELA). Lisboa: Edições 70, 1986.

mediante a conceituação dialética, Kant introduz a teoria da separação entre o reino dos fenômenos e o reino dos númenos. No reino dos fenômenos, vige o determinismo causal estrito e não há contingência nenhuma; assim não há liberdade nem ética. Mas, no reino dos númenos, há liberdade e ética, de sorte que a contingência é pressuposta.

Percebe-se que Kant, com sua teoria dos dois mundos, tenta conciliar necessidade e contingência, causalidade e liberdade, ciência sempre necessária e ética. Aqui surge a pergunta: quais as razões que lhe permitem fazer a dicotomia entre dois mundos? A ação livre, concreta, pertenceria, assim, a dois mundos diversos. Em um deles, ela seria necessária; no outro, seria livre. Por quê? Quais as razões de Kant para justificar a divisão do universo em dois mundos?

No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, não foi sem propósito o filósofo afirmar que a Física atinge o seu estatuto de ciência a partir de Galileu, além de aceitar também a hipótese geral de que a natureza está escrita em linguagem matemática. Assim, Kant e os kantianos enfatizam a importância de uma razão legisladora na natureza.

Da mesma forma, segundo Kant, a imaginação, embora voltada para a justificação rigorosa dos processos de conhecimento, fornece ao mundo moderno também os instrumentos categoriais decisivos na idealização da natureza. Ou seja, manifesta-se o apreço de Kant por Galileu e Newton; assim se festeja o triunfo da razão matemática a partir do século XVII. O conceito de vida, entretanto, não se deixou explicar dessa maneira e continuou, nas ciências, como uma questão ainda não resolvida.

Nessa visão de mundo não existe espaço para a contingência, para o imprevisto, para aquilo que é indeterminado, para aquelas estruturas que não surgem de uma necessidade interna. Entre os cientistas contemporâneos, a contingência está ligada ao acaso e à noção de probabilidade.

Desse modo, o racionalismo matematicista que constrói a modernidade não consegue explicar satisfatoriamente os fenômenos da Mecânica Quântica, da Biologia e, em geral, das Ciências Humanas. De maneira especial, a Ética e a Política ficam fora do âmbito da racionalidade determinista. Tal racionalidade pode ter muito valor em certas ciências particulares, mas, nas palavras de Edmundo Husserl¹¹, nunca será um meio de acesso aos sentidos do mundo da vida. Para explicar o sentido do mundo e, em especial, o conceito de vida, vários

¹¹ HUSSERL, Edmundo. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: PUF, 1983.

passos à frente foram necessários – o que se comprova pelo conceito de necessidade elaborado pela *Theory of Games*. Nesse caso, o conceito não exclui, ao contrário, inclui o conceito de contingência.

Essa problemática surgiu da própria crise das Ciências Humanas, denunciada por Husserl na década de 1930, e redundou na crise da própria cultura do humanismo europeu. As ciências da natureza têm os seus modelos de explicação relacionados à causalidade mecânica (causalidade eficiente). As ciências do espírito são regidas pela causalidade final, pois elas se referem ao mundo da vida, onde o homem vive em função de determinados fins.

Antes dos contemporâneos, Schelling¹² e Hegel debateram esse problema. Partindo de suas várias propostas, surgiram diversos conceitos de liberdade.

Todos os componentes citados no decorrer desta exposição fundamentam-se em Hegel¹³. Para melhor compreensão deste trabalho, seguem, resumidamente, as principais ideias de Hegel em sua obra *Ciência da Lógica*¹⁴.

2.2 A LÓGICA DE HEGEL

2.2.1 O projeto de sistema

Segundo alguns autores, a lógica hegeliana é a tentativa da *dicção absoluta*, ou seja, da dedução total da realidade. De acordo com a ideia do próprio Hegel, a tarefa principal do sistema seria encarar o momento negativo, não para permanecer nele, mas para superar a negatividade e buscar a síntese mediante a negação da negação. A consequência dessa postura leva ao puro necessitarismo sistemático, reduzindo o espaço da

¹² SCHELLING, Friederich Wilhelm Joseph Von. **Ausgewählte Schriften**. (Org. M. FRANK). Frankfurt is Main: Suhrkamp, 1982. (6 vol.)

¹³ HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. **Werke**. Edição Werkausgabe (E. MOLDENHAUER e K. M. MICHEL). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. As citações de Hegel serão feitas sempre segundo esta edição. *WL* é a abreviatura de *Wissenschaft der Logik, Enz.*, da Enciclopédia, *PhG*, da Fenomenologia. Foram utilizadas, para comparação, traduções em espanhol.

¹⁴ HEGEL, vol. 5 e 6, *WL*.

contingência até eliminá-la por completo e assegurando de modo definitivo a *dicção absoluta*¹⁵, ou a dedução de toda a realidade.

A lógica de Hegel inspira-se e baseia-se no sistema neoplatônico de Espinosa e no projeto de Filosofia proposto por Fichte. O projeto hegeliano tem influência direta de Fichte, a partir de sua importante obra *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*¹⁶ (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*). Fichte pretendia dar conta de toda e qualquer filosofia futura, ou seja, de deduzir toda a realidade desde as causas primeiras até a multiplicidade das coisas; isto é o que se denomina atualmente de *projeto de sistema do idealismo alemão*.

Dessa forma, Hegel e Schelling elaboram o primeiro projeto de sistema sob a total influência de Fichte. Mas quando se busca o denominador comum entre esses mestres, despontam também Kant e Espinosa¹⁷. Para compreender o problema da contingência em Hegel, é preciso levar em consideração dois aspectos: a) o sujeito livre de Kant; b) o conceito de substância de Espinosa. A conciliação de ambos constitui o projeto de Filosofia de Hegel, como ele o expressa no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “Na minha opinião, que só pode ser justificada pelo sistema, o ponto central consiste em pensar e expressar a verdade não só como *substância*, mas também como *sujeito*”¹⁸.

Que significa o sujeito livre em Kant? Para ele, o sujeito livre não é uma substância ou *res extensa*, conforme Descartes¹⁹ imaginava, mas espírito, ou seja, *res cogitans*. Todas as representações, ideias, imagens e os sentimentos, diferentes de um indivíduo para outro, são sempre acompanhados de um *eu penso* universal e, por isso transcendental, consciente de si mesmo, idêntico à consciência e dotado da estrutura composta das formas puras da sensibilidade, ou seja, espaço e tempo, e das formas do entendimento, ou seja, as doze categorias.

¹⁵ BORNHEIM, Gerd. **Sartre**. Rio de Janeiro: Editora Perspectivas, 1971: “Na medida em que devesse os segredos da negatividade, destaca-se, certamente, do passado metafísico; mas não menos certo é que Hegel só se afeiçoa à contradição para melhor destituí-la de seu poder e fazer com que sirva a uma motivação que permanece nele fiel à Metafísica. Hegel quer sobrepujar um entrave sempre presente na Metafísica, sem abandonar, entretanto, o ideal metafísico da identidade e da dicção absoluta”.

¹⁶ FICHTE, Johann Gottlieb. **Fichtes Werke**. (Org. I. H. FICHTE). Berlin: de Gruyter, 1971. (11 vol. Cf. vol. I, p. 27 ss.)

¹⁷ SPINOZA, Baruch. **Oeuvres complètes**. (Trad. diversos). Paris: Gallimard, 1954.

¹⁸ HEGEL, vol. 3, *PhG*. p. 22-23: “Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensoviele als Subjekt aufzufassen und darzustellen”.

¹⁹ DESCARTES, René. **Oeuvres complètes**. (Trad. A. BRIDOUX). Paris: Gallimard, 1953.

E qual o conceito de substância para Espinosa? Tudo é governado por uma necessidade lógica absoluta. A ordem da natureza é geométrica. Nada há que ocorra por acaso no mundo físico. Tudo o que acontece é uma manifestação da natureza imutável de Deus. Conforme esse pensamento, a ideia de substância é a de um ser que se identifica inteiramente com a natureza e com Deus, *Deus sive natura*. As coisas acontecem sempre mecanicamente. O mecanismo é a razão que movimenta e organiza o mundo, que é a natureza. Essa natureza é divina. “Da necessidade da natureza divina podem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino”²⁰.

Segundo o filósofo, a substância divina existe necessariamente. Cada coisa que existe é um modo, uma manifestação da substância divina. ‘*Natura naturans*’ é a própria substância, Deus em sua essência infinita; ‘*Natura naturata*’ são os modos e as manifestações da essência divina: o mundo. A natureza naturante, isto é, Deus, prolonga-se na matéria como modo de manifestação de Deus; este basta a si mesmo no processo de automanifestação contínua como Natureza Criadora de si mesma. Já que toda a natureza decorre necessariamente da essência de Deus, não existem imperfeições nela. Assim, na natureza, o poder pelo qual as coisas existem e atuam não é outro senão o poder eterno de Deus. Existir, ser e agir são a mesma coisa, e tudo o que existe é necessário. Não há contingência no universo. “Na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”²¹.

Para Espinosa, tudo o que existe depende da substância divina; sem ela nada pode ser concebido. Entretanto a natureza produz, desdobra-se e atua de diferentes modos. Assim, segundo o conceito de substância na natureza, tudo é bom, pois Deus é bom. O que se vê no mundo concreto não é o necessário, mas o contingente. Mesmo esse ser contingente, porém, pertence à substância única, uma vez que nada é estranho à Natureza divina, tudo está previsto no poder da substância criadora.

Esse modo de pensar conduz à visão de natureza que é apenas um sistema de causas mecânicas. A multiplicidade dos modos (de Deus) não é contrária à unidade, pois é subsumida no ser e no agir pela ordem unitária de Deus. Por outro lado, as emoções não estão separadas da

²⁰ ESPINOSA, Baruch. *Ibidem*, Ética. prop. XVI. (cf. tradução em **Os Pensadores**. (Org. M. CHAUI, trad. diversos). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (p. 92)

²¹ ESPINOSA. *Ibidem*, Ética. prop. XXIII.

natureza, são naturais e, conseqüentemente, sujeitas às leis da natureza. A natureza (Deus ou substância) age em virtude da necessidade pela qual existe. Não há fins na natureza que lhe sejam externos, apenas a necessidade intrínseca.

Para que o homem se compreenda e entenda os fatos e as situações em que se envolve, é necessário relacionar os acontecimentos com a ideia de substância divina, que é Deus, já que tudo é parte desse Deus. Desse modo, para manter o equilíbrio, o homem deve obedecer a essa ordem necessária. Entretanto, o homem é apenas uma parte da natureza, e esta, evidentemente, não está restrita às necessidades humanas, mas há infinitas outras leis que se estendem à totalidade da natureza. O homem não é causa necessária de sua existência; logo, pode sofrer mudanças exteriores em sua natureza. A natureza é pensante, e esse *pensar* é a própria essência de Deus. Os atributos de Deus se fundamentam na unidade. A natureza é uma; qualquer coisa, qualquer atributo de Deus resulta necessariamente de sua natureza absoluta. Assim, qualquer que seja a concepção de natureza, seja como extensão ou pensamento, sempre se encontra uma só ordem, uma única união de causas, uma só realidade: essa realidade é o mesmo que Deus.

Como Deus é a própria natureza, esta é perfeitíssima e boa, porque o poder da natureza é o próprio poder de Deus; o direito natural é o poder que Deus exerce sobre todas as coisas. É somente pela liberdade absoluta desse poder que todo ser da natureza tem a capacidade de existir e de agir. Deus, entretanto, não é criador, pois isso faria supor um limite ao seu ser. Ele é a manifestação necessária da essência. É sua própria causa, substância essencial, absoluta, única, infinita, a partir da qual tudo está determinado, tanto em sua essência quanto em sua existência. Ou seja, Deus se manifesta no existente, na totalidade da natureza, e esta manifesta a totalidade da existência e a potência de Deus como causa eficiente e imanente. A existência do mundo é a manifestação eterna, infinita e absoluta da essência de Deus. “A Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade”²².

A introdução sobre a Filosofia de Espinosa contribui sobremaneira para o entendimento do núcleo do problema da contingência, porque só assim é possível localizar a contingência no sistema hegeliano. Mas, para isso, analisa-se também o conceito de contingência e de liberdade na Filosofia de Kant:

²² ESPINOSA. Ibidem, *Ética*. prop. XIII, escólio.

O conceito de liberdade em Hegel significa, portanto, autonomia no sentido da primeira definição que Kant dá de liberdade na *Crítica da razão prática*, mas não significa a livre escolha entre alternativas contingentes, que são por iguais possíveis, como Kant expressa e formula na segunda definição, o que é ser livre²³.

O projeto de Hegel pretende realizar a conciliação entre o conceito de substância de Espinosa e o sujeito livre de Kant. Nesse sentido, a tarefa da Filosofia é assumir o *absoluto* não somente como substância única, mas também como sujeito livre. Hegel, porém, privilegiou o lado espinosista, descuidando-se da relevância do conceito de liberdade para a filosofia kantiana. Hegel não tratou como deveria o importante conceito de livre-arbítrio. Cabe lembrar que o conceito de contingência é vital para se entender a questão do livre-arbítrio. Em Hegel, o livre-arbítrio não aparece com a clareza necessária, ou seja, como a possibilidade de livre-escolha entre as diversas alternativas igualmente possíveis. Isso ocorre principalmente quando, na síntese da necessidade absoluta, a contingência parece se dissolver.

2.2.2 A lógica

Em se tratando de uma reflexão mais profunda, é preciso analisar melhor o significado de *lógica* para Hegel. O termo parece significar apenas a teia de categorias conhecidas *a priori* e, como tal, interligadas por nexos necessários. Hegel chama isso de ideia pura: “A ciência da ideia pura, isto é, da ideia no elemento abstrato do pensamento”²⁴. Ou ainda:

²³ CIRNE-LIMA, C. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. (p. 105)

²⁴ HEGEL, vol. 8-10, *Enz.* § 19.

o reino do puro pensamento é a verdade, tal como é em si e por si, sem qualquer véu. Só pode ser exprimido afirmando-se que ele é a exposição de Deus, tal como ele é na sua eterna essência, antes da criação da natureza e de um espírito finito²⁵.

O filósofo afirma: 1º. – A *Ciência da Lógica* não é puramente formal; 2º. – A essência da lógica é a idéia pura, ou seja, é a pura realidade em sua totalidade, é o Espírito. Dessa forma, o pensamento é o ponto de partida da lógica hegeliana, o primeiro momento do Espírito, o momento mais abstrato, a primeira tentativa de caracterizar o Ser. Na concepção de Hegel, o Ser é o verdadeiro e único começo da lógica, o pensamento pensado por si mesmo, o estágio mais abstrato e vazio. E ainda é o fundamento da ciência – afinal, não existe nada antes dele, ele é a primeira etapa do desenvolvimento do pensamento e está no reino da imediatidade e da indeterminação. Essa primeira etapa do pensamento é apenas o aspecto parcial da razão, que é o todo. Hegel expõe:

a lógica tem, segundo a forma, três componentes: o componente abstrato ou do entendimento; o dialético ou negativamente racional; o especulativo ou positivamente racional. Esses três componentes não constituem três partes da Lógica, mas são momentos de todo e qualquer lógico-real, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral²⁶.

A *Ciência da Lógica* é, pois, dividida em três partes – a Doutrina do Ser, a Doutrina da Essência e a Doutrina do Conceito. A Doutrina do Ser consiste no momento mais abstrato do Absoluto. Hegel assim define o conceito do Ser:

Ser, Ser puro – sem qualquer outra determinação. Em sua imediatidade indeterminada, ele, o Ser, é igual somente a si mesmo, não tem nenhuma diferença, seja em seu interior seja em seu exterior. Não seria mantido em sua pureza se

²⁵ HEGEL, vol. 5, *WL*, p. 44.

²⁶ HEGEL, *Enz.* §79.

nele se distinguísse qualquer determinação ou conteúdo, ou através do qual ele, o Ser, fosse posto diferente de um outro. É pura indeterminação e o puro vácuo – nele não há nada para intuir, se se pode falar aqui de intuição; ou seja, é somente este puro e vazio intuir em si mesmo. Há nele tão pouco para pensar, isto é, há do mesmo modo só aquele pensar vazio. O Ser, o imediato indeterminado, é, de fato, o Nada e não mais nem menos que o Nada²⁷.

No entanto, o Ser não é um resultado, mas o começo. Exige-se que ele seja sustentado por si mesmo, tendo em vista que, ao progredir, ele seja a regressão àquilo que foi tomado como verdadeiro, como fundamento, assumindo determinações categoriais ulteriores que surgem mediante deduções exatas. Posteriormente, retorna a si mesmo em movimento circular. O Ser é uma unidade que leva ao saber; este se constituirá do conteúdo do Ser. Nesse primeiro estágio, o Ser é pura indeterminação, apresenta-se vazio, ou seja, é o Nada. No pensamento lógico, o Ser é igual ao Nada. O primeiro princípio contém em si o Ser e o Nada na mesma unidade. Hegel procura detalhar esse momento da seguinte forma:

O pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação à outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como se fosse para si subsistente e essente²⁸.

O Ser enquanto indeterminação apresenta-se também como o Nada, pois ambos são elementos que se constituem mutuamente. Por se apresentarem como determinações imanentes a um e ao outro, pelo movimento de dupla negação, emerge a nova unidade entre o Ser e o Nada – o Devir. Os trechos a seguir, retirados da *Ciência da Lógica*, elucidam os conceitos:

²⁷ HEGEL, vol. 5, *WL*, p. 82-83.

²⁸ HEGEL, vol.8, *Enz*, §79.

Ser puro Ser – sem nenhuma outra determinação. Em sua imediatidade indeterminada ele é idêntico apenas a si mesmo e também não é desigual frente a outro; não tem nenhuma diferença nem em seu interior nem no exterior²⁹.

Nada, o puro nada, é simples igualdade consigo mesma, o vazio perfeito, a ausência de determinação e conteúdo; a indistinção em si mesma³⁰.

Mediante a dupla negação, os opostos primeiro se convertem em seu contrário e, em nível superior, conciliam-se. O Ser e o Nada são opostos, à primeira vista excludentes; um é a negação do outro. Em nível superior, os opostos se conciliam e constituem a unidade da nova categoria – o Devir. As diferenças entre o Ser e o Nada são suprassumidas (*aufgehoben*), superadas e guardadas devido ao caráter de indeterminação que ambas as categorias apresentam.

O puro Ser e o puro Nada são portanto a mesma coisa. O que constitui a verdade não é nem o Ser nem o Nada, senão o Ser que se transformou em Nada e o Nada que se transformou em Ser. Mas ao mesmo tempo a verdade não é sua indistinção, mas o fato de que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são inseparados, de sorte que cada um desaparece imediatamente em seu oposto³¹.

A igualdade entre o Ser e o Nada reside no fato de que tanto um quanto o outro não possuem conteúdos. Isso leva a crer que tanto o Ser quanto o Nada são iguais, embora sejam diferentes. Aqui reside uma explicitação hegeliana da dialética como *a alma motriz do procedimento científico*. A negação da negação – tese e antítese que são negadas – constituem a síntese dialética que é positiva e eleva o pensamento a um nível mais alto. As sucessivas superações sintéticas são o *conteúdo da*

²⁹ HEGEL. *WL*, vol. 5, p. 82.

³⁰ HEGEL. *WL*, vol. 5, p. 83.

³¹ HEGEL. *WL*, vol. 5, p. 83

ciência. Ao discorrer sobre o momento especulativo ou positivamente racional, Hegel afirma:

A dialética tem um resultado positivo por ter um conteúdo determinado, ou por seu resultado na verdade não ser o nada vazio, abstrato, mas a negação de certas determinações que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um nada imediato, mas um resultado. Esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo concreto, porque não é unidade simples, formal, mas unidade de determinações diferentes. Por isso a filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simples abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos. Na Lógica especulativa a simples Lógica de entendimento está contida e pode ser construída a partir dela; para isso não é preciso senão deixar de lado o dialético e racional; torna-se assim o que é a Lógica ordinária, uma história de variadas determinações de pensamento reunidas, que em sua finitude valem por algo infinito³².

Afirma-se que o Ser e o Nada são distintos, porém se identificam quanto ao conteúdo, que é pura indeterminação. Dessa forma, concebe-se mediante o fluxo existente entre o Ser e o Nada, pela dupla negação de ambos, o conceito de devir, do vir-a-ser, que é o puro fluxo, movimento em que o Ser se converte no Nada e o Nada se converte em Ser. Assim a conciliação do Ser e do Nada ocorre mediante o devir, conforme Hegel afirma na *Ciência da Lógica*:

O início não é o puro Nada, mas um Nada que deve sair de qualquer coisa. Por isso no próprio início está já contido o Ser. O início tem,

³² HEGEL, vol. 5, *Enz.* §82.

portanto, um e outro, o Ser e o Nada; é a unidade do Ser com o Nada³³.

A dialética concebida por Hegel consiste em um processo em que ocorre o fluxo do ser em si (objeto) e do ser para si (sujeito, reflexão) para o ser em si e para si (o conceito). A dialética é o princípio para se atingir o conhecimento do Espírito. Já na *Lógica do Ser*, Hegel remete à expressão *determinação reflexiva*, cujos opostos determinam-se mutuamente: o finito e o infinito, o relativo e o absoluto, o positivo e o negativo, a permanência e a mudança. Esse é o jogo dos opostos, conhecido desde Heráclito e Platão, no qual as contrariedades formam a realidade.

Toda a realidade está submetida ao conflito dos opostos e só pode ser entendida, sem contradição, como uma unidade formada por esses opostos, como permanência e devir. Dessa forma, todos os seres estariam sujeitos a essa dualidade, à alteridade. A ideia absoluta, última categoria do sistema, é a síntese de todos os opostos nela conciliados. Nas palavras do próprio Hegel:

A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para a qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto ideia pensante, enquanto ideia lógica³⁴.

Todas as coisas estão interligadas, porém em perpétuo processo de mudança. Mas não se pode entender que há apenas transformação, pois deve haver uma permanência. Essa, porém, permanece no movimento do mesmo e do outro. A fundamentação e o desenvolvimento da razão se fazem, em Hegel, mediante a sequência das categorias. As categorias dialéticas permitem compreender as infinitas determinações do Ser. Segundo Hegel, há várias abordagens posteriores à *Ciência da Lógica*, em que as categorias lógicas se transformam em figurações (*Gestalt, Gestaltungen*), isto é, em estruturas do pensamento puro que se apresentam como a própria estrutura da realidade objetiva.

³³ HEGEL, vol. 5, *WL*, p. 73.

³⁴ HEGEL, vol. 8, *Enz.* § 236.

Na *Ciência da Lógica*, existe a apresentação e a discussão de inúmeros conceitos básicos das velhas metafísicas. Assim são tratadas as categorias do Ser e Nada, Finitude e Infinitude, Uno e Múltiplo, Quantidade e Qualidade, Medida, Aparência e Essência, Identidade e Diferença, etc. Hegel escreve, por exemplo, o seguinte sobre *essência e aparência*, desmistificando a *coisa em si* de Kant:

A essência deve aparecer. Seu aparecer é nela o suprasumir de si mesma em direção da imediatez, que como reflexão-sobre-si é tanto consciência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-outro, consistência que se suprassume. O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer desenvolvido é o fenômeno. A essência portanto não está atrás ou além do fenômeno; mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno³⁵.

Para Hegel, a essência é a *totalidade das determinações*. Somente no mundo moderno, a Filosofia reconhece, explicitamente, o caráter real da aparência. A aparência real é o ponto de partida da indagação que concerne às coisas não criadas, assim como as definições são pontos de partida para a indagação das coisas criadas pelo homem. Os fenômenos são todos os dados sensíveis de que dispõe o sujeito cognoscente. Na Filosofia moderna, vai desaparecendo a conotação enganosa do conceito de *mera aparência*, à medida que se afirma a realidade relativa da aparência e o caráter absoluto do conhecimento como um todo, que inclui tanto o *a priori* como o *a posteriori*.

Na Estética Transcendental (sensação/percepção), por exemplo, Kant faz a distinção entre o fenômeno (sensação) e a coisa em si (*Ding an sich*). Kant não pode assegurar que a aparência seja o reflexo correto da essência (coisa em si). Porém, segundo Hegel, não há realidade tão recôndita que, de algum modo, não se manifeste e apareça. Sobre as categorias de *interior e exterior*, para citar mais um exemplo, Hegel complementa:

O interior é o fundamento, tal como ele é, enquanto pura forma de um lado do fenômeno e

³⁵ HEGEL, vol. 8, *Enz.* § 131.

da relação — a forma vazia da reflexão-sobre-si. A ela se contrapõe a existência, como exterior, igualmente enquanto é a forma do outro lado da relação, com a determinação vazia da reflexão-sobre-outro. Sua identidade é a identidade preenchida, o conteúdo: a unidade, posta no movimento da força, da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-outro; os dois são a mesma totalidade uma, e essa unidade faz deles o conteúdo. O exterior é, portanto, em primeiro lugar, o mesmo conteúdo que o interior. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada está na essência que não seja manifestado. Interior e exterior são porém, enquanto determinações-de-forma, também opostos entre si; e, na verdade, absolutamente opostos como as abstrações da identidade consigo, como momentos de uma forma; assim, o que é posto primeiro somente em uma das abstrações, é posto imediatamente também só na outra³⁶.

Ainda nessa abordagem, Hegel elabora outra importante categoria, a de *mediação*:

O fenomenal existe de modo que sua consistência é imediatamente suprassumida e é só um momento da forma mesma: a forma capta em si a consistência ou a matéria como uma de suas determinações. O fenomenal tem assim seu fundamento nessa forma, enquanto ela é sua essência, sua reflexão-sobre-si diante de sua imediatez; mas, por isso, só como uma outra determinidade da forma. Esse seu fundamento é igualmente algo fenomenal, e o fenômeno prossegue assim para uma mediação infinita da consistência por meio da forma e, portanto, também por meio da não-consistência. Essa mediação infinita é, ao mesmo tempo, uma unidade da relação para consigo, e a existência é

³⁶ HEGEL, vol. 8, *Enz.* § 138.

desenvolvida até formar uma totalidade e um mundo do fenômeno, da finitude refletida³⁷.

E sobre as categorias de *conteúdo e forma*, para citar mais um exemplo, escreve:

O ser fora-um-do-outro do mundo do fenômeno é totalidade, e está contido inteiramente em sua relação-para-consigo-mesmo. Assim, a relação do fenômeno para consigo está completamente determinada; tem nela mesma a forma; e, porque está nesta identidade, como consistência essencial. A forma é, assim, conteúdo, e, segundo sua determinidade desenvolvida, é a lei do fenômeno. É na forma, enquanto não refletida-sobre-si, que recai o negativo do fenômeno, o não-autônomo e o mutável – é a forma exterior, indiferente. Quando há oposição entre a forma e o conteúdo, é essencial sustentar que o conteúdo não é carente-de-forma, mas que tanto tem a forma nele mesmo, como a forma lhe é algo exterior³⁸.

Hegel explica que, para cada ser particular, há uma forma e um conteúdo. Do ponto de vista da ciência filosófica de Hegel, a forma particular será sempre inadequada em relação a esse conteúdo particular. Não há um critério único ou uma forma genérica a partir da qual se possam avaliar todos os conteúdos. A inadequação entre a forma e o conteúdo, explicitados em cada caso, constitui o motor da dialética hegeliana. Tudo isso deverá desembocar na conciliação harmoniosa entre a forma e o conteúdo, no processo filosófico de desenvolvimento da Lógica. A identidade tem de ser produzida, passo a passo, por meio da definição de cada inadequação particular entre forma e conteúdo.

Essa argumentação encontra-se na parte subjetiva da Doutrina do Conceito. Já a parte objetiva da Doutrina do Conceito elucida determinados assuntos discutidos por Hegel: a Mecânica, o Quimismo e a Teleologia. A última parte é *A Ideia*, que consiste em definir a *Vida*, a *Ideia do conhecer* e a *Ideia Absoluta*.

³⁷ HEGEL, vol. 8, *Enz.* § 132.

³⁸ HEGEL, vol. 8, *Enz.* § 133.

O sistema filosófico hegeliano possui a capacidade de autodesenvolvimento que, na dialética ascendente, parte do múltiplo para o uno e, na dialética descendente, parte do uno para o múltiplo. Ele executa uma verdadeira epopéia em busca da universalidade. Trata-se aqui de um processo de autorrealização e de plenificação, de um sistema verdadeiramente evolucionista. O absoluto, ainda vazio de conteúdos, é o ponto de partida de toda a filosofia e, no momento máximo de sua realização, quando for consciente de si, é concebido como o absoluto no sentido pleno.

Neste momento, é necessário reavaliar o tema da discussão: essa Lógica inclui a contingência e permite a liberdade? A questão é tratada por Hegel, no capítulo sobre a dialética das modalidades na Lógica da Essência. No decorrer deste estudo, tenta-se analisar minuciosamente a estrutura da Lógica hegeliana esboçada acima, observando que nela existe um forte necessitarismo que perpassa todas as categorias. Parece tratar-se de um desenvolvimento necessário e inexorável. Adiante é possível propor uma solução para o problema assim configurado: como pensar a plena liberdade mediante o perfeito equilíbrio entre necessidade e contingência?

2.2.3 A contradição

Logo após a morte de Hegel, o sistema filosófico sofreu severas críticas. Na visão de Schelling³⁹, o sistema não respeita, como deveria, a contingência e a historicidade. Kierkegaard⁴⁰ aponta para o mesmo erro e discute a impossibilidade de deduzir toda a realidade a partir dos primeiros princípios lógicos. No entanto, a crítica mais contundente parte de Trendelenburg⁴¹ que afirma que a contradição, tão utilizada e louvada por Hegel, não constrói, mas, sim, destrói toda e qualquer racionalidade. Quem diz e, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, desdiz, cai no *nonsense*. Além disso, nega toda e qualquer racionalidade do discurso. Trendelenburg refere-se aqui ao Princípio de Não-Contradição, elaborado por Aristóteles no livro *Gama da Metafísica*, segundo o qual, no discurso, quem comete contradições está condenado

³⁹ SCHELLING, F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. In: **Ausgewählte Schriften**. vol. 4, p. 543-616, 1982.

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. **Über den Begriff der Ironie**. Frankfurt am Main, 1976.

⁴¹ TRENDLENBURG, S. **Logische Untersuchungen**, 2 vol. Berlin, 1840.

ao estado de planta. Essa objeção atinge o núcleo da dialética de Hegel, para quem a contradição move todo o sistema.

As mais graves e difíceis objeções contra o sistema de Hegel estão centradas na categoria da contradição. De acordo com esse filósofo, ela é o motor do pensamento e engendra a organização racional do universo. Os analíticos, de Aristóteles a Trendelenburg e Karl Popper⁴², negam veementemente essa tese e declaram que a contradição só leva ao ilogismo e ao absurdo. Como o sistema e o método de Hegel são atingidos no âmbito, é necessário que se apresentem respostas a essas objeções. No Princípio de Não-Contradição, Aristóteles afirma que:

É impossível que um e o mesmo (predicado) convenha a um e ao mesmo (sujeito) sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo; a isso sejam acrescentadas as ulteriores determinações contra as objeções lógicas⁴³.

Aristóteles quer expressar, nesse princípio, a impossibilidade de uma proposição ser e não-ser verdadeira, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. Desse modo, ocorre uma contradição, ou seja, há duas proposições contraditórias, uma desmentindo a outra. Duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, ou seja, se uma é verdadeira, a proposição contraditória correspondente será falsa⁴⁴.

Na tentativa de abarcar o princípio, surgem dois aspectos distintos. Aristóteles introduz esses elementos na sentença em questão, mencionando as expressões *sob o mesmo aspecto* e *ao mesmo tempo*. Para ilustrar o assunto, utiliza-se agora um exemplo. Quando se afirma que *Esta carteira é azul e não-azul*, sob esse aspecto determinado a carteira é azul. Isso significa que, em primeiro plano, o aspecto predominante é a superfície onde se escreve. Mas, sob outro aspecto, por exemplo, nos pés que a sustentam, a carteira pode ser de cor diferente.

Até aqui se trata de aspectos diversos no espaço. Passando à consideração do tempo, é preciso entender que ele se altera constantemente. Em outro exemplo, para elucidar a mesma questão, afirma-se que *A maçã é verde e não-verde*. Isso significa que, neste

⁴² POPPER, Karl. (trad. S. BARTH). **Conjeturas e refutações**. Brasília: UNB, 1972.

⁴³ ARISTÓTELES. **Metafísica, livro Gama**. 1005 b 19 s.

⁴⁴ As considerações seguem a teoria proposta por Cirne-Lima.

tempo, a maçã está verde, porém, em tempo ulterior, poderá estar madura. Mas não quer dizer que deixou de ser maçã. Explicitando com maior clareza, pode-se dizer que, no primeiro momento, *sob este aspecto*, a maçã está verde. Mas, no segundo momento, *sob este outro aspecto*, a maçã está madura. Assim se compreende que não há contradição na formulação das proposições acima tematizadas.

Entendido o princípio, constata-se que ele rege todas as filosofias que se preocupam com a racionalidade da exposição, com a clareza lógica e analítica. Dessa forma, Aristóteles já instituiu uma filosofia com perfil novo, que contemporaneamente é chamada de Filosofia Analítica. Nela, quando surgem, as contradições são superadas pela distinção de aspectos no sujeito lógico, conforme o exemplo a seguir: *Sócrates, sob um aspecto, o de estar sentado, é menor que 1,60m e Sócrates, sob outro aspecto, o de estar de pé, é maior que 1,60m*. A contradição que haveria na proposição *Sócrates é maior e menor que 1,60m* foi superada. Isso é benéfico, pois as contradições destroem a racionalidade. Mas algo é desfavorável aqui: o sujeito lógico foi duplicado. E a Filosofia Analítica só utiliza sujeitos totalmente determinados – determinados até sua última determinação. Tal fato provoca duplicações e mais duplicações, de sorte que surge um grande número de sujeitos lógicos, e corre-se o risco de perder a unidade do sujeito lógico que deve perpassar toda a Metafísica. “A analítica corre o risco de perder a unidade do sujeito do sistema e acabar falando em abobrinhas. Isso às vezes ocorre em certos representantes da Filosofia Analítica contemporânea”⁴⁵.

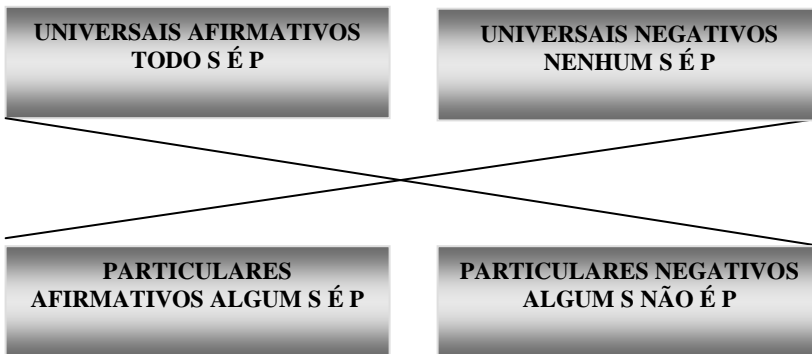
A partir dessa citação, explicita-se claramente a principal desvantagem do método analítico. No entanto, a polêmica sobre a contradição ainda não foi resolvida: a contradição constrói ou destrói a razão e a racionalidade do sistema? De nada vale criticar o método analítico, se ele é o único possível. Pergunta-se então: a dialética pode ter em seu núcleo a contradição sem perder a racionalidade?

Para entender esse problema, antes é preciso esclarecer o conceito de juízo. São três os elementos que constituem o juízo: sujeito, cópula e predicado. Que é o sujeito? O sujeito é aquele que é algo ou pratica uma ação. E o predicado? O predicado consiste na propriedade que foi atribuída ao sujeito. A cópula, por sua vez, é o elo entre o sujeito e predicado, que permite afirmar ou negar algo.

Por sua vez, classificam-se os juízos de acordo com a quantidade e a qualidade dos mesmos. Quanto à quantidade, há dois tipos: os universais e os particulares. São considerados universais quando se

⁴⁵ CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. (p. 122)

referem ao todo de um determinado conceito. Os juízos particulares correspondem a uma parte da classe à qual o sujeito pertence. Quanto à qualidade, os juízos são afirmativos e negativos. Nos afirmativos, ocorre a afirmação do predicado em relação ao sujeito. Nos negativos, por sua vez, ocorre a negação do predicado do sujeito. Através das relações entre os aspectos qualitativos e quantitativos, obtêm-se quatro tipos de juízos, simbolizados por quatro vogais **A, E, I, O**. **A** – universais afirmativos: todo S é P; **E** – universais negativos: nenhum S é P; **I** – particulares afirmativos: algum S é P; **O** – particulares negativos: algum S não é P.



A diferença entre os quatro tipos de juízos, chamados categóricos, ocorre através de diversas oposições. As oposições são assim classificadas: contrárias (universal afirmativo e um universal negativo), subcontrárias (particular afirmativo e particular negativo), subalternas (universal afirmativo e um particular afirmativo ou universal negativo e um particular negativo) e ainda as contraditórias (universal afirmativo e um particular negativo ou universal negativo e um particular afirmativo).

Nesta parte da exposição, o foco se dirige especialmente às oposições contrárias e contraditórias, pois é sobre elas que versa a questão. Em que consiste a oposição contrária? A oposição de contrariedade é a que ocorre entre duas proposições universais; a diferença consiste em seu aspecto qualitativo, ou seja, embora sejam ambas universais, uma delas é afirmativa, a outra é negativa. Uma oposição é contraditória quando as proposições diferem, ao mesmo

tempo, no aspecto qualitativo e no quantitativo. Nas proposições contraditórias, tanto a qualidade (afirmação – negação) como a quantidade (universal – particular) são diferentes.

Dessa forma, quando se estabelece uma proposição universal afirmativa **A** e a sua contraditória, há uma proposição particular negativa **O**. Nesse caso, altera-se a quantificação do sujeito, particularizando-o, e transforma-se a referida proposição em uma proposição negativa. Quando existe uma proposição universal afirmativa **A** e deseja-se a proposição contrária, ou seja, uma proposição universal negativa **E**, a única coisa que se deve fazer é transformar a tal proposição em uma proposição negativa. Através desta rápida exposição, coloca-se em evidência o problema existente entre os dialéticos e os analíticos.

Os dialéticos, entre eles, Cusanus e Hegel, usam o termo *contradição*, mas, na verdade, querem dizer o que os lógicos chamam de **contrariedade**. É exatamente pelo embaraço causado pela terminologia que os dialéticos e os analíticos não se entendem. Hegel afirma que tese e antítese são proposições contraditórias e que ambas são falsas. Ora, em Lógica, isso é absolutamente impossível, pois se uma das contraditórias é falsa, a outra, necessariamente, tem que ser verdadeira. Ao afirmar a falsidade de ambas, Hegel estaria negando as regras do Quadrado Lógico e abrindo as portas do pensamento para a total irracionalidade. Dialética, se feita entre proposições contraditórias, é total contrassenso.

Adiante se comprova que Hegel usa o termo *contradição*, mas quer dizer *contrariedade*⁴⁶. Após essa demonstração, o sistema dialético fica livre da pecha de irracionalidade. Duas proposições contrárias – desde Aristóteles, todos os lógicos concordam com isso – podem ser simultaneamente falsas. Em suas proposições, os dialéticos não usam o sujeito exposto. A primeira frase da *Ciência da Lógica* já é um anacoluto; o sujeito está oculto. Em quase todos os lugares, ele está apenas implícito.

Em consequência, o quantificador também permanece implícito. Isso ocasiona desorientação em virtude da terminologia utilizada por dialéticos e analíticos. Os dialéticos usam a expressão *pares de contrários*, mas mencionam o termo *contradição*; os analíticos se atêm ao termo *contradição* no sentido lógico-formal e, sem analisar melhor o

⁴⁶ CIRNE-LIMA, C. Liberdade e razão. In: **Saber filosófico, história e transcendência**. (Org. J.A. MAC DOWELL). São Paulo: Loyola, 2002. p. 175-195 - Cf. também idem, A verdade é o todo. In: **Ética, Política e Cultura**. (Org. I. DOMINGUES, P.R.; MARGUTTI, R. DUARTE), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. (p. 247-264)

sujeito oculto, dizem que os dialéticos estão afirmando a falsidade de duas proposições contraditórias, o que, evidentemente, é um absurdo.

A dialética ocorre apenas entre proposições universais afirmativas e proposições universais negativas. Esse é o núcleo da solução proposta. Como o sujeito lógico, na *Ciência da Lógica*, está quase sempre oculto, surge a pergunta: qual é esse sujeito que está sendo sempre pressuposto? A resposta de Hegel, na *Enciclopédia*, é dura e clara⁴⁷: todas as categorias da Lógica são predicados atribuídos ao Absoluto. O sujeito lógico do sistema é sempre o Absoluto. Na *Ciência da Lógica*, o sujeito oculto está contido no capítulo sem número, cujo título é *Com que se deve fazer o começo da ciência?* Lá, Hegel, mostrando que sua filosofia é crítica, afirma que não pode haver nenhum pressuposto. Quem faz um pressuposto determinado sempre incorre em dogmatismo, e desde Descartes se sabe disso. A Filosofia, que se quer crítica, não pode fazer nenhuma pressuposição determinada. Ora, quem não faz nenhuma pressuposição determinada está sempre pressupondo tudo de maneira indeterminada. Esse, exatamente esse, é o sujeito gramatical oculto que subjaz a todas as categorias da Lógica. A seguir, explicitam-se as proposições que constituem a primeira tríade dialética⁴⁸:

- a) Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é Ser;
- b) Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é Nada;
- c) Tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser reposto é Devir.

Demonstra-se acima que tese e antítese não são proposições contraditórias, mas, sim, contrárias. Dessa forma, as objeções levantadas por Trendelenburg, Karl Popper e pela Filosofia Analítica ficam resolvidas.

2.2.4 O absoluto e a causa última

Resta uma questão ainda sem resposta: o absoluto, em Hegel, pode ser entendido como equivalente ao conceito de causa em Aristóteles? Segundo o filósofo grego, causa é aquilo que dá origem ao movimento.

⁴⁷ HEGEL, *Enz.* §85.

⁴⁸ Utilizo aqui terminologia criada por CIRNE-LIMA, C. e A. C. K. SOARES cf. Ms. **Dialética e Lógica. Hegel e nós – uma formalização.** 2004.

O conceito de causa, na perspectiva de Aristóteles, remete ao conceito de primeiro motor imóvel, à atual atualidade, ao eterno, ao primeiro fundamento, ao princípio, ou seja, ao motor imóvel que, em si mesmo, não possui movimento.

Hegel concebe o absoluto como ponto de partida e como ponto de chegada. Contudo, diferentemente de Aristóteles, o primeiro e o último princípio possuem movimento; ele é só movimento, é devir, ou seja, ele move a si mesmo em processo autorreflexivo. Neste ponto, constata-se uma das principais diferenças entre o pensamento de Aristóteles e o de Hegel.

Convém ter em mente que os dois sistemas, sejam eles lógico-analítico ou lógico-dialético, completam-se. “O importante, hoje, penso eu, é perceber que ambos os métodos, se corretamente aplicados, não se excluem, mas se complementam”⁴⁹. Pode-se concluir que o sistema hegeliano é regido pelo Princípio da Não-Contradição, o princípio máximo da filosofia aristotélica. Quanto à existência de uma primeira causa movente de todo o mundo, Hegel diverge de Aristóteles, pois não admite uma causa que seja externa ao mundo. Nesse ponto de vista, o mundo é o Universo, e ser externo ao Universo é uma contradição. Hegel defende, assim, uma posição panenteísta.

2.2.5 Contingência e necessidade

Encontramos na História da Filosofia diferentes formas de tratar o problema da liberdade; este se coloca em todos os grandes sistemas filosóficos, sejam eles deterministas ou indeterministas. O problema da liberdade continua sempre o mesmo: o homem estará previamente determinado ou ele constrói o seu futuro através de suas decisões? A espinha dorsal do sistema hegeliano é a compreensão do conceito de liberdade. Dentre as diferentes formas de interpretação do sistema, temos duas que são as mais importantes. Uma o considera necessário, totalitário e determinista. Nessa concepção, a liberdade é conceituada como a interiorização do próprio conceito de necessidade. Uma outra via interpretativa é entender o sistema hegeliano como um sistema da liberdade, onde há um perfeito equilíbrio entre necessidade e contingência.

⁴⁹ CIRNE-LIMA, C. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. (p. 122)

Ficamos com a seguinte pergunta: que podemos considerar como necessário e como contingente no sistema de Hegel, e como ocorre essa relação? Como fica a questão da liberdade: é uma interiorização da necessidade ou a necessidade e a contingência estão em equilíbrio? Para entendermos com clareza ambas as interpretações, precisamos ir à terceira seção da doutrina da essência e expor e analisar com cuidado a dialética das modalidades.

Essa escolha tem um motivo: o absoluto possui várias determinações. O começo da filosofia hegeliana está no ser puro, o indeterminado, o vazio. O início de tudo está na não-suposição, que é o momento mais imediato. Essa não-suposição de nenhum pressuposto determinado é idêntica à suposição que pressupõe tudo de forma indeterminada. Essa indeterminação, que está bem no começo, desenvolver-se-á mediante determinações que surgirão da negação e da negação da negação. O primeiro momento do absoluto é a sua negatividade, imediatidade, a pura indeterminação, radicalizada, pois não se pressupõe nada e acaba-se supondo tudo, identificando-se com o puro ser, ou seja, com o puro nada. Todo o movimento do absoluto é imanente à realidade. Esse movimento de exposição do absoluto não consiste em um movimento externo ao próprio absoluto, é um processo que se inicia a partir do absoluto e que termina nele próprio.

A filosofia hegeliana consiste em elaborar, a partir de o puro ser em sua pura imediatidade e indeterminação, suas várias determinações, ou melhor, os seus diversos atributos. É importante observar que existe, segundo Hegel, um processo necessário e imanente no desenvolvimento das diversas determinações do sistema. As partes do sistema compõem o absoluto; mas fica claro que o absoluto somente é todo o sistema e o que se desenvolve é apenas sua exposição. Mas o que provoca o movimento do absoluto? Precisamos, aqui, fazer uma distinção. Aristóteles acreditava que o que move o mundo é um primeiro motor imóvel, que possui a capacidade de mover todas as coisas, mas não é movido por outro a ele externo. Em Hegel, o que provoca o movimento do absoluto é ele mesmo, que possui a capacidade de mover toda a realidade, que é a causa de todas as causas, e que, assim, é inclusive a causa de si mesmo, ou seja, ele é *causa sui* e se automovimenta. O primeiro momento do absoluto é o ser, que é o momento mais imediato. O segundo momento é a essência, que é o momento não mais imediato, mas sim refletido. Para entender esse movimento, precisamos analisar de que forma ele ocorre:

Na essência, o ser aparece como existência, pois passou pela mediação, isto é, pela negação. Esta provoca o processo de desenvolvimento. A relação do ser e da essência se desenvolve até converter-se em relação do interior e do exterior. O interior é a essência como totalidade, que tem a determinação de estar referida ao ser e constituir de modo imediato. O exterior é o ser com a determinação de estar referido a reflexão. O absoluto é a absoluta unidade do interior e do exterior; é o fundamento que constitui a “relação essencial”. É o processo de exteriorização, que provoca a determinação do absoluto. Daí resulta a determinação do absoluto como forma absoluta, identidade na qual cada um dos momentos é, nele, a totalidade, e como conteúdo absoluto que é “multiplicidade indiferente” e que tem no absoluto uma relação formal negativa. A multiplicidade é, ao mesmo tempo, identidade. A identidade do absoluto é identidade absoluta⁵⁰.

Nessa citação, observamos que o primeiro momento do desenvolvimento ocorre quando, na essência, o ser se mostra como existência. Isso se faz mediante a mediação que é feita a partir da sua negação. O segundo momento ocorre quando essa relação entre o ser e a essência que se fez existência, engendra os polos do interior e do exterior. E o que é o interior? O interior é a essência em sua forma de totalidade, que abrange tanto a aparência como as determinações da reflexão, tanto o fenômeno como a existência. E o que é o exterior? Da mesma forma que o interior, ele possui como principal característica a de existir e aparecer como fenômeno no mundo das muitas coisas. Podemos concluir que a relação essencial que constitui o absoluto é a conciliação do interior e do exterior. O que provoca o movimento ulterior de determinação do absoluto é seu processo de exteriorização. Entende-se que o absoluto é sempre esse movimento relacional das várias determinações que ele possui dentro de si.

Tudo ocorre mediante um processo imanente de determinação das várias oposições que o absoluto apresenta, essência e aparência, existência e fenômeno, interior ou exterior. Todas essas oposições constituem o Absoluto, que é o fundamento pelo qual todas essas

⁵⁰ WEBER, Thadeu. **Hegel** - Liberdade, Estado e História. Petrópolis: Vozes, 1993. (p. 20)

diferenças se diluem na identidade, que contém todas as alteridades e determinações possíveis.

A determinação se converteu numa “aparência transparente”. Essência, existência, mundo existente são determinações (partes) que aparecem como verdadeiras, mas o absoluto, face a elas, é fundamento no qual desaparecem pelo fato de a forma ser simples identidade consigo mesma. A diversidade de conteúdo está contida no absoluto, uma vez que ele contém toda diferença e determinação. A determinação do absoluto é ser absoluta identidade⁵¹.

O absoluto, portanto, na *Ciência da Lógica*, se constitui no ponto de equilíbrio entre o sujeito e o objeto, em que a unidade entre interior e exterior é concebida como sujeito de toda a predicação dialética, nas categorias subsequentes. É exatamente aqui que ocorre a aliança dos diversos momentos lógicos, das várias determinações do absoluto. Mas, quais são essas determinações? Na *Ciência da Lógica*, são todas as predicções feitas do sujeito lógico que é o absoluto. Determinar significa predicar, e quando o absoluto se determina na verdade ele está predicando de si próprio num processo que ocorre dentro do próprio absoluto. O absoluto se desenvolve em diversas oposições que se manifestam e, depois, constituem uma identidade absoluta.

Hegel, na sua exposição, insiste em mostrar que o conteúdo do absoluto é “manifestar-se”. Ele é forma absoluta e conteúdo absoluto. O conteúdo é a própria exposição. O absoluto, como movimento de sua exposição, como manifestar-se por si mesmo, e efetividade (*Wirklichkeit*)⁵².

A exposição do absoluto atinge um primeiro apogeu – o segundo é a idéia absoluta - a partir da efetividade e de seus modos: a efetividade, a possibilidade, a contingência e a necessidade. Encontramos essas formas categoriais na dialética das modalidades, na

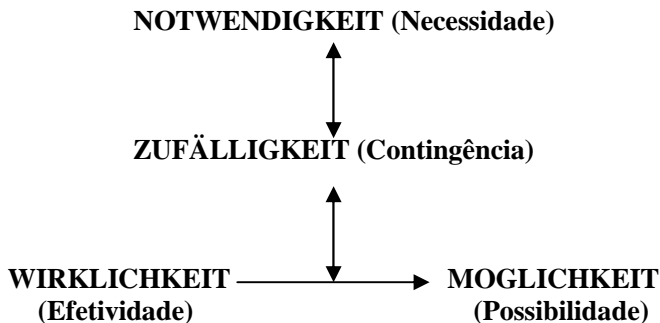
⁵¹ WEBER, Thadeu. **Hegel** – Liberdade, Estado, História. Petrópolis: Vozes, 1993. (p. 21)

⁵² WEBER, Thadeu. **Hegel** – Liberdade, Estado, História. Petrópolis: Vozes, 1993. (p. 23)

terceira parte da Doutrina da Essência da *Ciência da Lógica*. O que importa, pois, é mostrar, nas modalidades, o desenvolvimento do próprio absoluto.

A dialética das modalidades encontra-se no capítulo em que Hegel tematiza o absoluto como a substância única. A referência a Espinosa, expressa com clareza, é óbvia. Hegel trata das categorias de Absoluto, de Substância, de Modos da Substância etc. e, nesse contexto, introduz o estudo dialético das modalidades, que, segundo ele, são: efetividade, possibilidade, contingência e necessidade. Efetividade é sempre tese; possibilidade é a antítese; a síntese é sempre dupla ou em duas etapas, a saber, contingência e necessidade. Pelo contexto, fica claro que é aqui que Hegel trata da oposição entre contingência e necessidade, é aqui que ele define dialeticamente ambas as categorias. Por isso a necessidade de deter-nos nesse texto, árido e de grande complexidade, mas de enorme relevância para a interpretação do sistema.

A tríade dialética é tratada em três níveis, o formal, o real e o absoluto. Trata-se de três estágios de desenvolvimento dialético. No nível formal é tematizada a forma lógica das quatro categorias modais. No nível real é mostrado que o ser, caso seja realmente um fenômeno existente, é efetivo, possível, contingente e necessário. Tese e antítese são falsas porque deficientes; só na síntese, que é a contingência e a necessidade relativa, há a conciliação entre o efetivo e o possível. No nível do absoluto, Hegel põe as quatro categorias modais como sendo, todas elas, absolutas. Isso significa que o Absoluto é efetivo (tese), é possível (antítese), é contingente e necessário (síntese). Aqui encontramos pela primeira e última vez na História da Filosofia a afirmação de uma contingência absoluta. O que isso significa, tentaremos mostrar mais abaixo. O esquema do movimento dialético pode ser esboçado da seguinte forma:



2.2.6 O nível do formal

2.2.6.1 A efetividade formal (Wirklichkeit)

O conceito de efetividade formal se baseia e se origina no conceito de essência, que pela manifestação bem fundada é uma existência fenomenal em que o interior e o exterior se conciliam. Cabe lembrar que o apogeu de toda a Doutrina da Essência se encontra justamente nesse capítulo sobre a efetividade. É nesse momento que os contrários se conciliam, essência e aparência, existência e fenômeno, o todo e a parte, o interior e o exterior. A conciliação desses opostos se faz mediante a gênese da efetividade. A efetividade, que assim emerge, pode ser formal, real ou absoluta.

O que é essa manifestação? Essa manifestação ocorre a partir do Ser absoluto. É bom lembrar que esse Ser absoluto é autofundante (*Grund*), não havendo a necessidade da presença do outro, fora dele, para que ocorra sua reflexão. Ele, o Ser absoluto, sempre se coloca em si mesmo, ou seja, seu em-si e para-si estão juntos.

Assim, como manifestação (o Absoluto) não é mais nada e não tem nenhum outro conteúdo a não ser a manifestação de si mesmo; assim o Absoluto é forma absoluta. A efetividade tem que ser compreendida como esta absolutidade refletida sobre si mesma. O ser ainda não é

efetivo: ele é uma primeira imediatidade; sua reflexão é, por isso, o devir e o passar para outro; ou seja, sua imediatidade não é um ser em si e por si⁵³.

A manifestação é a expressão máxima da identidade que é formada através do momento inessencial e do momento essencial, conciliados na categoria de reflexão. A multiplicidade não ocorre a partir da exterioridade, ou melhor, não vem de fora. As determinações de reflexão, que são a nova denominação daquilo que os antigos chamavam de essência, se desdobra em identidade, diferença e contradição. Contradição, aqui, não significa, obviamente aquilo que Aristóteles e os lógicos chamam de contradição, mas sim a identidade que contém em si, superada e guardada, a diferença. A multiplicidade surge a partir de si mesma dentro da própria identidade.

Em sua verdadeira apresentação, essa exposição é o todo até aqui (visto) do movimento lógico da esfera do Ser e da Essência, cujo conteúdo não foi apanhado de fora, como dado e contingente, nem foi submergido no abismo do absoluto por uma reflexão externa a ele, mas determinou-se nele (no absoluto) através da sua necessidade interna, e como devir próprio do Ser, e como reflexão da essência voltou no absoluto como em seu fundamento⁵⁴.

Essas considerações, num primeiro momento, referem-se ao nível do formal. A efetividade aqui é considerada apenas como a forma em que o absoluto se manifesta. Esse absoluto, que é efetivo (tese), nunca é plena e totalmente efetivo, pois ele remete sempre à possibilidade (antítese). O efetivo opõe-se ao possível, um dos polos – nesse nível dialético – sempre exclui o outro. Ao dizer que o absoluto é efetivo, estamos a afirmar apenas uma meia verdade, pois ele também é possível. Ora, meias verdades constituem uma proposição tética que é falsa. O absoluto é, sim, efetivo, mas é mais do que apenas isso: ele é

⁵³ HEGEL, *ibidem*, vol. 6, *WL*, p. 201.

⁵⁴ HEGEL, vol. 6, *WL*, p. 189. (cf. E. LUFT. **Crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: PUCRS, 1999. p. 123)

também possível. A categoria de efetividade formal mostra-se insuficiente, e por isso falsa, o que nos leva a seu oposto, à possibilidade.

A tese, falsa, diz que tudo que foi pressuposto e tem que ser reposto é um ser efetivo. A falsidade dessa tese decorre do fato de que ela é unilateral e incompleta. Todo efetivo pressupõe e tem, dentro em, si sua possibilidade.

2.2.6.2 Possibilidade formal (Möglichkeit)

A antítese, nesse primeiro nível dialético, o do formal, se dá porque toda e qualquer efetividade pressupõe por um lado sua possibilidade interna, a qual, por outro lado, pressupõe o mundo dos seres possíveis. O que Hegel expressa em sua terminologia é o que os lógicos antigos dizem com o princípio: *Ab esse ad posse valet illatio*.

Esta efetividade é formal, porque como primeira efetividade ela é somente efetividade imediata e não refletida; ela é assim apenas uma determinação formal e não a totalidade da forma. Ela não é nada mais que o ser ou a existência em geral.⁵⁵

Considerada em sua forma imediata, a efetividade é possibilidade. Destacando que é possível o que não apresenta contradição, pode-se dizer que, a rigor, num determinado nível de abstração, tudo pode ser tido como possível. Portanto, o reino da possibilidade consiste numa multiplicidade ilimitada. É importante destacar que, num primeiro momento, a possibilidade não é ainda toda a realidade efetiva, mas tão-somente efetividade formal. Nesse sentido, o efetivo e o possível se identificam⁵⁶.

⁵⁵ HEGEL, v. 6, *WL*, p. 202.

⁵⁶ WEBER, Thadeu. **Hegel** – Liberdade, Estado, História. Petrópolis: Vozes, 1993. (p. 27)

A possibilidade formal como polo oposto à efetividade formal surge das próprias limitações que a efetividade possui. Tese é aqui a efetividade; antítese é a possibilidade. A síntese em que ambos os opostos se conciliam é o conceito de ser que é tanto efetivo como possível, o ser que contém em si tanto sua efetividade quanto sua possibilidade.

Dessa forma, a relação dialética essencial entre a efetividade formal e a possibilidade é determinada por uma contradição que se caracteriza por suas próprias limitações.

A efetividade real como tal, é em primeiro lugar, a coisa com suas muitas propriedades, o mundo existente... O que é efetivo pode efetivar; sua efetividade se manifesta quando ele produz algo

⁵⁷

O real como tal é apenas possível. E é imediato porque, como a possibilidade está imediatamente contida na efetividade, ela está suprasumida como sendo apenas efetividade⁵⁸.

Aqui, neste nível do desenvolvimento da Lógica, a existência e a coisa com suas muitas propriedades se encontram aprisionadas dentro de seus limites. Sua libertação se dará na síntese, síntese essa que conciliará os conceitos de efetividade e possibilidade formais.

2.2.6.3 A contingência formal (Zufälligkeit)

O ser, que é efetivo e possível, é o ser contingente. Contingente é, segundo as definições clássicas, aquele ser que pode ser como pode também não ser, mas de fato existe. Tal ser contingentemente existente contém, dentro em si, tanto sua efetividade como sua possibilidade. A contingência aparece aqui como a categoria sintética em que efetividade e possibilidade se conciliam. No ser contingentemente existente é superada a oposição excludente entre possibilidade e efetividade, é guardada sua unidade biface.

⁵⁷ HEGEL, ibidem, vol. 6, *WL* p. 208.

⁵⁸ HEGEL, ibidem, vol. 6, *WL* p. 205.

O que acima foi exposto vale explicitamente da possibilidade interna do ser contingentemente existente. É nesse sentido mais estrito que a contingência é síntese. Mas essa possibilidade interna só existe enquanto ela remete e se relaciona com todas as possibilidades que formam o universo dos possíveis. O termo *Zufälligkeit* não significa acaso? Realmente, *Zufälligkeit* em alemão do dia a dia significa geralmente acaso. Em Hegel, entretanto, *Zufälligkeit* não significa acaso, mas sim contingência realmente existente. Tal ser pode existir como pode também não existir, mas de fato existe. A facticidade da existência contingente é a categoria síntese que concilia efetividade e possibilidade. Não se trata aqui de acaso no sentido moderno de uma série caótica e desordenada, mas do simples fato que o ser contingentemente existente, poderia também não existir. Contingência, portanto, não significa caos ou desordem, mas apenas a facticidade de um ser que de fato existe, mas que poderia, por igual, não existir.

Essa unidade da possibilidade e da efetividade é a contingência – contingente (*Zufällige*) é um efetivo, que ao mesmo tempo é determinado somente como possível, e cujo outro ou contrário é igualmente. Esta efetividade, portanto, é puro ser ou existência, mas postos em sua verdade com o valor de ser posto ou de sua possibilidade⁵⁹.

2.2.6.4 A necessidade formal (Notwendigkeit)

Procuramos, agora, entender o segundo elemento da síntese que ocorre entre a efetividade e a possibilidade.

⁵⁹ HEGEL, *ibidem*, vol.6, WL_p. 205.

O necessário é um real; assim ele é algo imediato e sem fundamento; mas ele tem sua efetividade mediante um outro, ou seja, em seu fundamento. Mas ele é, ao mesmo tempo, o ser posto deste fundamento e a reflexão deste em si mesmo; a possibilidade da necessidade está suprassumida. O contingente é por isso necessário⁶⁰.

Por que essa síntese entre efetividade e possibilidade se faz em duas etapas? A contingência, acima discutida e exposta, não é síntese bastante? Sim, mas toda e qualquer contingência é apenas um dos lados da moeda; o outro lado é a necessidade. Também isso é doutrina clássica pelo menos desde a Idade Média. O ser contingentemente existente, embora continue contingente, enquanto existe, existe necessariamente. Contingência e necessidade são aspectos diversos da mesma moeda que é o ser contingentemente existente. Hegel, aqui, segue fielmente a tradição.

Observemos, porque a questão virá mais tarde, que essa constituição mútua de contingência e necessidade, é algo que não pode ser dissolvido em duas entidades diferentes. Nesse nível do formal, a efetividade é a tese, que é falsa porque expressa apenas um dos aspectos. A antítese, que é a possibilidade, também é falsa, porque unilateral como a tese. A síntese é dupla: contingência e necessidade. Ambos os conceitos, embora num primeiro momento pareçam se excluir, são polos que se constituem mutuamente e não podem jamais ser separados.

Tratamos, até agora, de efetividade, possibilidade, contingência e necessidade no âmbito do formal. Ora, a forma é um conceito unilateral e, por isso, falso; ele só fica verdadeiro e ganha seu sentido pleno quando conciliado com sua contrapartida, que é o conteúdo real. Forma e conteúdo, enquanto separados, são insuficientes e representam um déficit intelectual. Forma e conteúdo, quando juntos, um constituindo o outro, são o estágio seguinte, em que o ser existente como essência e aparência, como fenômeno existente e relação absoluta, é efetividade absoluta. Esta entra no jogo de constituição mútua da dialética das modalidades em uma primeira rodada, que é formal, e uma segunda rodada, que abrange o âmbito do real.

Todas essas categorias são colocadas em circularidade, através de um movimento triádico, que parte da positividade da tese, que se confronta com a negatividade da antítese, e enfim se concilia na síntese.

⁶⁰ HEGEL, *ibidem*, vol. 6, *WL*, p. 207.

No começo tínhamos um Absoluto que se desenvolveu a partir de seus atributos ou de seus pares contrários, até atingir o primeiro conceito de efetividade.

2.2.7 O nível do real

2.2.7.1 A efetividade real

O ser, que foi desdobrado categorialmente em essência e aparência, existência e fenômeno, a parte e o todo, interior e exterior, sob um ponto de vista formal passou pela dialética das modalidades: efetividade, possibilidade, contingência e necessidade. Agora, o mesmo périplo tem que ser feito no âmbito do real.

O ser realmente existente é uma efetividade real, diz a tese. A efetividade aqui, neste contexto e patamar, está posta como sendo não apenas uma relação formal, mas como a unidade de forma e conteúdo que existe no mundo real. Filósofos contemporâneos, como Habermas, chamam essa efetividade real de facticidade. O termo aponta para aquilo que realmente existe, com forma e conteúdo, no mundo real.

Efetividade aqui é posta como tese: tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é um efetivo real. Essa tese é falsa porque é unilateral e, por isso, deficitária. O mundo dos possíveis foi aqui excluído; ele está fora do universo da efetividade real e a essa se opõe. À efetividade real se contrapõe, assim, a possibilidade real, que é a antítese.

2.2.7.2 A possibilidade real

A possibilidade é considerada real, em oposição à possibilidade formal, quando aponta para a possibilidade ínsita num ser existente. Todo ser existente, pelo simples fato de existir, também é realmente possível. Se fosse intrinsecamente impossível, ele não poderia existir. Se um ser realmente existente tem que conter a possibilidade real, então essa é componente indispensável na constituição desse ser.

A possibilidade real, embora parte intrínseca do ser existente, opõe-se à efetividade do ser. Também aqui efetividade e possibilidade têm que ser distinguidas. Nesse primeiro nível, elas ainda se opõem e excluem. Por isso também a antítese é falsa. A antítese diz: tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é possibilidade real. A falsidade da antítese decorre de sua unilateralidade, do déficit que ela contém. Pois o que existe é não apenas possibilidade real como também efetividade real.

Esta possibilidade real é ela mesma uma existência imediata, não mais porque a possibilidade como tal, como elemento formal, é imediatamente seu contrário, uma efetividade não refletida; mas porque ela é possibilidade real e tem sua determinação em si mesma. A possibilidade real de uma coisa é, portanto, a pluralidade de circunstâncias que a ela se referem⁶¹.

2.2.7.3 A contingência real

A síntese entre efetividade real e contingência real consiste, num primeiro plano, na contingência real, ou seja na contingência de um ser realmente existente. Contingente é aquilo que pode ser e pode também não ser, mas de fato é. Contingente real é aquilo que poderia existir realmente como poderia, por igual, não existir, mas que de fato existe. Nesse sentido, o contingente real é aquilo que, por um lado, contém a efetividade real (existe de fato), como também a possibilidade real (sua possibilidade interna). A contingência real é a conciliação entre a efetividade real e a possibilidade real.

Essa é também a doutrina da grande maioria dos pensadores da Antiguidade e da Idade Média. O que realmente existe de forma contingente é, por um lado, internamente possível; pelo outro lado, existente de fato. Vemos, aqui, com clareza, aquilo que Hegel chama de interioridade e exterioridade. Poderíamos, aqui, tentar desagregar a contingência, mas tomando como exemplo o ato de pensar, sempre que tentamos desfazer esse ato, ele novamente se impõe enquanto unidade. Conclui-se, então, que esse ato de pensar é algo necessário, sem

⁶¹ HEGEL, *ibidem*, vol. 6, *WL*, p. 208-209.

necessariamente esquecer a sua própria contingência. É assim que surge a segunda síntese entre a efetividade e a possibilidade, ou seja, a necessidade. Nela a contingência está superada e guardada, no sentido *strictu sensu* da palavra *aufheben*.

Quando se fala de possibilidade, deve-se mostrar sua contradição e, então, é preciso ater-se somente à multiplicidade que ela tem como seu conteúdo ou deve-se pressupô-la como um conteúdo ou como sua existência condicionada; disso resulta com facilidade sua contradição⁶².

2.2.7.4 A necessidade real

A contingência real é apenas a primeira metade do conceito sintético que concilia a efetividade real e a possibilidade real. Essa contingência real é apenas uma face da moeda; a outra face é a necessidade real ou relativa. O contingente, que realmente existe, enquanto existe não pode não existir. Eis a necessidade real ou, como Hegel também a chama, a necessidade relativa. Todo contingente existente é também um necessário real ou relativo. Contingência real e necessidade real são duas faces da mesma moeda. Elas são inseparáveis e, quando separadas, levam à contradição, ou seja, à dissolução do ser contingentemente existente. A síntese entre efetividade real e possibilidade é a contingência real, a qual é ao mesmo tempo a necessidade real ou relativa. Esta é uma doutrina verdadeira e está, aliás, em vários autores clássicos como, por exemplo, na Lógica de Christian Wolff⁶³.

O âmbito do formal e o âmbito do real continuam, aqui, um em oposição ao outro. O formal constitui a tese, o real constitui a antítese. Ambos os polos devem ser superados (*aufgehoben*), de maneira que percam sua condição unilateral e deficitária. Os polos – formal e real – aqui ainda se opõem e se excluem. Isso nos obriga a subir um patamar no qual ambos sejam conciliados. Hegel chama essa terceira rodada da dialética das modalidades de absoluto.

⁶² HEGEL, *ibidem*, vol. 6, WL_p. 209.

⁶³ WOLFF, Christian. *Institutiones metaphysicae*: Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique Naturalem complexae. New York: G. Olms, 1988.

2.2.8 O nível do absoluto

A conciliação entre o âmbito do formal e o âmbito do real deve ser feita com cautela e com exatidão, pois nenhum outro autor na História da Filosofia tratou desse tema como Hegel o faz. Se, até agora, tínhamos categorias que correspondiam às doutrinas dos grandes pensadores da tradição filosófica, agora temos novidades. Nenhum outro autor levou a dialética das modalidades a esse estágio mais alto; não há nenhum autor que tenha, por exemplo, identificado contingência absoluta com necessidade absoluta.

O movimento dialético que leva da efetividade (tese) à possibilidade (antítese) e desemboca na categoria sintética de contingência que é necessidade foi exposto e discutido nos textos acima. O mesmo movimento se repete agora naquilo que Hegel chama de âmbito do absoluto. Para Hegel, há uma efetividade absoluta (tese) que se opõe à possibilidade absoluta (antítese); a conciliação é feita mediante a categoria de contingência absoluta que é a própria necessidade absoluta. Percebemos, assim, que é o mesmo movimento que passa os três âmbitos.

A tese diz: tudo aquilo que foi pressuposto e que tem que ser repostado é efetividade absoluta. Essa tese é falsa porque é unilateral e deficitária. A possibilidade foi, aqui, excluída. A antítese diz: tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é possibilidade absoluta. A antítese é falsa porque é unilateral e não inclui a efetividade. A síntese diz: tudo aquilo que foi pressuposto e tem que ser repostado é tanto contingência absoluta como também necessidade absoluta, pois ambas são duas faces da mesma moeda.

O leitor aqui é acometido, com razão, por grande estranhamento. Como identificar contingência absoluta com necessidade absoluta? Não se trata aqui de dois polos que se excluem mutuamente. Sim, numa primeira etapa eles se opõem e excluem. Mas, no nível imediatamente superior, eles se constituem mutuamente. Pois é impossível contingência sem necessidade e, vice-versa, necessidade sem contingência. Trata-se, segundo Hegel, de duas faces da mesma moeda.

Muitos autores clássicos, por exemplo um Tomás de Aquino, levantariam aqui a objeção de que é perfeitamente possível pensar uma necessidade que seja absoluta e que não contenha nenhuma contingência. Trata-se de um *actus purus*, que não contém nenhuma potência. Hegel responderia que não; todo ato tem uma potência que a ele corresponde e que o determina. Ato puro, segundo Hegel, é um ato

que não é determinado por nenhum limite, ou seja, por nenhuma determinação. Assim, tal ato puro, ao invés de ser um Ser perfeitíssimo, seria apenas o Ser vazio de conteúdo, que é igual ao Nada. Só que ato e potência não podem ser considerados como polos que se opõem e excluem, mas sim como momentos constitutivos do ser absoluto.

A contingência absoluta, diz Hegel, é o mesmo que a necessidade absoluta. Ambas são dois aspectos que se constituem mutuamente; um não pode ser pensado sem o outro. Em outra terminologia: tudo é relativo, exceto o fato de que tudo seja relativo. O círculo do Universo e do sistema que o apresenta, como um todo, é sempre absoluto. Mas cada parte, do Universo e do sistema, é sempre relativa. Assim, não existe uma necessidade absoluta que exclua e elimine a contingência. Não. A necessidade absoluta é o mesmo que a contingência absoluta.

Lamentavelmente o conceito de necessidade, hoje, é entendido apenas como a necessidade dos nexos lógicos e matemáticos. Tal necessidade é obviamente relativa, pois não contém ainda nenhum conteúdo. Quando os filósofos, então, falam de necessidade absoluta, via de regra estão pensando numa necessidade lógico-formal que é chamada de absoluta porque não admite nenhuma exceção. Tomás de Aquino e os neotomistas pensam, aliás, que contingência significaria uma imperfeição que, em última instância, exigiria a existência de um ser não-contingente.

A objeção é séria e merece ser aprofundada. O ser contingentemente existente pode existir como pode também não existir, mas de fato existe. Ora, se o ser contingente é assim, é necessário admitir uma razão suficiente pela qual ele, ao invés de não existir, de fato existe. Trata-se aqui do Princípio de Razão Suficiente, uma forma mais ampla do Princípio de Causalidade. Em face dessas pressuposições, como admitir um ser contingente que exista necessariamente e não tenha, fora e antes dele, uma razão suficiente ou causa? A resposta de Hegel é, aqui, igualmente, clara. O Princípio de Razão Suficiente exige, para todo contingente de fato existente, uma razão ou causa. Isso está certo. Mas não está certo que essa razão ou causa tenha que ser externa ao ser contingente; ela tem que existir, sim, mas pode perfeitamente estar dentro do processo em que o ser contingente se efetiva a si mesmo. Assim como há uma auto-organização na Biologia contemporânea, há em Hegel uma autocausação do Universo. Isso implica e torna compreensível que o Universo possa ser, ao mesmo tempo, contingência absoluta e necessidade absoluta.

Mas não sob o mesmo aspecto, dir-se-á. Perfeitamente, será a resposta dos hegelianos. O Universo como um todo é necessário, mas cada uma de suas partes é contingente. O círculo é necessário, seus segmentos são contingentes, ou seja, podemos recortar onde quisermos.

O simplesmente necessário é apenas porque é, não tem fora disso condição nem fundamento. Mas é também pura essência, seu Ser é a simples reflexão em si, é porque é. Como reflexão, tem fundamento e condição, mas tem apenas a si como fundamento e condição⁶⁴.

A necessidade absoluta contém, assim, sempre a contingência absoluta, e vice-versa.

A necessidade absoluta é, assim, a reflexão ou forma do Absoluto; unidade do ser e da essência, simples imediatidade que é absoluta negatividade. De um lado suas diferenças não são, pois, determinações na reflexão, mas multiplicidade existente, como efetividade diferenciada que tem a estrutura dos outros autônomos, uns contra os outros. Por outro lado, como sua relação é a identidade absoluta, ela é o transformar-se absoluto de sua efetividade em sua possibilidade e de sua possibilidade em sua efetividade⁶⁵.

Lamentavelmente o termo necessidade absoluta, hoje, não significa mais isso. Para expressar, portanto, uma necessidade que contém sempre contingência, é necessário utilizar outro termo e outro conceito. Cirne-Lima sugere que se traduza necessidade absoluta por um dever-ser cósmico. A grande lei vigente no Universo é um dever-ser que cria ordem sem que se instale um determinismo férreo; um dever-ser que, perpassando todo o Universo, é uma necessidade mais fraca que a necessidade dos lógicos, é uma necessidade que, exatamente por ser mais fraca, pode ser considerada uma lei universalíssima. A necessidade

⁶⁴ HEGEL, *ibidem*, vol. 6, p. 215. (cf. E. LUFT, *Crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Pucrs, 1999. p. 133)

⁶⁵ HEGEL, *ibidem*, vol. 6, *WL*, p. 215.

das grandes leis do ser e do pensar é, assim, um dever-ser. O próprio Princípio de Não-Contradição, como se verá abaixo, deve ser formulado como um dever-ser.

A necessidade absoluta que é um categoria sintética, na qual necessidade e contingência estão superadas e guardadas, expressa uma conciliação de ambos os polos antes opostos e, por isso, tem que ser compreendida, não como um “ser-necessário”, mas como um “dever-ser”⁶⁶.

Precisamos entender com exatidão em que consiste esse dever-ser – *Sollen* – sobre o qual Aristóteles, usando como exemplo o Princípio de Não-Contradição, afirma:

Analogamente, ainda que o mesmo ente seja mil vezes um homem e não-homem, ao responder a pergunta sobre se ele é um homem o adversário não deve acrescentar que é também, simultaneamente, um não-homem, a menos que seja obrigado a acrescentar todos os outros acidentes, tudo que é sujeito é ou não é, e, se assim fizer, não estará observando as regras da argumentação⁶⁷.

Entender o sistema hegeliano regido por um deve-ser cósmico, mesmo que seja compreendido como uma necessidade fraca, trará sempre problemas para a contingência, que quer ocupar o seu espaço. Michel Maffesoli⁶⁸ deixa clara a sua insatisfação quando afirma que, ao determinar teoricamente o conceito de dever-ser, este conduz as nossas atitudes às piores tiranias, aos totalitarismos, “convém, aliás, observar [...] que o moralismo não é característica de um único partido particular [...] os exemplos de Stalin e Hitler bem o provam”⁶⁹.

O primeiro filósofo moderno que distinguiu claramente os conceitos de ser e dever-ser foi David Hume. Esse pensador demonstrou

⁶⁶ CIRNE- LIMA, C. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. (p. 69)

⁶⁷ ARISTÓTELES. **Metafísica**, livro IV, 1007 16 ss.

⁶⁸ MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**. Paris: Editora Zouk, 1994.

⁶⁹ MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**. Paris: Editora Zouk, 1994. (p. 31)

que as proposições normativas não podem ser derivadas das descritivas. Que isso significa? Canto-Sperber explica com clareza:

A dicotomia entre o ato e o valor significa que todo raciocínio que faz aparecer o termo “dever” na conclusão, quando ele não figura em nenhum lugar nas premissas, não é válido. Assim, a inferência de “as sociedades humanas não são igualitárias” para “as sociedades humanas devem ser não-igualitárias” não é válida⁷⁰.

Observa-se claramente que não podemos deduzir enunciados normativos a partir de enunciados descritivos. Ficam evidentes, nesse sentido, as consequências desastrosas que podem surgir a esse respeito. A própria Canto Sperber (2004) afirma:

Elas são exemplares abstrações do erro de raciocínio denunciado por David Hume, erro que consiste em passar de proposições que aduzem o que é a proposição que dizem o que deve-ser, ou o que G. E .Moore chamou de “sofisma naturalista”. Pelo fato de o ser humano tender espontaneamente a buscar prazer e a evitar a dor, não significa que isso seja bom e que seja assim ou deva ser assim⁷¹.

Um outro exemplo foi o que ocorreu com Hebert Spencer ao fazer uma interpretação errônea de Hume. Spencer acreditava ser um erro intervir em favor dos despossuídos, visto que, se na natureza existe um processo de seleção natural, seria saudável e de grande utilidade para as sociedades humanas admitir a existência de um processo de seleção natural, onde os mais aptos teriam a garantia de sobrevivência.

Como resolver esse problema da oposição entre necessidade e liberdade? A liberdade deve ser absorvida pela necessidade? Durante o autodesenvolvimento do Absoluto ocorre – no fim da Lógica da Essência -, segundo Hegel, uma relação absoluta que ele denomina de

⁷⁰ CANTO-SPERBER, Monique. **Que devo fazer? A filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (p. 74-75)

⁷¹ CANTO-SPERBER, Monique. **Que devo fazer? A filosofia moral**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (p. 70)

‘ação recíproca’. “A causa não tem somente um efeito, mas no efeito ela está como causa em relação a si mesma”.⁷² Em outras palavras, o absoluto é *causa sui*, ele se movimenta e determina a si mesmo. A primazia da necessidade que exclui a contingência e a liberdade acabou? Não, isso somente ocorrerá se o operador modal que perpassar o Universo e o sistema, que é o mais universal de todos, for o conceito de discernimento (*phronésis*), que abrirá espaços para a contingência. Isso só ocorrerá tanto na ontologia do Universo como na Filosofia do Espírito mediante uma nova compreensão, deixando de pensar a realidade regida por um *Sollen*, um dever-ser.

Embora Hegel, em muitos textos, tenha combatido a ideia de um dever-ser como princípio universalíssimo; embora Hegel tenha em vários lugares criticado o dever-ser como uma forma deficiente da necessidade da ideia, o resultado final de uma análise cuidadosa da dialética das modalidades mostra que o operador modal universalíssimo é uma necessidade absoluta. Ora, tal necessidade só se encontra no dever-ser. Hegel, ao que parece, nunca percebeu que o resultado a que chegou na dialética das modalidades, ao invés de afastar qualquer dever-ser de seu sistema, o transforma no principal operador modal do sistema.

⁷² HEGEL, *ibidem*, vol. 6, *WL*, p. 238.

3 A CONTINGÊNCIA EM HEIDEGGER: EM BUSCA DE UMA LÓGICA FILOSOFANTE

Neste horizonte, consolida-se o segundo momento desta pesquisa, que consiste em explicitar o conceito de contingência em Heidegger e sua crítica ao espírito tecnicista da modernidade, alertando que a sabedoria não se reduz à visão técnico-calculativa. A sabedoria não está no fato de se saber mais coisas que os outros, mas no saber que não se sabe. Bruseke, nesse sentido, afirma:

Tem algo que resiste, também, contra a razão e a ação do próprio homem. Resiste aquilo que se subtrai, um resíduo inexplicável, que fica sempre no escuro, como diria Schelling, ou que acontece, se revelando e se subtraindo ao mesmo tempo, como diria Heidegger, numa clareira do Ser⁷³.

Nesse sentido, fundamenta-se desde já o esforço de se compreender a profundidade das críticas de Heidegger, tanto explícitas quanto implícitas, ao espírito tecnicista reinante. Tal racionalidade, opressora e desumanizante, ganhou espaço em todas as sociedades, influenciando drasticamente a produção de conhecimento, inclusive nas *ciências humanas*.

Entende-se como legítimo o pressuposto da inadequação do método das ciências empíricas, importado para o ambiente das *ciências humanas e filosóficas*. Porém, salienta-se que a preocupação com as consequências dessa inadequação é verificada como um problema geral das ditas *ciências humanas*; ou seja, o problema que Heidegger está enfrentando ao questionar o método é a realidade perplexa a partir do referencial das ciências causais explicativas.

Em Heidegger, a *contingência* da vida humana é afirmada em sua totalidade, o que implica cultivar as várias dimensões da natureza humana. Heidegger, assim como Hegel, empreende o esforço de reelaborar vários temas já abordados pela tradição filosófica ocidental. Retoma a dialética em suas origens gregas e recoloca a relação entre dialética e contingência, conferindo novos fundamentos. Fundamentos

⁷³ BRUSEKE, F. K. Mística, moral social e a ética da resistência. *Ethica*. Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 213, 2002.

esses com os quais tenta superar a tríade dialética inaugurada pela modernidade ocidental e tradicionalmente expressa a partir dos termos hegelianos.

Na relação entre a *necessidade* e a *contingência* em Heidegger, busca-se a não predominância de uma posição sobre a outra, pois a própria *contingência*, em sua autenticidade, nutre-se da abertura ao outro, oportunizando, assim, a revelação do novo na história. Heidegger critica duramente a modernidade e a razão ocidental. O pensamento ocidental é concebido por Heidegger como esquecimento do ser, *Seinsvergessenheit*. Heidegger, dessa forma, faz uma análise ontológica da existência. Para Heidegger, a tradição não deu a merecida atenção àquilo que denominamos pela palavra ser. Dessa forma, para o pensamento se definir, o ser tem que receber a atenção que merece. A necessidade de se compreender o ser é um projeto que ora se torna possível, ora não. Isso ocorre porque a realização do ser não ocorre em si mesmo, mas se demonstra ambivalente em seu velamento e desvelamento, ou seja, como ser-no-mundo. Essa abertura do ser é denominada por Heidegger como *Dasein*, ou ser aí.

3.1 EM BUSCA DA LÓGICA FILOSOFANTE

A incursão de Heidegger na problemática do ser é feita através do livro *Sobre a significação múltipla do ente segundo Aristóteles* (1862), de Franz Bretano. Essa porta de entrada fará com que Heidegger não se afaste da questão posta pela metafísica ocidental: *que é o ente em seu ser (tì tò ón)?*

Essa pesquisa se inicia com Bretano, onde é desenvolvida a forma como Aristóteles concebe as diversas possibilidades de dizer o ente. Essas diversas concepções podem ser classificadas, a saber: a) o ente contingente; b) o ente enquanto verdadeiro ou falso; c) o ente segundo a potência ou segundo o ato; d) o ente segundo a multiplicidade das categorias.

O ente contingente pode ser definido como aquele que possui uma existência única e separada, mas sujeita a mudanças. E a ciência que se preocupa em definir o ente, dessa maneira, é a Física. Já o ente enquanto verdadeiro ou falso pode ser definido como aquele que é imutável, mas só enquanto existe separavelmente a partir das realidades concretas. E a ciência que se preocupa em definir o ente, dessa forma, é a Matemática.

O ente segundo a potência ou segundo o ato pode ser definido como aquele que possui a sua existência em separado e imutável. E a ciência que se preocupa em definir o ente, sob esse aspecto, é a Metafísica ou a Teologia. Por fim, o ente, segundo a multiplicidade das categorias, pode ser concebido em um sentido mais estrito e mais completo – a saber, a substância. Isso ocorre porque todos os entes apresentam alguma relação definida com a substância, seja enquanto substância, qualidade, quantidade etc.

Porém, Heidegger preocupa-se com uma forma específica de conceber o ser. Em sua dissertação *Sobre a doutrina do juízo no psicologismo. Uma contribuição crítico-positiva sobre a Lógica* (1913), o filósofo busca definir o ser enquanto verdadeiro. O sentido, ou seja, o caminho de Heidegger pode ser interpretado através do enunciado: *ser se diz em múltiplos sentidos (einai pollachos legetai)*⁷⁴. A escolha dessa trajetória se deu através da influência da Fenomenologia husserliana.

Encontram-se na Fenomenologia husserliana três conceitos fundamentais que influenciaram definitivamente a problemática ontológica de Heidegger. São eles: a) intencionalidade; b) a intuição categorial; c) a priori.

O conceito de intencionalidade é retirado de Brentano, na *Quinta Investigação Lógica*, onde Husserl distingue três sentidos básicos da palavra consciência: a) unidade de um mesmo fluxo de vivência (= continuidade temporal); b) a percepção interna de vivências próprias, apreendidas na sua mesmidade viva (= a evidência própria da percepção interna); c) toda a vivência psíquica na medida em que é intencional. É precisamente esse terceiro sentido que define a natureza da consciência na perspectiva fenomenológica.

A intencionalidade aparece como uma ‘forma’ que se impõe a uma ‘matéria’ não intencional, que são os *sense-data* na percepção e os sentimentos sensíveis (*sinnliche Gefühle*) relativos às vivências afetivas. Desse modo, a essência de todo o cogito (Descartes) implica que ele seja a consciência de alguma coisa, cujo *se dirigir para* é uma estrutura interna de atos psíquicos como tais e não uma mera busca de uma relação externa entre um ato (psíquico) e um objeto (físico).

Temos, aqui, que a relação externa e posterior entre o psíquico e o físico, não existe; antes é uma estrutura interna de atos de consciência. A originalidade desse pensamento é a concepção de que a intencionalidade é a estrutura de vivências e não apenas relação posterior. Por exemplo, quando ofereço uma flor a alguém, existe um outro sentido além do que

⁷⁴ Aristóteles. **Metafísica**. 1028. São Paulo: Loyola, 2001-2002.

a planta tal que faz parte da botânica. Não posso dizer: “Eu te ofereço esta flor” e “eu te ofereço este vegetal”.

Assim, um mesmo objeto pode ser descrito por meio de duas séries diferentes de predicados: seja enquanto *Umweltding*, seja enquanto *Naturding*. Contudo, posso tomar a coisa na sua coisidade (*Dinglichkeit*) como tal e, então, os predicados são relativos a materialidade, tamanho, coloração, modificação e outras determinações que não falam mais dessa coisa determinada.

Ora, frente à descrição científica, objetiva, a fenomenologia se deixa dirigir pela descrição ingênua com a ingenuidade pura. Fora dessa ingenuidade, não se vê mais nada e, nas poderosas teorias explicativas, fica-se cego. Trata-se da questão do *ver* fenomenológico e o campo da *intuição categorial*. Aqui, há que se reconhecer que há mais nesse *simples ver* do que as teorias científicas e os teóricos do conhecimento supõem.

A segunda grande descoberta da Fenomenologia é a *intuição categorial*. A aposta fundamental da Fenomenologia husserliana é que o campo das intuições doadoras originárias é bem mais vasto do que pode admitir o empirismo, que restringe a intuição, a intuição sensível. O dogma empirista consiste em dar “*por adquirido, sem outro exame, que a experiência é o único ato que dá as coisas mesmas*”⁷⁵, negando outras possibilidades.

Por isso, Husserl substitui a estreita noção de experiência pela noção mais abrangente de *intuição*, termo que designa o princípio dos princípios da Fenomenologia da Intuição:

É o ver imediato, não apenas o ver sensível, empírico, mas o ver em geral, enquanto consciência doadora originária em todas as suas formas, que é a fonte última de direito para toda afirmação racional ⁷⁶.

Ou ainda:

Toda intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se

⁷⁵ HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Tomo 2. 1ª. parte. Trad. H. Elie. Paris: P.U.F., 1961. (p. 65)

⁷⁶ HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Tomo 2. 1ª. parte. Trad. H. Elie. Paris: P.U.F., 1961. (p. 66)

oferece a nós na intuição de modo originário (na sua realidade corporal por assim dizer) deve ser simplesmente recebido por aquilo que se dá, mas sem, contudo, ultrapassar os limites nos quais então se dá⁷⁷.

Desse modo, segundo Heidegger, a questão do sentido do ser pressupõe que o mesmo já esteja dado, pois somente assim é possível seu sentido. Ampliando o conceito de intuição, Husserl também consegue descrever a estrutura intencional da evidência, de modo que há tantos tipos de evidência quantos tipos de intuição doadora originária, permitindo ver cada coisa na sua evidência própria, isto é, na sua verdade.

Isso permite ver que a verdade predicativa necessita de um chão prévio, que é sempre um ato de evidência intuitivo. O alcance da formulação husserliana, mostrando que a verdade predicativa, como juízo, está ancorada em ato de evidência intuitiva, é decisivo para a formulação heideggeriana da questão do sentido do ser e da verdade, podendo reencontrar o conceito grego de verdade como *aletheia*.

Considerando o problema da relação entre intuição e expressão, *As Investigações Lógicas* de Husserl fazem emergir o problema da relação entre a intuição categorial e a linguagem, ou seja, qual a relação entre a intuição categorial, desenvolvida na *Sexta Investigação*, e as questões de expressão e significação, que são o tema da *Primeira Investigação*? A leitura heideggeriana insiste que o achado fenomenológico fundamental se realiza com a intuição categorial, pois mesmo para poder desenvolver a questão do ser, é preciso que o ser seja dado, a fim de se poder interrogar o seu sentido.

Então se vê claramente o problema da relação entre *intuição sensível* e *intuição categorial*: Tomando um enunciado simples – *Esta cadeira é amarela e barulhenta*, - *cadeira*, *amarela* e *barulhenta* são elementos lingüísticos que correspondem ao preenchimento da intuição sensível, isto é, podem ser *percebidos*. Contudo, os outros elementos lingüísticos como *esta* e *é* não podem ser percebidos.

Por isso se diz que o *ser* não é um predicado real da coisa, da mesma forma que *amarela*, dado que não admite um preenchimento intuitivo. Isso determinou que, por muito tempo, se restringisse o campo

⁷⁷ HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Tomo 2. 1ª. parte. Trad. H. Elie. Paris: P.U.F., 1961. (p. 78)

da intuição à simples intuição sensível. Assim, Heidegger faz duas observações pertinentes:

- a) Deve-se admitir que a intuição sensível, por ocasião do ato de percepção, não é tão simples como parece;
- b) O que permite sair da confusão é a distinção entre atos (complexos) *fundados* e atos (simples) *fundantes*, sendo que os atos fundados, atos categoriais, pressupõem os atos simples da percepção, como atos fundantes, exprimindo de uma maneira nova o dado.

Cabe observar que os atos fundados tematizam algo dado *previamente*, prefigurando a noção heideggeriana da *pré-compreensão*. Dois grupos principais de atos fundados, categoriais, são analisados: *Atos de síntese* e *atos de ideação*.

- a) O ato de síntese pode ser ilustrado pela síntese predicativa que deixa ver um *estado de coisa*. Por exemplo, em *a poltrona é amarela*, como Aristóteles já afirmou, o específico do enunciado predicativo é a *síntese* e a *diárese*. É uma relação que pode ser vista de dois modos: do ponto de vista dos elementos constituintes (a poltrona e amarela) e do ponto de vista da totalidade de sentido (o estado-de-coisa: poltrona-amarela);
- b) Para os atos de ideação, valem as mesmas considerações relativas aos atos de síntese, onde a diferença reside no caráter de doação que dá a espécie. Respeitando a diferença entre ato fundante, relativo à intuição sensível, e ato fundado, relativo à intuição categorial, podemos reconhecer que a intuição doadora concreta não é jamais uma percepção isolada, de um só nível, mas sempre uma intuição graduada, ou seja, uma *intuição categorialmente determinada*. Assim, eu nunca vejo apenas tal poltrona, mas sempre ao ver tal poltrona, vejo *uma poltrona*.

A intuição categorial resulta numa ampliação do conceito de realidade para além dos limites aceitos pelo empirismo e pelo nominalismo. Assim, a Fenomenologia nos oferece, pela primeira vez, com a descoberta da intuição categorial, o caminho concreto de uma *autêntica investigação categorial*. Outra consequência resultante da descoberta da intuição categorial é a elucidação do obstáculo nominalista ao reconhecimento do ser do universal, de modo que o conceito de objetividade é suficientemente amplo para permitir a

constituição de um modo de investigação que já a antiga Ontologia procurava: a investigação fenomenológica como Ontologia.

O *a priori* é a terceira descoberta fundamental da Fenomenologia. Heidegger atribui à Fenomenologia ter conseguido mostrar que o *a priori* não está confinado à subjetividade, e mais, que nada tem a ver com esta. É preciso abandonar a oposição kantiana do conhecimento *a priori* e *a posteriori*, a fim de poder reconhecer que *a priori* não é um título do conhecimento, mas do ser. *A anterioridade do a priori deve ser compreendida como uma estrutura interna do ser do ente, e não apenas do ente.*

A partir dessas três descobertas fundamentais da Fenomenologia, Heidegger nos mostra que a tarefa fenomenológica, segundo a máxima de *ir às coisas mesmas*, tem uma dupla direção: mover-se no *solo fundamental* e, prioritariamente, o pôr a descoberto esse solo. Desse modo, a própria definição da ideia de Fenomenologia deve ela mesma já ser fenomenológica.

O solo fenomenal proposto por Heidegger é entendido em sentido amplo. O campo das coisas da investigação fenomenológica é a intencionalidade em seu *a priori*, entendida segundo as duas direções da *intentio* e do *intentium*. E o método de tal investigação é o *descritivo*, enquanto descrição analítica que respeita o fenômeno tal como se dá, articula e mostra seu sentido.

Nos fenômenos que concernem à questão do ser, a descrição se dá inseparável da interpretação, de modo que a Fenomenologia se torna hermenêutica. Ora, a descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori* remete à máxima da Fenomenologia: *Ir às coisas mesmas*. Que significa essa máxima? Como é possível que algo se dê? O fenômeno originário é o próprio ser. Para Heidegger, a Fenomenologia é a Filosofia propriamente dita, isto é, é a Filosofia primeira, pois com a intencionalidade ganhou:

- 1) Campo de investigação próprio, que o *a priori* lhe fornece;
- 2) A maneira de ver que a intuição categorial lhe dá;
- 3) O método de sua investigação.

Resumindo, para entender esses três conceitos é necessário ter em mente que, através do contato com Brentano, Husserl despertou para as insuficiências que as ciências humanas viviam na virada do século XIX para o XX. Husserl se coloca diante de dois caminhos possíveis: a filosofia especulativa e o seu discurso metafísico, e o empirismo com o raciocínio das ciências positivas. Husserl busca, então, uma terceira via

que, em suas nas palavras, seria capaz de fazer o homem “*voltar às coisas mesmas*”. Como todos sabem, esse caminho já foi percorrido por Descartes.

Descartes empreendeu uma busca por um último fundamento, que fosse inabalável, um verdadeiro ponto de equilíbrio. O autor encontrou o *eu penso*, que está indissociavelmente ligado ao *eu sou*, o que Husserl chamou de *intuição originária*. O empreendimento dessa pesquisa, para Husserl, será um retorno incansável a essa *intuição originária*, para que o discurso filosófico não se dilua em especulações vazias. Ou melhor, deve-se buscar incessantemente *a fonte de direito para o conhecimento*; nas palavras de Husserl “*o princípio dos princípios*”.

Significações que não fossem vivificadas senão por intuições longínquas e imprecisas inautênticas – se é que isso acontece através de intuições quaisquer – não poderiam nos satisfazer. Nós queremos voltar às coisas mesmas

78

Assim, Husserl entendeu que os fenômenos possuem como intermediários os sentidos, ou seja, eles se dão sempre através de um sentido ou de uma essência. Porém, Husserl não compreende o fenômeno como uma sombra, uma película, uma cortina, ou melhor, uma mera aparência, por detrás da qual está escondida a verdadeira essência ou a *coisa em si*, em uma expressão kantiana. Pode-se afirmar que o *logos* é ao mesmo tempo fenômeno, e que o sentido desse fenômeno é imanente.

A pergunta que aqui se impõe é: *que é o que é?* Para conseguir responder a essa questão, precisa-se de um exemplo. Se uma criança desenha livremente uma figura oval, que lembra vagamente um círculo, e diz que é um círculo, pode-se notar como uma essência se diferencia da forma como se percebe um fato; ou seja, um fato é sempre impregnado de um sentido. Assim, a essência sempre persiste como uma pura possibilidade; ou melhor, a essência se identifica consigo mesma, em um caráter de pura necessidade, que se opõe ao modo contingente, aleatório de sua manifestação.

Portanto, as essências são a racionalidade imanente do ser. Elas são o sentido *a priori* que, independentemente da experiência sensível,

⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*. Tomo 2. 1ª parte. Trad. H. Elie. Paris: P.U.F., 1961. (p. 8)

muitas vezes se dão através delas, e constituem o que é real ou possível, para além do qual nada se produz. Cai-se então, no *puro reino das essências* ou *regiões*. Husserl tentará elucidar o reino dos atos da consciência; afinal, sem eles não nos seria dado acesso a outras regiões ou reinos. Husserl executará essa tarefa através das categorias lógicas e gramaticais que podem ser objeto de uma intuição, que ele chamou de *intuição categorial*.

Por sua vez, para Husserl, as essências residem na consciência e somente por ela são acessíveis. Assim, o autor recorre ao conceito de intencionalidade, ou seja, esse princípio afirma que a consciência é sempre *consciência de alguma coisa*, ou melhor, ela só é consciência estando *dirigida para um objeto*, e o objeto só pode ser definido em sua relação com a consciência, *objeto para um sujeito*.

Essa breve digressão serviu para situar Heidegger. Ele se apropriou do campo de investigação, assim como do método husserliano. Mas haverá interesse, nessas condições, em definir o ser?

Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a *questão do ser*. Para Heidegger como para Husserl, trata-se da *volta às coisas mesmas*. Em todo caso, em vista de uma estrita obediência a esse princípio, é que Heidegger desenvolve toda a sua argumentação em *Sein und Zeit*. Pode-se tentar aproximar o projeto da atitude transcendental anunciada por Husserl, que consiste na elevação dos seres empiricamente dados ao sentido do ser; ou seja, se a fenomenologia tem por tarefa essa relação com o ser, pode-se afirmar com razão que ela é *a ciência do ser do ente... a ontologia*⁷⁹.

Porém, a fenomenologia transcendental é ainda tributária da concepção tradicional do ser como *ser-dado*, como sentido que se desdobra sob um olhar de um sujeito que, ele próprio, não é, dado que se mantém, pois, retraído face ao sentido de ser que se elabora sob seu olhar:

Já que o ser permanece determinado como ser-dado, mas o Eu transcendental não é um ente, não é jamais somente um ente dado, Husserl não pode chamar a fenomenologia transcendental uma ontologia⁸⁰.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *L'etre et le temps*. Paris: Gallimard, 1964. (p. 55)

⁸⁰ POGGELER, Otto. *La pensée de Heidegger*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967. (p. 98)

O que Heidegger observou é que Husserl é por demais cartesiano. Ele permaneceu com uma *Filosofia das essências*, e seguiu os passos de Descartes buscando o ideal de uma ciência absoluta, onde a consciência seria o lugar por excelência. Afinal, com Descartes pode-se ter acesso ao fio condutor de toda a Filosofia Moderna.

Para Heidegger, Husserl errou: ao invés de *retornar às coisas mesmas* retornou à ideia tradicional de Filosofia, havendo assim não um esquecimento, mas uma omissão (*versäumnis*). Heidegger executa um diagnóstico da obra husserliana e conclui que houve uma dupla omissão na fenomenologia de Husserl. São elas, a saber:

- a) Omissão na questão do ser da intencionalidade como campo fundamental da investigação fenomenológica;
- b) Omissão na questão do sentido do ser.

A primeira omissão diz respeito à questão do ser da intencionalidade. Isso ocorreu quando, na tentativa de se colocar entre parênteses toda a atitude natural frente à realidade existente, querendo atingir a região da consciência pura, é deixado para trás o lugar onde acontece a experiência do ser intencional. Isso ocorreu porque Husserl descobriu essa região, como o lugar que deveria responder a questão do sentido do ser, não havendo mais espaço para se colocar essa problemática.

A segunda omissão surge a partir da primeira. Heidegger se convence de que a questão não pode ser tratada como uma questão qualquer. Não se pode conceber a questão do ser como uma mera *diferença ontológica*, regional. É preciso radicalizar a questão do sentido do ser, para que seja possível desenvolver uma verdadeira *diferença ontológica*, entre as diversas maneiras de se conceber o ser.

A palavra chave de *Ser e Tempo* é o *Dasein*. Sabe-se que esse termo é difícil de definir e muito mais de se traduzir. Pode-se traduzi-lo por o ser-aí, *o ser que nós sempre somos*, o que é o Homem. Entende-se por Homem aquele ente singular que é para si próprio uma questão. Heidegger compreende o Homem como o aí (*Da*) onde o ser (*Sein*) se coloca como questão.

O *Dasein* é essencialmente temporalidade, é contingente. Ele é um ente que se define como um *ter-sido* e, também, como um *por-vir*; isto é, ele é, hoje seu passado (*Ich bin gewesen*) bem como é seu futuro (*Zu-Kunft*) pela sua abertura às possibilidades ainda não realizadas. Ele está também face a face aos outros e à história como acontecimentos que ocorrem no presente (*Gegenwart*).

O termo *Dasein* será definido por Heidegger como *existência*. Não se trata, porém, de conceber o conceito de *existência* como o é no vocabulário filosófico da tradição, como aquele conceito que define a realidade de tal ou qual objeto. Para Heidegger, o termo *existência* deve ser compreendido como a emergência do ser, ou seja, a interrogação que o ser possui em si mesmo antes de qualquer tentativa de interrogação. Afinal, ele é essa interrogação.

Em síntese, a *existência* que nós somos é pura abertura às possibilidades de nosso *ser-próprio*. Ou seja, nossa *existência*, de fato, é uma *existência Ek-sistente*, o único questionador entre os outros entes dos quais se pode dizer que *são*, mas não que *existem*. Ou melhor, uma tensionalidade temporal aberta ao seu por-vir. Evidentemente, só o ser que nós somos existe dessa maneira; os outros seres simplesmente existem estaticamente, nós *Ek-sistimos*.

Por essa razão, somente o Homem, vivo, concreto, imerso em total *contingência*, poderá ser chamado *Dasein*. Então, fica claro o motivo da crítica de Heidegger a Husserl, quando o próprio Heidegger apresenta sua recusa da Filosofia da consciência e das essências proposta por Husserl. Não existe, dessa forma, uma fundamentação última. A consciência é essa abertura primordial, totalmente imersa na *contingência*, de onde Heidegger tira a clareza de seu pensamento:

Toda consciência pressupõe a existência pensada de maneira estática como *essentia* do homem e aqui *essentia* significa aquilo em que o homem desdobra sua essência na medida em que é homem. A consciência, ao contrário, não cria primeiramente a abertura do ente e tampouco confere ao homem o ser-aberto para o ente⁸¹.

A *contingência* em Heidegger é expressa através da *Ek-sistencia*. A *contingência* heideggeriana é *autêntica* quando assume seu ser como ele é, radicalmente finito, *contingente*, ou seja, um *ser-para-a-morte*. Por outro lado, será *inautêntica* quando se perde no mundo da tagarelice inconsequente e dispersiva.

Essas três marcas da *inautenticidade* convivem dialeticamente com a *autenticidade*. Na *inautenticidade*, o homem vela-se, esconde-se de si mesmo e perde-se na *cotidianidade*. Na *autenticidade*, o homem

⁸¹ HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris : Gallimard, 1968. (p. 35)

revela-se em seu ser mais radical. Portanto, nossa *existência* é totalmente *contingente*, é um aparecer e desaparecer. O papel da Filosofia será o interminável esforço de *desvelamento* de nossa *Ek-sistenz* (*Ek-sistencia*).

Essa linha de raciocínio, à qual chegou Heidegger, só é possível se invertemos o cogito cartesiano. Em Descartes, o ser está fundado sobre o pensamento. A tarefa agora é pensar o pensamento fundado sobre o ser. Ou seja, a *Ek-sistencia* antecede e orienta o pensamento, não sendo o ato de um sujeito puro, mas o sujeito pensante está envolvido pela dimensão *contingente* e existencial.

O Dasein se compreende sempre a partir de sua existência, isto é, a partir de sua possibilidade de ser ele próprio ou de não ser ele próprio⁸².

Assim, é como eu sou e não como eu penso que estou implicado na investigação...o problema último de Descartes não era *eu penso*, mas *eu sou*, como aliás o atesta a sequência de proposições que, da existência do ego, procede a existência de Deus e a *existência do mundo*⁸³.

Portanto, o ser se determina *historicamente* e *contingentemente* a partir de sua abertura. O *Ser e Tempo* será o desdobramento dessa problemática, onde a pretensão do filósofo que busca uma lógica filosofante quer avançar na questão sobre o sentido do ser a partir da analítica existencial, isto é, tenta-se elucidar o ser desse ente que se interroga pelo ser – o *Dasein* – como caminho preparatório. É a interpretação do *Dasein* como temporalidade e a afirmação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser que constitui a primeira parte do *Ser e Tempo*. Quem é esse ente que chamamos *Dasein*?

A resposta a essa questão se dá de duas maneiras, a saber: a) onticamente; b) ontologicamente. Pode-se dizer que esse ente que chamamos *Dasein*, onticamente, é a capacidade de assumir como um ente entre outros, é o que está mais próximo de si. Porém, ontologicamente, o *Dasein* assume o seu sentido de ser, sendo, portanto, o que está mais longe de si. Mas é possível ter essa proximidade em sua

⁸² HUSSERL, Edmund. *L'être et le temps*. Paris : Gallimard, 1964. (p. 28)

⁸³ RICOEUR, Paul. “**Heidegger et la question du sujet**”, em *Le conflit des interpretations*, Paris: Seuil, 1969. (p. 224)

longinquidade, quando se assume o ser em seu caráter pré-ontológico. É exatamente aqui que se faz necessário, como fez Heidegger, contrapor a lógica tradicional à lógica filosofante.

A lógica filosofante se define como investigação da função desvelante do discurso em vista da verdade, tomada como uma questão real. Observa-se que Heidegger busca, assim como Hegel, uma dicção absoluta, que desvele a verdadeira linguagem da realidade, uma lógica da verdade. Por sua vez, a lógica tradicional é abstrata por demais, como a lógica escolar, liquidando as questões, tomando-as como axiomas, e não respondendo as questões como deveria.

Assim, para exemplificar essa problemática, pode-se utilizar o próprio exemplo que Heidegger utilizou, o ceticismo. A lógica tradicional ou escolar refuta rapidamente o ceticismo, demonstrando a autocontradição ou *contradição performativa* em que se cai, refutando-se a si mesmo.

Heidegger alerta, porém, que se devem tomar como reais as questões que o cético se coloca. Afinal nessa *autocontradição*, ou melhor, nessa *contradição performativa*, sempre está presente a possibilidade de se ter acesso à verdade. Quais são, então, as condições de possibilidade da verdade? Existem várias questões que se conectam nessa questão. Mas, a principal questão pode ser resumidamente definida da seguinte forma: a utilização do *princípio da não-contradição* é feita tanto pelos céticos como por aqueles que procuram refutar o cético.

Tem-se como critério o *princípio da não-contradição*. De onde ele vem? Como se justifica o uso do princípio de razão suficiente e onde se funda a possibilidade de fundamentação e a necessidade da não-fundamentação? Quais são os pressupostos ontológicos do princípio de não-contradição e do princípio de identidade, já presentes em Aristóteles e até hoje não esclarecidos? Na argumentação com o cético aparece a expressão “*dá-se ou não verdade*”. Quais os modos de ser designados com essa expressão: *dá-se*? Qual é o sentido, a necessidade (*notwendigkeit*) e a possibilidade (*möglichkeit*) da pressuposição como tal?

A lógica filosofante de Heidegger se debate entre o ceticismo e o relativismo no psicologismo, problema esse que já foi enfrentado por Husserl nas Investigações Lógicas. A lógica pode ser concebida como uma disciplina psicológica, visto que o conhecimento ocorre na psique e o pensamento é um acontecimento psíquico. O que caracteriza o pensamento filosófico na virada do século XIX é justamente a inter-relação entre o lógico e o psicológico. Porém, Husserl refuta essa

posição distinguindo o ser real do psiquismo e o ser ideal de enunciados julgados. Essa crítica se estenderá do campo da lógica para a ética e estética, ou seja, para todos os campos que possuem pretensão de cientificidade.

Essa atitude de distinção entre o real e o ideal permitiu preservar as essências. Para Heidegger, o problema de Husserl não está somente na demonstração da importância da distinção entre o ideal e o real. Mas também, porque submeteu o ser ideal sobre o ser real. Por isso, a crítica husserliana ao psicologismo é insuficiente.

Heidegger toma como fio condutor o conceito de intencionalidade. A distinção entre o real e o ideal se remete principalmente à concepção de atemporalidade do ser ideal, e a ligação entre a verdade do enunciado (*Satzwahrheit*) e a verdade da intuição (*Anschauungswahrheit*), buscando dar conta da questão da verdade. Heidegger executa essa tarefa da seguinte forma: examinando a relação entre ser e verdade a partir de Aristóteles.

Heidegger percorreu sucessivamente cada um dos significados do ser assinalados por Aristóteles: o ser segundo as categorias – *especialmente a substância (ousia)*; o ser como verdade; o ser segundo ato e potência, exceto o ser como acidente, devido ao caráter de derivação. Ao examinar a relação entre a verdade do enunciado e a da intuição, tentou mostrar a conexão entre *Dasein, abertura e verdade*.

Por sua vez, tratou a questão da linguagem e da significação de uma forma totalmente original. Ao retornar a Aristóteles, apontou o preconceito, enraizado pela filosofia aristotélica, existente na lógica tradicional: a) o enunciado é o lugar da verdade; b) a verdade consiste na adequação do pensamento com o ente;

A principal contribuição de Heidegger foi inverter essas posições, afirmando que o enunciado não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar do enunciado. Para entender essa inversão, é preciso ter em mente que as duas funções do enunciado - a) *a determinação do sentido (a predicação)*; b) *e a comunicação* - somente são possíveis a partir da seguinte função: *mostração (Aufzeigung ou manifestari)*.

Assim, Heidegger resgata em Aristóteles a noção de que a essência é o *deixar e fazer ver um ente, a mostração*. O que Heidegger observa é que toda lógica grega, como também todas as lógicas contemporâneas, seguem o mesmo padrão. Elas estão primariamente ligadas à expressão do enunciado, ou seja, não se deve partir da linguagem para o discurso, mas do discurso para a linguagem.

Para exemplificar essa questão, tomemos em linhas gerais o seguinte enunciado: *qual o sentido da vida?* Essa indagação está

totalmente equivocada. A pessoa não poderia perguntar qual o sentido da vida, mas antes deve perguntar qual o sentido da sua vida. O que importa, não é o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido da vida de uma pessoa em dado momento. Em suma, a pessoa deve reconhecer que é ela que está sendo indagada. Cada pessoa é questionada pela vida, e ela somente pode responder à vida, respondendo por sua vida.

A vantagem de se pensar dessa maneira está na separação entre enunciado e verdade, entre aquilo que o enunciado permite predicar e comunicar, um saber e a verdade. Ou melhor, a diferenciação da verdade do ser em verdadeiro e falso acarreta o surgimento de um lugar para a verdade, que possibilita a *mostração*, o *deixar e fazer ver*.

Mas o que significa tudo isso? O problema foi resolvido? Não, pelo contrário, como se sabe essa tarefa não foi concluída, o que resultou que o *Ser e Tempo* parou no final da segunda seção, da primeira parte. A interpretação correta dessa interrupção e a sua repentina mudança na direção de seus pensamentos é de suma importância para se entender o *Ser e Tempo*. Afinal, Heidegger não cessará de retornar a esse ponto, a esse *fracasso*, buscando encontrar caminhos que possam dar conta da questão do ser.

Qual modo de ser esse fenômeno que denominamos linguagem tem, permanece no fundo obscuro até hoje. A linguagem que cada dia cresce e cada dia se desintegra, de geração em geração se torna outra, ou está morta por séculos, o ser particular da linguagem mesma ainda está totalmente não elucidado; em outros termos, no fundo, o modo de ser disso que é tema de toda filologia e ciência da linguagem, é um enigma total do ponto de vista ontológico⁸⁴.

Mas, de que forma o ser se *mostra* contemporaneamente? “O ser se apresenta a nós hoje no universo da técnica”⁸⁵. Podem-se identificar algumas características no universo da técnica moderna, tais como:

⁸⁴HEIDEGGER, M. **Logik. Die Frage nach der Wahrheit.** Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976. (p. 151)

⁸⁵HEIDEGGER, M. **Identidade e Diferença.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores). (p. 179)

- a) Instaure-se a existência histórica em suas referências essenciais com o ente na sua totalidade;
- b) Instaure-se a hora histórica na qual a existência encontra o espaço de abertura da sua essencialização;
- c) Instaure-se uma configuração na qual o ser se concebe e se retém à medida que o homem se insere, como história, na abertura de um desvelamento.

Assim, a técnica moderna não é um presente indeterminado ou uma atualidade contingente. Conforme afirma Heidegger:

Em sua essência, a técnica é um destino - instaurado na história do ser - da verdade do ser relegada ao esquecimento. Pois a técnica não remonta apenas, quanto ao nome, a *tékhnē* dos gregos. Na história de sua essência ela provém da *tékhnē*, como um modo de *aletheueîn*, isto é, de desvelamento do ente. Uma figura da verdade, a técnica se funda na história da metafísica. Essa é, em si mesma, uma fase marcante na história do ser e, até agora, a única da qual podemos ter uma visão de conjunto (*übersehbar*)⁸⁶.

Nesse sentido, esse envio do ser no universo da técnica insere o homem histórico na abertura de um desvelamento que, fundado na história da metafísica, faz ressoar na presente época do mundo o vigor de um futuro de um passado vigente.

Assim, a era da técnica, como ciência moderna, enraizada em seu fundamento metafísico, entra na fase mais decisiva de sua história, quando se torna, então, possível tomar posse da totalidade de sua essência. O homem torna-se um empreendedor do círculo vicioso da produção, da transformação, da fabricação e do consumo, buscando submeter e por vezes eliminando toda e qualquer contingência. Dessa forma, a técnica é a forma contemporânea de *mostração* e *destino* do ser. Conforme afirma Benedito Nunes:

O homem passou a ser medido pelo trabalho produtivo, sob as regências das leis de mercado, que estabelecem a necessidade do consumo geral

⁸⁶ HEIDEGGER, M. **Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995. (p. 66)

de tudo, habilitando cada homem a ingressar na categoria de trabalhador em potencial. Os povos são ‘exércitos de reserva da produção’, mobilizáveis por empresários, gerentes e trustes⁸⁷.

3.2 TÉKHNE E TÉCNICA EM HEIDEGGER

As reflexões de Heidegger sobre a técnica acontecem através do desvelamento da sua representação. Por sua vez, a *techné* é entendida através do desvelamento que acontece a partir das próprias coisas.

A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade⁸⁸.

Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vive e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece a verdade⁸⁹.

A técnica é questionada por Heidegger, buscando pensar a sua essência. O motivo dessa busca é estabelecer com a técnica uma relação de liberdade. A experimentação da técnica é uma das principais consequências quando o filósofo se relaciona com a essência da técnica. Isso ocorre para que Heidegger possa se manter à distância, evitando manter uma aceitação incondicional, ou em oposição, ou ainda de rejeição e alienação diante da técnica moderna.

Questionaremos a *técnica* e pretendemos com isto preparar um relacionamento livre com a técnica. Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pré-sença à essência da técnica. Se lhe

⁸⁷ NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1992. (p. 242)

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 17)

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 18)

respondermos a essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico⁹⁰.

Heidegger reflete sobre a essência da técnica, a partir de duas modalidades do pensamento: calculante e meditante, alertando para os possíveis perigos aos quais a humanidade se expõe, prevalecendo o pensamento que calcula e esquecendo por completo do pensamento que medita. Isso ocorre devido ao projeto renascentista-iluminista desencadeado, que atingiu a sua máxima efetivação na modernidade. Nesse projeto, privilegiou-se o pensamento calculante e abandonou-se quase que completamente o pensamento meditante. O pensamento que calcula será então a principal característica da modernidade.

Assim, ocorrerá um grande avanço do racionalismo, ou seja, o homem busca a perfeição da razão, a sua sagacidade e proficiência. Essas são, dentre outras, as principais características do pensamento calculante. É através dos cálculos precisos que se pode prever, planejar, dominar e controlar todo o real. O predomínio dessa forma de pensar faz com que surja uma forte presença do utilitarismo. O pensamento será visto como superficial, inútil, incapaz de responder nossas indagações a respeito do real, não possuindo nenhum caráter prático. Para o homem de ciência, o pensamento que calcula torna-se gigante, frente ao pensamento que medita.

O pensamento meditante é descrito por Heidegger como aquele que precisa de maturação, de tempo, de muito esforço; requer engajamento, total dedicação às questões em que se pensa. Exige que o homem que medita se debruce por completo sobre aquilo que lhe é mais próximo, e que facilmente pode ser esquecido. Para que esse empreendimento tenha sucesso, é preciso que o homem que se dedica à meditação não se atenha apenas a um aspecto das coisas, para que não ocorra o aprisionamento de apenas uma representação dentre muitas outras; ou melhor, se atenha apenas a um ponto de vista. O que isso significa? A verdadeira meditação consiste em parar diante das coisas e deixar que a reflexão ocorra livremente, mesmo que em um primeiro momento isso pareça impossível ou inconciliável.

Pela busca de uma total liberdade com a técnica, Heidegger busca empreender uma caça à essência da técnica; buscando suas origens, ele medita. Nessa busca, o filósofo, pensou a partir dos gregos, mais especificamente de Aristóteles, que usavam a palavra *techné* para se

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferencias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 11)

referir à manufatura e à arte que denominava tanto o artista quanto o artesão, e que é denominada de technite.

3.2.1 O conceito da techné

O termo techné é ambíguo e flutuante se analisado na perspectiva da história da filosofia. Seu estudo dentro da filosofia aristotélica deve-se fazer com acerto na temática geral que o envolve, uma vez que techné insere-se na mesma categoria das faculdades intelectuais que os termos phronesis, episteme, sophia e noûs. Faculdade intelectual entre faculdades intelectuais, a techné, não pode ser confundida com as demais. Entende-se como uma forma de conhecimento que pressupõe conhecimento de causa e disposição de ânimo, aliada a uma atividade poética para a sua operação concreta.

Resulta, pois, que, como conceito semanticamente preciso, sua apreensão teórica requer uma detida análise de sua imagem e significação, o que não se faz sem que se prescindia da delimitação também de outros conceitos a este correlato. A análise, por integral, não se restringe a uma investigação de sua dimensão semântica influenciada exclusivamente pelo texto da Poética de Aristóteles, uma vez que a obra aristotélica pode ser concebida como um sistema não por sua concepção editorial, mas sim por sua relativa linearidade conceitual. A compreensão de um texto demanda, assim, esclarecimentos pressupostos, os quais decorrem de outros textos que o antecedem.

A techné pode ser dita, logo de princípio, um conhecimento (gnósis). É um conhecimento que corresponde a uma atividade do espírito; porém, é atividade produtiva e prática. A movimentação produtiva não se exaure. Ela é concebida através de uma arte artesanal, sendo causa de movimento que tem um fundamento intelectual, que transporta o pensamento da esfera poética das ideias para o campo produtivo. Daí que, apesar de gnósis, a techné, é uma faculdade que dista substancialmente das demais faculdades intelectuais (episteme, sophia, noûs).

O peculiar da produção artística, ainda mais, está na própria liberdade de criação e no dever de suas construções, pois, diferentemente dos processos mecânicos da reprodução, onde prevalece o mecanismo, a repetição e a constância, no operar artístico o aspecto de criação torna a finalidade do obreiro-artista algo somente verificável após a conclusão do processo produtivo. Uma obra, fruto da techné, ainda não é, enquanto

não produzida, de modo que, pode-se dizer, seu processo constitutivo coincide com seu processo ontológico. A *techné* é um fazer, um produzir, um poien, um fazer de modo poético.

É uma palavra proveniente do grego [...] não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas artes [...] pertence à pro-dução, [...] é, portanto, algo poético⁹¹.

O ser da obra será a resultante de um trabalho criativo e livre; a liberdade aí é uma liberdade intelectual, visto ser sua concepção intelectual a base do produto criado. De duas facetas, portanto, resulta a obra: uma primeira, relativa a sua origem dialética; uma segunda, relativa a sua essência de objeto criado, de coisas entre coisas.

O que *é* por *techné*, *é* produto. Também, tudo o que *é* produto, o *é* em virtude da *techné*. Ainda, aquilo que *é* produto o *é* em virtude da ação, mas a prática não equivale à produção. Daí que *techné* pode ser tomada por sinônimo de *poiésis*, mas como algo distinto de *práxis*. A *techné*, como anteriormente dito, *é* concepção e obra, importando, assim, em dois lados de uma mesma moeda, que interagem entre o que se concebe e o que se produz. O produzido pressupõe engenho, atividade racional, ato criativo; assim como a *techné* não será nada, ou melhor, ainda não *é*, se nada se produz, pelo que a relação essencial entre os conceitos que se comprometem simultaneamente.

Assim, a *techné* radica seus princípios na causa eficiente, ou seja, no agente que produz, e não no que foi produzido, correspondendo, acima de tudo, a um conhecimento (*gnósis*) das coisas que *são* não por necessidade ou, muito menos, que *são* por natureza (*physei*). As coisas que são *physei*, tendo como princípio e causa sua própria ontologia natural, movimentam-se não a partir de uma causa eficiente externa, mas por possuírem motricidade interna. *Physis* *é* o princípio e causa de movimento, constituindo a respectiva especulação uma ciência particular que não aquela dedicada às coisas produzidas, ou seja, a que chamamos de Física.

A *techné* não se ocupa do *ser* que possui automotricidade, mas do *ser* gerado a partir de uma causa eficiente externa ao ser movimentado; ou seja, externa ao sujeito passivo de um movimento de qualquer

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 17)

natureza (alteração, deslocamento, transformação, aumento ou diminuição). É através desse ponto de vista que parece haver algo de comum à *techné* como à alea. Já as coisas que *são* por necessidade podem ser ditas externas e imutáveis, sobre as quais não incide a *gnósis* artístico-productiva, mas a episteme. Mediante episteme, por indução ou por silogismo, se alcançam as coisas que *são* por necessidade, agindo-se racionalmente sobre o *ser* previamente constituído, demonstrando-lhe a estrutura ontológica, sendo assim o campo da pura necessidade.

Diferentemente, o que é por *techné*, não é enquanto não produzido; daí a sua não-imanência e o seu apriorismo com relação a sua *gnósis*. Ao se analisar a *techné*, verifica-se que, além do produto constituir-se enquanto se faz arte, e, portanto, tornar-se algo (leia-se *vir-a-ser*), conceitualmente produz-se a *gnósis* de seu objeto. É o campo da pura contingência. Pode-se dizer que a produção artística e o conhecimento artístico ocorrem simultaneamente. Essas são as diferenças entre a *techné* e a episteme, e entre o que é por *techné* e o que é por práxis, ou melhor o campo da contingência e da necessidade respectivamente.

Entre produtor e obra subsiste mais que uma mera relação entre agente e coisa produzida. A teoria aristotélica está a apontar o amor como a chama geradora de todo o processo produtivo. A existência é amada, como amada é a obra almejada e produzida, pois já a atividade que conduz à reificação da obra é a razão de existir daquele que opera. E isso é natural (toúto dé *physikón*). A trama do objeto acabado é objetivamente o resultado de toda a operação da personalidade criativa sobre a realidade material e física.

Nessa medida, o que se produz é, nada mais nada menos, que a atualização da potência do agente produtivo. Essa atualização pressupõe uma perseguição do algo que se procura produzir, e esse algo, ao reificar-se, torna-se matéria concreta de uma concepção espiritual. O objeto produzido é amado pelo seu produtor como se seu filho fosse, pois, em verdade, aquele que existe para produzir tem a obra por meta de sua existência.

Assim, a *Technik* é concebida como tecnologia, engenharia, técnica, que está intimamente relacionada com a *tiktein*, que significa gerar, produzir, dar à luz. É um modo de fazer as coisas, porém possui a capacidade de revelar as coisas antes do fazer.

A *techné* também encontra um especial tratamento teórico na *metaphysica*, onde nem se equipara à experiência, nem à ciência propriamente dita. A *techné* é um *wissen*, um saber que direciona a nossa relação com a *physis*. Entre uma e outra, a *techné* é dotada de

estatuto próprio, pois, ao mesmo tempo em que se trata de um conhecimento causal e universal das coisas, e não meramente dos particulares, como ocorre com a experiência, trata-se também de um saber prático e não-teórico.

Se concebermos que o conhecimento percorre um esquema ascensional, ou seja, da mais empírica à mais abstrata forma de apreensão da realidade, parte-se da ideia de que a mera sensação do individual começa pela experiência, que é a reiteração de sensações individuais. Surgem, assim, a técnica e a ciência.

3.2.2 A discussão de Heidegger

A discussão de Heidegger sobre a técnica parte do princípio de que tanto a técnica no sentido moderno quanto a *techné* no sentido da tradição apontam para dois modos de desvelamento. Indica, também, que ambas se constituem como saber e fazer, mesmo porque qualquer saber que desvele sentido já se constitui uma dimensão pragmática. E toda e qualquer prática pressupõe uma compreensão prévia, mesmo que ainda não tematizada.

A diferença radical entre a técnica moderna e a *techné* no sentido da tradição consiste no modo de desvelamento que cada uma delas proporciona. Na primeira, o desvelar acontece em um desafio à natureza, a realidade torna-se subsistência e o comportamento diante da natureza é provocação. Na segunda, o comportamento frente à natureza é um deixar-acontecer, sem desafiar e aceitando os limites do acontecer.

Em uma perspectiva metafísica, faz-se necessário definir e enquadrar a técnica como um meio para atingir um fim, e assim considerá-la como algo definitivo, fechado e sob o domínio do homem. Trata-se de uma concepção instrumental e antropológica da técnica. No mundo, tal como projetado pela tecnologia científica, pode ocorrer um enclausuramento da visão do cientista. Na relação substitutiva que estabelece com o mundo, ele, o cientista, acaba por esquecer-se da essência das coisas e, priorizando o pensamento calculante, não deixa margem a outras possibilidades de compreensão.

A causalidade, que pressupõe a busca de fins através de meios alcançados pela instrumentabilidade, em uma interpretação mais originária, seria ocasionamento, que consiste em algo que permite que outra coisa aconteça. Para Heidegger, é no ocasionar que reside a essência da causalidade moderna.

A filosofia ensina há séculos que existem quatro causas: 1) a causa materialis, o material [...] 2) A causa formalis, a forma, a figura em que se insere o material; 3) a causa finalis, o fim [...] 4) A causa efficiens, o ourives que produz o efeito [...] Descobre-se a técnica concebida como meio, reconduzindo-se a instrumentalidade às quatro causas⁹².

Nos quatro modos de ocasionar – formal, material, final e eficiente – oculta-se o *deixar vir à presença*, fundamento de todo produzir (poiésis), tanto se referindo às coisas da natureza (physis) como às que vêm à presença pelo fazer do homem. A essência da técnica reside no desvelar, onde se fundamenta todo o produzir. É na poiésis, como modo de manifestação do que se oculta, que se dá o desvelamento, alétheia, comumente traduzida como verdade, que na modernidade fala da correspondência entre o real e o representado.

O desvelar da técnica moderna se dá como desafio à natureza, de modo que seus recursos possam ser explorados e armazenados. Ao modo da techné, o desvelar se dá no sentido de *levar à frente*. Heidegger propõe-se a questionar a técnica tal como é entendida na atualidade. Diz ser necessário que se medite sobre esse tema, para que possamos estabelecer uma relação livre com a técnica moderna. Lembra que se relacionar com a técnica não é a mesmo que estar em relação com a essência da técnica. Relacionar-se livremente consiste em poder buscar o sentido mais próprio, tal como entendido pela tradição.

Heidegger conclui que tanto a técnica como techné referem-se à produção do homem. A produção como resultado de uma atividade operatória que se dá de modo tecnológico e maquinário, ou seja, é a principal característica da modernidade. A técnica é regida pelo princípio da causalidade, em que os instrumentos técnicos constituem-se em um meio para atingir um fim.

O homem, através de instrumentos técnicos, produz uma série de artefatos desafiadores da natureza, tendo como fim a exploração dos recursos naturais. Técnica refere-se, nesses termos, à utilidade prática para fins de acúmulo, consumo, comutação. A produção desse processo circular, para manter a circularidade, passa para a categoria do descartável. Uma vez que ocorra o descarte dos produtos, retorna-se ao

⁹² HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 15)

processo inicial, ou seja, à produtividade, acumulação e, novamente, descarte.

O desencobrimento que rege a técnica moderna é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la. Uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se descobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho do camponês não provoca e desafia o solo agrícola⁹³.

A técnica, compreendida desse modo, se caracteriza pelo fazer humano com vista à produção, ao acúmulo e ao desperdício; fazer que tenha como objetivo dominar e transformar a natureza e extrair dela todos os recursos de que o homem necessita para a produção tecnológica e para a subsistência.

Segundo Heidegger, a produção pode também ser abarcada de outro modo, qual seja, *techné*. Tomar a técnica como *techné* implica em retornar ao sentido que os gregos da antiguidade atribuíam a essa modalidade de produção, que é *levar à frente*. Desvelar ao modo da *techné* consiste em poder ver algo que ainda não está presente, permitindo que o *ainda não* possa transparecer ao seu modo, tornar visível algo que se mostra de maneira invisível.

Techné, no seu sentido original, refere-se ao conhecimento que se dá pela compreensão, a conhecer no ato de produzir. É o conhecer como modo de reconhecimento e de saber. É o fundamento do conhecer na antecipação, para tornar manifesto o que se apresenta por si mesmo. Consiste, portanto, num modo de aparição da verdade (*alétheia*). Nesse modo de desvelamento, ocorre um *deixar vir à presença*, no sentido de

⁹³ HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 19)

um *levar à frente*, sem desafiar, sem visar à subsistência, pois reconhece os limites e os paradoxos da própria existência.

Pode-se, então, tomar a técnica nestes dois sentidos do desvelamento: como desafio e como *levar à frente*. Para melhor explicitar, vale exemplificar a relação que o homem pode estabelecer com o rio cujas águas seguem tranquilamente seu rumo. O homem pode contemplá-lo, pode navegá-lo, pode transformá-lo em um modo de produção de energia.

No primeiro caso, o homem não intervém na natureza. Deixa-se levar por algo que o transporta sem deslocamento: contempla. No segundo caso, o homem deixa que a natureza do rio se dê ao seu modo e ao modo do rio, e então através de seu artefato se deixa levar, mas não interfere, não desafia. No último exemplo, esse homem desafia, manipula e transmuta a natureza de modo que possa se tornar um recurso energético a ser explorado como fundo de reserva, para fins de subsistência.

Heidegger acredita que apontar para as aproximações e para as diferenças entre a técnica e *tekhné* não é suficiente para alcançar a essência da técnica e, assim, estabelecer uma relação livre com a técnica moderna. A essência da técnica moderna se anuncia naquilo que Heidegger denomina *Gestell* (dispositivo técnico).

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dispõe as turbinas a girar cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio Reno aparece, como um dispositivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na Usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno é pela essência da usina⁹⁴.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. (p. 20)

4 DISPOSITIVO TÉCNICO

No capítulo anterior, a investigação realizada conduz ao conceito de **dispositivo técnico**. Este capítulo trata do dispositivo e suas possíveis problematizações. Afinal, o que é um dispositivo? É uma espécie de carretel, onde diversas linhas se entrecruzam. Essas linhas são diferentes em sua natureza e podem tomar diversas direções; são dinâmicas, são processos, podendo aproximar-se ou afastar-se umas das outras; possuem variações, bifurcações e enforquilhamentos. Portanto, configuram uma rede, que se apresenta com inúmeras variações possíveis, relacionadas entre si. Segundo Agamben:

1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, o linguístico e o não-linguístico, ao mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre estes elementos. 2) O dispositivo sempre tem uma função estratégica concreta e sempre se inscreve em uma relação de poder. 3) É algo geral, um *reseau*, uma "rede", porque inclui em si a *episteme*, que é, para Foucault, aquilo que em determinada sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico do que não é científico⁹⁵.

Para rastrear o conceito de dispositivo, é necessário compreender a positividade e o destino na religião cristã (*Die Positivität der christliche Religion*⁹⁶, segundo a visão de Hegel. Hyppolite⁹⁷ afirma que esses são os conceitos-chave para elucidar a filosofia hegeliana e, por sua vez, de acordo com Agamben⁹⁸, o conceito de dispositivo. Porém, a

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è um dispositivo?** Roma: Notttempo Edizioni (Collana I sassi), 2006. (p.74)

⁹⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **El espíritu del cristianismo y su destino**. 2. ed. Buenos Aires: Juárez, 1971.

⁹⁷ HYPOLITE, Jean. **Hegel y el pensamiento moderno/seminário dirigido por Jean Hyppolite**. Siglo Veintiuno, 1973.

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è um dispositivo?** Roma: Notttempo Edizioni (Collana I sassi), 2006.

análise do conceito de positividade parte da oposição entre religião natural e religião positiva.

A religião natural, para o pensamento hegeliano, está vinculada à Estética e à arte simbólica. A manifestação do espírito, nessa forma de religião, ocorre de modo artesanal. A diferença entre o artesanato e a obra de arte é que, no fazer artístico, o trabalho é instintivo. A principal característica do trabalho artesanal é aliar-se à materialidade imediata, inconsciente, vazia, sem conteúdo formal. A religião natural se assemelha à arte simbólica; o espírito, segundo Hegel, permanece na exterioridade, obscuro, dependendo da interpretação, de um sentido, e possui uma única função: ser um adorno decorativo.

No entanto, esse tipo de religião precisa evoluir para uma religião mais complexa e racionalizada. Como na arte, a arquitetura precisa passar por um processo de evolução, deixando de exibir apenas aspectos materiais, introduzindo elementos vivos e orgânicos. Esse desenvolvimento representa o próprio desvelamento do ser artesão. Consiste em um processo produtivo através do trabalho que se racionaliza e se exterioriza.

Para Hegel, a religião natural é a religião da arte, bela, dos povos livres, inspirada nos cultos pagãos da Antiguidade. No início, Hegel pensa em projetar a religião natural acima da religião judaico-cristã, pois, segundo a sua análise, as religiões positivas como a judaico-cristã, devido ao processo de institucionalização, acabam por sofrer a perda de sentido da espiritualidade, apresentando um caráter de pura exterioridade e objetividade.

O paradigma da religião popular é a antiga religião grega. No conceito de Hegel, a religião grega não era universalista, como o cristianismo, mas intrinsecamente vinculada à vida de um povo específico. Não impunha um credo, dogmas, regras, ritos ou instituições eclesiais que fossem sentidos como exóticos por seus adeptos, mas estava entrecida com a vida do povo, com seus costumes e festividades. Não apelava para qualquer faculdade, como a razão, mas para a pessoa como um todo, suas emoções e imaginação, bem como a sua razão. A religião era simples e naturalmente aceita por todos e não exigia nenhum ato de fé ou razão. Os deuses não eram considerados como transcendentos, misteriosos, ou imperiosos, mas como deidades

benevolentes que habitavam na cidade e a protegiam. Essa religião estava estreitamente ligada à liberdade política dos gregos, com sua virtude, à beleza de sua arte e à harmonia e sinceridade de suas vidas. Em sua juventude, Hegel ansiou pelo restabelecimento desse ideal, mas começou a ver a sua inviabilidade durante os anos em Berna⁹⁹.

No entanto, Hegel muda de ideia e passa a interpretar o Cristianismo como a religião revelada. Isso ocorre devido à efetivação do processo iniciado pelos gregos, que antropomorfiza a divindade. Além disso, foi necessário espiritualizar a religião grega. Um exemplo se verifica com a transformação do pão e do vinho, elementos presentes nos cultos báquicos e da deusa Ceres, que passam a representar o corpo e o sangue de Cristo respectivamente.

A religião natural caracterizava-se por sua naturalidade, sensibilidade e beleza, concretizadas nos templos e esculturas, mas mantendo os rituais báquicos e dionisíacos como contraponto. Hegel descreve os sentimentos que nascem na religião artística, traduzindo a consciência satisfeita em sua essência, a noite tranquilizada. Eles significam a unidade entre o objetivo e o subjetivo, uma certeza gozosa, um mistério místico do êxtase e do entusiasmo vividos nas festas báquicas, que necessita da embriaguez para sua efetividade. A síntese maior desse processo acontecerá no teatro.

A sensibilidade ou a harmonia estática das esculturas e o dinamismo do entusiasmo dos rituais dionisíacos devido à embriaguez, ao envolvimento com a música e a dança, encontram sua verdadeira síntese no teatro e na linguagem poética e metafórica do oráculo. O teatro se apresenta como contingência. Através do frenesi dos cultos báquicos e da imaginação, chega-se à clareza da poesia épica representada pela tragédia grega, sintetizada por uma eticidade imediata. Para Hegel, a religião positiva ou crença positiva é aquela em que a praticidade se apresenta como elemento teórico – é uma síntese, ou seja, o seu oposto é suprimido em uma única unidade. O nascimento da eticidade é o esforço para formar essa unidade, que suprassume toda impulsividade, assumindo o caráter objetivo daquilo que se apresentava subjetivo.

⁹⁹ INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (p. 254)

Tudo que é histórico, admite Hegel, é positivo na medida em que não é puramente racional, mas, num sentido mais restrito, uma religião é positiva se estabelece dogmas, rituais e regras que devem ser aceitos simplesmente porque são prescritos por autoridade terrena ou divina, e não porque sejam coerentes com a vida e os costumes de seus adeptos ou possam ser considerados racionalmente justificados. (Assim, positivo, neste sentido, contrasta com racional, não com o negativo). O paradigma de Hegel de religião positiva é o judaísmo, ele liga a sua positividade à sua crença numa transcendente, inescrutável e estranha deidade, que exige serviço incondicional, e com a opressão política a que o povo judaico estava submetido¹⁰⁰.

Assim, cabe indagar: é possível prescindir da positividade? Tudo leva a crer que o conceito de positividade tem uma íntima relação com o de potência. Segundo Agamben, os conceitos de potência (*dynamis*) e ato (*energeia*) ligam-se e opõem-se e, de certa forma, atravessam toda a História humana, provocando o movimento de positivação que vai da Filosofia à Teologia e, por fim, à Ciência moderna. De maneira geral, tem-se a impressão de que a potência sempre termina quando se transforma em ato, ou melhor, efetiva-se. Será verdade?

Essa interpretação, proveniente do senso comum, observa apenas uma faceta da relação entre a potência e o ato, constatando apenas a sua oposição, como no exemplo da criança que se torna um adulto e perde a sua potência de ser criança. No entanto, uma faca possui a potência de cortar, e quando essa potência se transforma em ato não quer dizer que ela cortará apenas uma vez, mas continuará a cortar, exteriorizando a potência e aprimorando a excelência, conservando e aumentando cada vez mais sua potência. O exemplo facilita a compreensão. A virtude – a excelência – está no aprimoramento da potência em ato. É importante lembrar que a liberdade humana nasce quando se pode lançar mão do desenvolvimento da potência (ou não), ou melhor, quando nasce o livre-arbítrio, ou a livre escolha de positivar a potência, ou seja, transformá-la em ato, ou em impotência.

¹⁰⁰ INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. (p. 25)

Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será realmente potente só quem, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente a própria potência de não, nem a deixar para trás com respeito ao ato, mas a fizer passar integralmente a ele como tal, ou seja, puder não-não passar ao ato¹⁰¹.

Portanto, a liberdade é a grandeza e a miséria que se expressa na potência do homem, na sua posituação do ser e da impotência do não-ser, assumindo sua contingência. Sartre exemplifica bem essa questão ao diferenciar dois conceitos: o ser em si e o ser para si. Para ele, a consciência humana é uma potência substancial, densa, fechada em si mesma, maciça. Por sua vez, o ser para si é o movimento da consciência que se exterioriza, busca reconhecimento, transcendência. O ser para si é o que é e é o que não é, à medida que é pura contingência, apenas presença no mundo, contendo em si a potência e a impotência:

Devemos ainda medir todas as consequências dessa figura da potência que, ao se doar a si mesma, se salva e cresce no ato. Ela obriga-nos a repensar na sua totalidade não apenas a relação entre potência e ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de modo novo, na estética, o estatuto do ato de criação e da obra e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. É, porém, toda a compreensão do ser vivo que deve ser posta em cheque se for verdade que a vida deve ser pensada como potência que incessantemente excede as suas formas e as suas realizações¹⁰².

No entanto, não é esta compreensão que se perpetuou no pensamento humano – foi a necessidade de posituação ou de racionalização que prevaleceu. Eis a constatação de Marx:

¹⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. La potenza del pensiero. In: **La potenza del pensiero. Saggi e conferenze**. Macerata: Neri Pozza, 2005. (p. 273-287)

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. La potenza del pensiero. In: **La potenza del pensiero. Saggi e conferenze**. Macerata: Neri Pozza, 2005. (p. 273-287)

Por mais importantes que tivessem sido as mudanças políticas experimentadas no passado pela Índia, as suas condições sociais permaneceram intactas desde os tempos mais remotos até o primeiro decênio do século XIX. [...] Não devemos esquecer que essas pequenas comunidades estavam contaminadas por diferenças de casta e pela escravidão, que elas submeteram o homem às circunstâncias exteriores em lugar de fazê-lo soberano das mesmas circunstâncias, que convertem um estado social que se desenvolvia por si só num destino natural imutável, criando assim um culto grosseiro da natureza, cuja degradação salta à vista no fato de que o homem, o soberano da natureza, cai de joelhos, adorando o macaco Hanuman e a vaca Sabbala¹⁰³.

Segundo Bruseke, ao analisar o papel da Grã-Bretanha na colonização da Índia, Marx vê um destino, ou seja, uma missão que os ingleses são obrigados a assumir e que permeia a conquista da Índia. A tarefa consiste na modernização do país, destruindo a sociedade tradicional, considerada inferior e atrasada; em seu lugar, colocando as modernas bases da civilização ocidental. A História se desvela através de várias positavações e racionalizações. Na Índia, para que os trabalhadores se apropriassem dos meios de produção, necessariamente, precisava-se assentar a moderna estrutura industrial. Tudo determinado pelo destino inexorável da História humana. Na visão de Agamben, Hyppolite faz um alerta sobre a oposição existente na filosofia hegeliana entre natureza e positividade, liberdade e coerção, razão e História.

Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade, e as sucessivas tentativas de Hegel para unir dialeticamente – uma dialética que ainda não tomou consciência de si mesma – a razão pura (teórica e, sobretudo, prática) e a positividade, quer dizer, o elemento histórico. **Em certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo**

¹⁰³ MARX, K. O domínio britânico na Índia. In: MARX; ENGELS. **Obras escolhidas**. vol 1. São Paulo: Alfa-Ômega, 2008. (p. 288-291)

para a liberdade humana, e, como tal, é condenada. Pesquisar os elementos positivos de uma religião e, se poderia acrescentar, de um estado social, significa descobrir o que neles é imposto aos homens mediante coerção, o que opaca a pureza da razão. **Mas, em outro sentido, no percurso do desenvolvimento do pensamento hegeliano, acaba prevalecendo a positividade que deve ser conciliada com a razão,** que perde então seu caráter abstrato e se adequa (sic) a riqueza concreta da vida. Se compreende, então, como o conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas¹⁰⁴.

O conceito de *positividade*, segundo Hyppolite, corresponde ao que Hegel nomeia de *elemento histórico*, possui caráter necessitarista e apresenta-se como o destino do homem, devido às regras, aos rituais e às coerções do poder externo. Dessa forma, cria condições de interiorização de crenças e sentimentos, o que Heidegger chamará, posteriormente, de *dispositivo técnico*. Bruseke afirma que, “na filosofia heideggeriana, tal automatismo é denominado de *Destino*. Assim, o dispositivo como modo de desocultamento seria um *envio do destino*”.¹⁰⁵

Portanto, conforme se verifica anteriormente, o dispositivo técnico se apresenta como uma rede. Cabe lembrar que é sempre por meio de uma crise que se descobre uma nova dimensão, uma nova linha, uma nova variação ou perspectiva, um novo dispositivo. O surgimento de um novo dispositivo provoca verdadeiros *terremotos*: avança-se em meio a abalos, manifestam-se novas racionalizações. Mas é necessário lançar a hipótese de que essas linhas são contingentes e estão em constante processo. Há linhas que podem conduzir a uma direção edificante, à realização de uma potência, mas também há linhas que podem causar desespero, fissuras, fraturas ou impotências. Por conseguinte, desfazer as linhas é mapear as diversas características que um dispositivo técnico pode apresentar.

¹⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è um dispositivo?** Roma: Notttempo Edizioni (Collana I sassi), 2006. (40 p.)

¹⁰⁵GALLO, M. R. **A Técnica Moderna em foco:** de princípio civilizador para Karl Marx ao “Gestell” de Martin Heidegger. Socitec e-prints - vol. 1, n. 2, 2005. (p. 33)

Sendo assim, para Heidegger, *Gestell*, essência da técnica, é a herança do homem, não é algo do qual este possa prescindir, pois, como em todo desvelamento, racionalização, positividade e efetivação, aí também reside seu destino. *Gestell*, traduzido como *armação ou dispositivo técnico*, consiste no modo pelo qual a realidade se desvela. Aquilo que subsiste fala do desabrigar do real que garanta a permanência. Refere-se à natureza, considerada como fundo de reserva, portanto algo a ser explorado e armazenado. A realidade desvelada pelo que a desafia passa a ser dominada e não mais surpreenderá o homem, pois assim será abarcada, e tudo será colocado em segurança e numa direção previamente determinada. Resumindo, Heidegger apresenta um conceito ampliado da técnica que compreende não somente seu caráter como mero instrumento e meio dos propósitos, mas como maneira de *desocultamento*. A forma específica e técnica do desocultamento impele a técnica moderna somente a se apresentar determinada nas possibilidades do Ser, no entanto, não consegue acessar sua *verdade* plena. Heidegger tenta condensar a essência do desocultamento técnico no conceito de *Gestell*. Este conceito traz a idéia de que a técnica é *armação*. Convém, então, rever o conceito, utilizando a expressão *dispositivo técnico*. Assim, cabe apresentar, sem ter a pretensão de chegar à totalidade, algumas das várias formas com as quais o dispositivo técnico se apresenta, a saber:

- a) Racionalização/cientificação/metafísica;
- b) Materialização/profanização;
- c) Plasticidade/resistência;
- d) Homogeneização /funcionalização /manipulação/
antropocentrismo;
- e) Deslocação/globalização;
- f) Quantificação/fabricação/aceleração.

4.1 RACIONALIZAÇÃO/CIENTIFICAÇÃO/METAFÍSICA

Para falar de racionalização ou da cientificação do mundo moderno, é necessário ter em mente o divórcio ocorrido entre as ciências humanas e ciências da natureza. O conhecimento foi dividido, passando a reagrupar-se de três maneiras: a) as ciências da natureza; b) as ciências da cultura; c) o imaginário artístico, literário e poético. Estes três grupos

são incomunicáveis, influenciados pelo desenvolvimento da técnica e da ciência. Esta teve seu início a partir do mercantilismo do século XVI e atingiu o apogeu com a Revolução Industrial, no século XVIII, estendendo-se até os dias atuais com a Revolução Digital do século XX.

Max Weber aponta a característica preponderante da modernidade ocidental: é a racionalização. Mas o que significa o *processo de racionalização*? Weber situa onde e de que maneira ele se apresenta.

Inicia-se agora um percurso em busca da compreensão do processo que, segundo Weber, sempre esteve presente nas civilizações: “racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes”¹⁰⁶. A princípio, há necessidade de explicitar o conceito de *tipos-ideais*.

4.1.1 Tipos ideais

Os tipos-ideais são ferramentas de cunho metodológico, usadas para o entendimento de conceitos a serem analisados, sendo que todos os conceitos weberianos são tipos-ideais. Esse é o recurso que procura dar conta da peculiaridade das realidades a serem estudadas. Desta forma, Weber constrói um quadro de conceitos, situando nele, com clareza, os fatos e as atividades humanas.

No entanto, o pensador alemão sabia que esse recurso não conseguiria reproduzir fielmente a realidade, não se teria uma explicação última da realidade. Portanto, não há intenção de deduzir a realidade de modo integral, como era a pretensão dos sistemas platônicos, neoplatônicos, hegelianos ou neo-hegelianos. Nesse caso, tal metodologia será usada somente para fins de pesquisa, para construção de conceitos. O recurso metodológico weberiano procura o máximo possível de proximidade com a realidade, mas sem a intenção de esgotá-la.

Os tipos-ideais são conceitos construídos que servem de instrumentos para que se possa, em certo sentido, *medir* a realidade. Assim, há uma espécie de recorte de uma determinada ação e da intensificação da mesma:

¹⁰⁶ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

Obtém-se um tipo-ideal mediante a *acentuação* unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos que se pode dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo do pensamento¹⁰⁷.

O tipo-ideal proporciona a compreensão das organizações pertencentes a um conjunto histórico, ou mesmo a uma sequência de acontecimentos, procurando identificar, na realidade, a racionalidade interna de um grupo, clarificando-a:

A construção dos tipos-ideais é uma expressão do esforço de todas as disciplinas científicas para tornar inteligível a matéria, identificando a sua racionalidade interna, e até mesmo construindo essa racionalidade a partir de uma matéria ainda informe [...]. O tipo-ideal se vincula também e se relaciona a concepção [...] parcial da causalidade. O tipo-ideal permite, de fato, perceber indivíduos históricos, ou conjuntos históricos. Mas o tipo-ideal é uma percepção parcial da realidade de um conjunto global; conserva para toda a relação causal o seu caráter parcial, mesmo quando em aparência, abrange toda uma sociedade¹⁰⁸.

Tal procedimento se justifica porque o conceito nunca se mostra de forma clara na realidade. Daí a necessidade de se usar essa ferramenta metodológica para selecionar os fatos, dispondo cada qual em um quadro conceitual que permite focar o mais próximo do que são as suas próprias características. Parte-se agora para a aplicação dos tipos-ideais.

¹⁰⁷ COHN, G. **Weber**. São Paulo: Ática, 2002. (p. 106)

¹⁰⁸ ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (p. 482)

4.1.2 Magia, religião, profecia

Entender como se dá a relação entre a magia, a religião e a profecia é refazer a trajetória pela qual passou a racionalização, ou seja, acompanhar o processo da racionalização, rastreando-o, pois ele centra-se, verdadeiramente, na oposição entre esses três tipos-ideais.

Inicialmente, magia e religião estavam juntas, *misturavam-se*. Mas, conforme a tipologia, Max Weber distingue-as. Segundo o autor alemão, convém ser cauteloso com tal distinção. A princípio, havia um laço entre magia e religião, a ponto de Weber chamar a atenção de que nem sempre a religião está isenta da magia, e esta quase sempre está integrada a uma religião: “a distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto *religioso*, nesse sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos”.¹⁰⁹ Neste estágio, pode-se dizer que a necessidade, característica fundamental das religiões, está integrada à contingência, conceito que pode ser vinculado à magia.

Todavia, entendendo o significado de cada uma, pode-se estabelecer a diferença. Magia é uma forma primitiva da religião, de sorte que se contaria com a ajuda de seres metafísicos, os espíritos, que, por sua vez, iriam colaborar com os seres humanos, mediante a necessidade. Para tanto, haveria uma fórmula mágico-ritual, que se caracterizaria por ser consistente, sem mobilidade, respeitada de forma tradicional, juntamente com o carisma¹¹⁰. O feiticeiro seria um intermediário entre a humanidade e a realidade espiritual, pois mesmo que os espíritos possuíssem certa superioridade em relação aos humanos, isso seria ínfimo, e os espíritos não estariam isentos de uma subjugação, ou seja, de uma coação. A magia seria um poder manipulável e, portanto, contingente:

A magia representa para Weber o momento anterior à religião, com nítida afinidade eletiva com estágio “animista” de uma humanidade imersa num mundo cheio de espíritos, não essencialmente bons nem essencialmente maus, apenas capazes de influir “favorável” ou

¹⁰⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva.. Brasília: UNB, 1994. (Vol. I, p. 299)

¹¹⁰ Tais elementos preenchem o quadro daquilo que se chama por *tabu*.

“prejudicialmente” nos *affaires* humanos, povoando invisivelmente um universo concebido de forma não dual (pois dual é o mundo pensado pela religião)¹¹¹.

E ainda é possível compreendê-la melhor. Segundo a concepção mágica, o mundo dos espíritos faria parte do mundo dos humanos, de modo que estariam no mesmo mundo os animais e os vegetais. Haveria, portanto, uma só realidade, a *monista*, seguindo a mesma lógica do pensamento monista platônico e neoplatônico, de que tudo quanto existe possuiria alma. Já a religião se caracterizaria por preces, cultos e, acima de tudo, doutrina. Nesse particular, realiza-se um serviço destinado à divindade, e é para a divindade que se presta o culto e as reverências. Ao contrário da magia, não é manipulável, e nela está presente o determinismo e o necessitarismo.

A doutrina representa um elemento da racionalização, caracteriza-se por ser bem elaborada teoricamente, de modo a ser sistemática e fixa, sem afastar os aspectos contingentes por completo. Daí se diz que a religião em relação à magia representa o polo mais racionalizado. Embora haja racionalização na magia, o nível não se compara ao existente na religião, não com o mesmo desenvolvimento. Em relação à magia, a religião com sua doutrina implicam, necessariamente, na racionalização teórica, ou seja, na intelectualização¹¹², que traz consigo a intenção de controle da vida cotidiana dos leigos, buscando a constância e a fidelidade em detrimento das características mágicas.

A visão de mundo da religião propaga que as divindades não estão no meio da humanidade, mas além dela, ou seja, transcendem a realidade humana. Assim descreve Pierucci: “para a metafísica religiosa existem ‘este mundo’ e o ‘outro mundo’, dois mundos, portanto”.¹¹³ E é também com a visão religiosa de mundo que se pode perceber que a opção pela religião significa uma opção pela racionalização, mesmo que esta esteja em moldes inferiores aos inerentes à modernidade. Portanto, a transição da magia para a religião e, acima de tudo, a oposição de

¹¹¹ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 69)

¹¹² Significa uma “[...] preocupação em conferir à ação ordinária um sentido que a ultrapassa, preocupação tornada disposição permanente e vigilante reflexiva e articulante [...]” PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 110)

¹¹³ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 71)

ambas, caracteriza-se, segundo Weber, pelo princípio da racionalização, ou seja, o começo da subjugação da contingência em relação à necessidade. É notório lembrar que, para o pensador alemão, magia e religião são ambas racionais, entretanto adotam e desenvolvem racionalidades distintas.

Mas é na análise dos tipos de profecia que se encontra o maior nível de racionalização, a saber, na profecia emissária e na profecia exemplar. A profecia exemplar é um modelo de vida que leva à salvação, sempre contemplativa e apático-extática, ou seja, sem uma ação no mundo, na vida ordinária. Contudo, este modo de profecia ganha mais clareza quando se apresenta a concepção de Deus, pertencente a este modelo de vida. Para este, Deus é um ser pessoal e poderoso, acessível somente através da contemplação e, por isso, cabe ao devoto ser um puro receptáculo de Deus, um recipiente do divino. A profecia exemplar caracteriza a China e a Índia.

Já a profecia emissária age em nome de Deus, impondo ao mundo exigências que trazem no bojo um caráter ético e também ascético. A concepção da profecia emissária é a de um Deus criador, um ser transcendente, não imanente, pessoal, sujeito à ira, clemente, amoroso, exigente e juiz, entre outros caracteres. Consequentemente, tal concepção leva o devoto a se posicionar como instrumento de Deus. A profecia emissária implica na “orientação sistemática de conduta de vida, de tal modo que o ‘mundo’ aparece como material a ser formado eticamente segundo a norma”¹¹⁴. Aqui a norma se refere a uma condição específica dessa profecia. Assim a necessidade e o determinismo dominam completamente o profeta emissário.

Esta profecia adquire relevância, pois ocasiona uma ruptura radical com a magia e, acima de tudo, representa “uma repulsa à sacralização de toda e qualquer mediação entre Deus e o Homem, de toda graça mágico-sacramental”¹¹⁵, como também à religião que prega os sacramentos como meios para o encontro com Deus. Tal atitude profética foi peculiar nas religiões do Oriente Médio, tais como, o Zoroastrismo, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo.

É na profecia emissária, mais do que na exemplar, que se encontra o projeto do *desencantamento do mundo*¹¹⁶ (Entzauberung der Welt),

¹¹⁴ COHN, G. Weber. São Paulo: Ática, 2002. (p. 152)

¹¹⁵ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 108)

¹¹⁶ A racionalização seria um processo maior, mais extenso, o que se chama de *macroprocesso*, que envolve um processo menor, o *microprocesso* do desencantamento do mundo, um processo mais específico.

bem como o de racionalização, que possui como principal característica a tentativa de domínio da contingência, do mágico ou do irracional. Mas é no Protestantismo que esses dois tipos são levados ao extremo.

Todavia, não há como entender racionalização e desencantamento do mundo sem antes abordar a tipologia do mago, do sacerdote e dos profissionais do sagrado. O mago seria aquele que obriga os seres metafísicos a realizarem aquilo que ele está necessitando, “os magos forçam os ‘demônios’ por meios mágicos”¹¹⁷. Para tanto, eles possuiriam poderes especiais, o carisma, que pode ser entendido como um dom vinculado ao objeto ou à pessoa, de modo que é possuído naturalmente e de forma alguma pode ser adquirido, ou seja, é preciso já nascer com ele. O mago é uma pessoa carismaticamente qualificada para forçar os deuses ou espíritos a realizarem suas vontades e as de outros, como é o caso dos leigos. Os últimos não possuiriam o carisma e, por isso, seriam dependentes dos magos: “os carismas ‘mágicos’, inerentes a seres humanos, limitam-se a pessoas especialmente qualificadas, constituindo, assim, a base da mais antiga de todas as ‘profissões’ – a do mago profissional”¹¹⁸.

O mago não está relacionado a uma instituição, pois julga desnecessária a intermediação – age de forma autônoma. Por isso o mago contrasta com o sacerdote que nunca poderia forçar os Deuses, ou um Deus, a agir, devendo, sim, a este se submeter, com uma atitude de referência sobrenatural, implorando clemência e pertencendo a uma instituição ou empresa, e esta é que possuiria o carisma. Os sacerdotes são “funcionários de uma *empresa* permanente, regulada e organizada, visando à influência sobre os Deuses em oposição à utilização individual dos serviços dos magos”¹¹⁹.

Os sacerdotes são agentes especializados de uma determinada instituição e contrariam a ação dos magos não vinculados. Quando os sacerdotes tentam levar o carisma para a instituição, ou seja, institucionalizar o carisma, na verdade buscam destituir o poder dos magos. Portanto, a luta “entre magia e religião seria fruto da luta dos especialistas do sagrado ligados a uma instituição contra os especialistas

¹¹⁷ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994. (vol. I, p. 294)

¹¹⁸ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994. (vol. I, p. 280)

¹¹⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994. (vol. I, p. 294)

autônomos”¹²⁰. Na verdade, uma luta entre a necessidade (sacerdotes) e a contingência (magos). No entanto, seria insuficiente na busca da compreensão do racionalismo que existe no ocidente relacioná-lo apenas à dicotomia entre religião e magia, necessidade e contingência, sem apresentar outro personagem dessa luta. E surge a figura do profeta, outro especialista do carisma: “Por ‘profeta’ queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino”¹²¹. Na verdade, busca a síntese da necessidade com a contingência.

Em geral, o conteúdo religioso dos profetas era uma reação às religiões ritualísticas e às práticas mágicas, constituindo-se em doutrinas ou mandamentos, propagando as *idéias* por elas mesmas, não exigindo qualquer remuneração e distinguindo-se dos magos. A pregação dos profetas é fortemente marcada pela eticidade, contrariando as tradições e propondo a substituição dos tabus. Estes são proibições magicamente orientadas e relacionadas aos conceitos de puro e impuro por princípios éticos, ou seja, fraternais e universais. Cabe aqui destacar a profecia emissária, que já foi analisada e segue como base teórica, embora seja também importante a profecia exemplar. No entanto, o profeta de cunho emissário carrega em suas ações muito mais elementos racionalizadores do que o exemplar.

Assim, cada vez mais, o indivíduo fica à mercê de si mesmo, não dependendo mais de utensílios mágicos ou sacramentais para alcançar a realidade que possa favorecê-lo. Mas, como já anunciado anteriormente, é com o Protestantismo puritano que o rompimento, a reação, o desencantamento, a racionalização, enfim, vai se estruturando, tomando forma. A seguir, vêm à tona as características do Protestantismo e o relacionamento com o Capitalismo.

4.1.3 O processo de racionalização

Ao investigar as *origens* do capitalismo, Max Weber se depara com a influência que o capitalismo recebe das religiões, percebendo que as religiões colaboram também para o processo de racionalização. De

¹²⁰ TEIXEIRA, F. (Org.) **Sociologia da religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. (p. 81)

¹²¹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994. (vol. I, p. 303)

modo algum, o autor quer aplicar o dogmatismo do marxismo que reduz todos os acontecimentos da civilização a uma mera causa: a economia enquanto infraestrutura.

Weber é mais sutil, mostrando que, ao estudar as religiões universais, encontram-se elementos importantes para a compreensão da racionalização ocidental. Porém, sem ser unilateral dizendo que não há outros fatores. Isso significa que é uma forma de ver a modernidade, dentre tantas, já que para Weber tal processo é uma característica da modernidade.

Weber argumenta que no oriente existiu apenas um germe da racionalização em contraposição ao ocidente. Vários eram os campos em que lhes faltava uma sistematização como embasamento racional. Assim, vê-se que para “[...] a astronomia na Babilônia e nas outras civilizações faltava – o que torna mais espantoso o seu desenvolvimento – a fundamentação matemática que lhe foi dada pela primeira vez pelos gregos. Faltava à geometria da Índia a prova racional; foi este outro produto do intelecto grego também o responsável da mecânica e da física”.¹²² E ainda: “Maquiavel, certamente, teve precursores na Índia, porém em todas as teorias políticas indianas faltava um método sistemático comparável ao de Aristóteles, inexistindo conceitos racionais.”¹²³ Assim, ele vai comparando as civilizações:

Havia, na China e países islâmicos, escolas superiores de todas as espécies, inclusive algumas superficialmente semelhantes às nossas universidades ou, pelo menos, às nossas academias. Mas um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu papel de domínio na cultura contemporânea, só existia no ocidente¹²⁴.

É exatamente através da comparação que ele busca compreender a peculiaridade específica do racionalismo ocidental. Agora se pode lançar a questão fundamental para esta pesquisa: “Por que lá o

¹²² WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 7)

¹²³ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 7)

¹²⁴ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 8)

desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não enveredou pelo mesmo caminho da racionalização que é peculiar ao ocidente?”¹²⁵

4.1.4 Características da ética protestante

Importante notar que, para Weber, de modo algum a religião interessa por si, mas “na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos”¹²⁶. Assim, algumas religiões possuiriam características que desempenhariam algum papel na origem e desenvolvimento da racionalização do ocidente. É analisando a relação do comportamento ético e religioso com o comportamento capitalista que se extrai uma grande reflexão para o macroprocesso da racionalização, que engloba outro processo, o desencantamento.

Pode-se observar uma contribuição provinda do conceito que Martinho Lutero dá para a Vocação. Vocação, para ele, significava trabalho, entendido como uma missão dada por Deus. Para Lutero, a salvação não estava no fato de as pessoas se retirarem do mundo para rezar - desta forma procediam os monges católicos - mas sim aceitando as tarefas profissionais como um chamado de Deus, cumprindo-o com disciplina, ou seja, buscando uma vida aceitável aos olhos de Deus, através do cumprimento das tarefas do mundo. Assim, Lutero entende a vocação como uma realização da vontade de Deus: “A vocação para ele era algo aceito como uma ordem divina, à qual cada um devia adaptar-se”¹²⁷. E o feito propriamente dito da Reforma Protestante, da qual Lutero era integrante, foi o da “valorização do cumprimento do dever no centro das profissões seculares, no alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo”¹²⁸. E, assim, vê-se que tal concepção confere um significado religioso para o trabalho secular, no mundo.

¹²⁵ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 13)

¹²⁶ TEIXEIRA, F. (Org.) **Sociologia da religião**: Enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. (p.74)

¹²⁷ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 46)

¹²⁸ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 43)

É com Calvino que a idéia de salvação chega ao extremo, mais precisamente através da doutrina da pré-destinação. Segundo essa doutrina, a humanidade já foi predestinada por Deus para a salvação ou para a condenação, e é somente dentro da infinita sabedoria de Deus e de sua bondade que haveria a escolha, sem adiantar qualquer obra que o gênero humano realizasse:

Só um pequeno número de homens foi predestinado para a salvação. A salvação foi irrevogavelmente destinada no primeiro momento da criação; não é afectada pelas ações humanas, pois tal suposição equivaleria a pensar que o juízo divino poderia ser influenciado pelas ações dos homens¹²⁹.

Portanto, há uma total dependência de Deus; não há qualquer coisa que o ser humano possa fazer para alcançar a salvação, nem boas obras, nem a fé. Porém, em meio à angústia em que tal doutrina colocaria o crente, haveria uma forma que levasse a indícios para a questão de quem seria salvo ou não: o sucesso no trabalho. Tal comportamento acaba dando suporte para a origem do capitalismo, caracterizado por uma busca do lucro, através do trabalho metódico e racional. Percebe-se, também, que nessa doutrina há uma espécie de racionalização, entendendo que há uma eliminação de qualquer meio para se chegar à salvação; ou seja, uma racionalização no sentido de uma refinação da teoria.

A ética protestante, especificamente a influenciada pela concepção de vocação de Lutero, e pela doutrina da pré-destinação de Calvino, representa uma grande mola propulsora para a racionalização, por ser caracterizada por um trabalho ordenado de forma metódica, disciplinado. Porém, é interessante notar que de modo algum houve um favorecimento proposital do protestantismo para a racionalização, pois não era esse o objetivo.

A salvação da alma era no início o ponto angular de nossas vidas e obras. Seus ideais de ética e os resultados práticos de seus ensinamentos eram fundamentados nela, e eram consequências de

¹²⁹ GIDDENS, A. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Presença, 1994. (p. 186)

motivos puramente religiosos. Desta forma, teremos de admitir – talvez, até mesmo do ponto de vista com o qual estamos lidando – que os resultados culturais da Reforma foram em boa parte consequências imprevistas, e até mesmo indesejadas, do trabalho dos reformadores, muitas vezes bastante divergentes, e até opostas ao que eles realmente desejavam¹³⁰.

É, portanto, expressamente com o calvinismo, que há a realização plena daquilo que se iniciou com a profecia emissária, ou seja, um total desprezo pelos meios mágico-sacramentais, que são substituídos por um código ético de conduta, um *ethos*, um modo de viver. O determinismo e a necessidade tomam conta do cotidiano dos indivíduos. Pois, enquanto a profecia emissária rompia com tais práticas e propunha uma conduta ética, no calvinismo não há somente um rompimento, mas também uma aplicação das idéias que impulsionaram o rompimento de forma mais completa e mais extensa que a dos profetas.

Portanto, Weber observa que as principais características da modernidade ocidental são: a economia capitalista, o Estado moderno, o direito formal e a ciência moderna, estando a ciência a serviço da economia capitalista. Tal racionalização não seria possível se não houvesse um ideal ascético, que foi preconizado pelo luteranismo e pelo calvinismo. Uma das consequências do calvinismo foi o distanciamento do homem cristão de Deus, restando-lhe apenas o trabalho que lhe é sagrado, a vocação, tornando-se um fim em si mesmo, a necessidade pura e determinada. Esse distanciamento teve ainda outra consequência: sobrou apenas a ciência para explicar as coisas, restando o trabalho que se transforma na técnica moderna como o único meio de contato com o mundo, carregando como principal característica a necessidade, tentando expulsar por completo a contingência. Tal atitude somente foi possível devido ao ascetismo. Precisa-se esclarecer esse conceito para dar prosseguimento a esta argumentação, assim como definir o conceito de misticismo.

¹³⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 49)

4.1.5 Ascetismo e misticismo

Será apresentado um contraste entre estes dois conceitos, asceticismo e misticismo, ampliando essas duas definições. O asceticismo corresponde a “uma ação desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus”¹³¹. Já o misticismo implica numa “possessão contemplativa do sagrado”¹³². Estabelece-se aí uma diferença: o primeiro conceito trata da ação no mundo, enquanto o segundo, de uma fuga do mundo, concretizando-se numa possessão.

No que se refere ao misticismo, o indivíduo seria um recipiente do divino, calando-se para que Deus pudesse falar, acomodando-se às ordens divinas. Isso seria feito somente com a intenção de alcançar a certeza de um estado de graça. Verifica-se isso nas religiões asiáticas, especialmente nas indianas. Nelas a contemplação possui um valor inigualável, contudo, acessível à humanidade. Portanto, Weber diz que “a contemplação lhes oferecia a entrada na profunda e abençoada tranquilidade e imobilidade do uno”¹³³. E, dessa forma, se afastavam do mundo onde a religião não tinha relação com os atos práticos do cotidiano.

Assim, verifica-se que de modo algum os místicos são favoráveis ao mundo econômico, científico e técnico. Sendo opostos a esses conceitos, os místicos acreditam que a ação no mundo é um fato insignificante, possuindo uma visão contingente do real. Porém, isso não quer dizer que a atitude mística seja irracional, pois todas aquelas atitudes que são orientadas para uma meta fixa de salvação são carregadas de racionalidade e, neste caso, racionalidade significa uma orientação sistemática e clara.

Quando se fala em ascese, precisa-se lembrar que tal conceito não é uma inovação da reforma protestante. Já está presente entre os pitagóricos, na filosofia platônica e neoplatônica, e pode ser diferenciada da ascese intramundana e da ascese extramundana. A primeira está relacionada com uma ação no mundo. A segunda, porém,

¹³¹ WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 373)

¹³² WEBER, Max. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 373)

¹³³ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 325)

está voltada para um agir fora do século, das realidades cotidianas, do mundo.

A ascese aconteceu antes da tradição católica, quando muitos religiosos viviam em mosteiros, totalmente dedicados às orações e aos trabalhos, afastando-se de todo e qualquer prazer mundano. Os monges viviam retirados do mundo, no sentido de que criavam sua própria sociedade, e, por isso, não a afetavam. Portanto, não se iguala ao misticismo, pois neste não há uma ação no âmbito social, diferentemente dos monges, que mesmo de maneira restrita, criaram uma sociedade e tinham uma ascese, mesmo que afastada das cidades.

Já a ascese dentro do mundo é fundamentada numa luta para “modelar a vida neste mundo segundo a vontade de um Deus”¹³⁴. O religioso está neste mundo para ser um instrumento de Deus, e por isso vê-se que no ascetismo não há uma procura de fuga do mundo como acontece na contemplação, pois, na verdade, busca-se racionalizar o mundo de forma ética, segundo os mandamentos de Deus, de forma necessária e determinada. Daí dizer que o asceta intramundano não nega o mundo; pelo contrário, ele afirma o mundo, enquanto atua nele, e o faz porque acredita estar realizando um desígnio de Deus. Surge aí a afirmação de Weber de que o ascetismo foi direcionado para fora dos mosteiros, ou seja, o protestantismo contribuiu muito mais que o catolicismo para o sistema capitalista, científico e técnico. E, mais ainda, é o motivo pelo qual esse trabalho se presta, favorecendo a certa racionalização: “os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) a racionalização do mundo, e a eliminação da mágica como meio de salvação”¹³⁵. E ainda:

O puritano queria torna-se um profissional, e todos tiveram que segui-lo, pois, quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida cotidiana, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série, através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o

¹³⁴ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 334)

¹³⁵ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 83)

estilo de vida de todo indivíduo nascido sob este sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição¹³⁶.

Com isso, há uma eliminação de vários fatores para o alcance da salvação, e isso leva a afirmar que o protestantismo significa uma religião mais racionalizada, concedendo (não intencionalmente) bases fundamentais para o macroprocesso da racionalização, bem como para o desencantamento do mundo, tentando expulsar a contingência que estava expressa nas diversas formas de expressões da vida e que, no decorrer do processo de racionalização, vão sendo eliminadas, ou seja, nos conduzindo para a perda de sentido:

Quando os [...] religiosos combinaram-se numa seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o bloqueio do caminho de salvação através da fuga ao mundo. O caminho da salvação é desviado da “fuga contemplativa do mundo”, dirigindo-se ao invés disso para um “trabalho neste mundo”, ativo e ascético¹³⁷.

Weber afirma:

Assim, na história das religiões, chegava a sua conclusão esse longo processo de desencantamento do mundo, iniciado com as profecias do judaísmo antigo e que, de acordo com o pensamento grego, rejeitava todos os meios mágicos de alcançar a salvação, como tantos outros sacrilégios e superstições. O puritano autêntico chegava à rejeição de qualquer suspeita de superstição religiosa nos funerais; enterrava seus próximos sem cânticos ou música, para não deixar transparecer nenhuma superstição, para não dar nenhuma impressão de

¹³⁶ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 89)

¹³⁷ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 334)

acreditar na eficácia das práticas mágico-sacramentais com vistas à salvação¹³⁸.

4.1.6 O desencantamento do mundo

É importante lembrar que o termo desencantamento do mundo não significa perda, carência. Este termo não é desencanto, como alguém que se desencanta com outra pessoa, e não pode ser confundido com um estado de espírito que possa se encontrar desencantado, como uma espécie de desapontamento, desilusão. Tais significados nada têm a ver com o que Weber quer dizer quando usa a expressão desencantamento do mundo. Este conceito tem a intenção de explicar o mundo: “o desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sacrilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encanto”¹³⁹.

Etimologicamente, a palavra desencantamento em alemão é *Entzauberung*, e tem como significado literal a desmagificação. Aumenta-se a compreensão do termo quando se dá o significado da palavra alemã *Zauber*, que quer dizer magia, encanto, fascínio, atração, etc. Daí, em um primeiro momento, desencantamento é deixar de lado o encanto, perder o fascínio. *Entzauberung der Welt* seria a “desmagificação do mundo” em um sentido literal, que no contexto das obras de Weber ganha um significado de desencantamento do mundo.

A posição aqui adotada é de que Weber se inspirou para criar tal termo nas reflexões estéticas do poeta alemão Frederich von Schiller (1750-1805). A palavra utilizada por esse autor era *Entgotterung der Natur*, que tem como significado desendeusamento da natureza: “parece mesmo que Weber era dado a tomar empréstimos da alta literatura alemã”¹⁴⁰. Por sua vez, Weber “usa a idéia de desdivinação para se referir precisamente ao mecanismo desdivinizado do mundo”¹⁴¹. Assim,

¹³⁸ ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (p. 783)

¹³⁹ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 7)

¹⁴⁰ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 30)

¹⁴¹ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 30)

quando Weber fala do desencantamento do mundo, está querendo se referir ao mundo onde há um desmagificação, ou perda de sentido.

No entanto, são duas as forças que atuam nesse processo de desencantamento do mundo. Uma delas é a própria religião que age em um processo de desmagificação das vias de salvação; a outra é a ciência, uma força empírico-intelectual que, ao desencantar o mundo, através do processo técnico, o transforma em um mero mecanismo causal. Assim, acontece o desencantamento do mundo todas as vezes que os elementos mágicos do pensamento, que carregam os aspectos contingentes da vida, vão sendo desalojados do contexto religioso, e todas as vezes que as ideias vão possuindo cada vez mais uma consistência sistemática e também naturalística, necessária, determinística, ou seja, técnica e científica.

4.1.7 O jardim encantado

Na tentativa de entender o que é o desencantamento do mundo segundo Max Weber, depara-se com o termo *jardim encantado* (Zaubergarten), que designa aquele passo anterior ao desencantamento do mundo. E, na análise desse mundo, que se caracteriza por meio de encantos, há uma maior possibilidade de entrar na idéia weberiana de desencantamento. Daí a necessidade de dar um *passeio* curto por esse jardim.

A princípio, pode-se dizer que ele designa um mundo dominado pela magia, um mundo onde as ações são encantadas, onde a contingência está expressa em cada momento da vida. E um bom exemplo disso, segundo Weber, está na China. É na sua obra *The Religion of China: confucianism and taoism* que se tem uma maior clareza do que ele quer dizer, sendo a China uma grande demonstração do que seria a metáfora do jardim encantado.

A China estava tomada pela magia de tal forma que a mentalidade mágica se espalhava por todos os lugares da sociedade, chegando ao ponto de o imperador ser considerado um fazedor de chuvas. Lá havia astronomia; contudo, ela se desenvolveu de verdade quando os magos e os feiticeiros, através da observação do planeta Vênus, ou dos terremotos, usavam tais observações para descobrir como estava o ânimo dos espíritos. Soma-se a isso a prática da adivinhação, que por sua vez era realizada através das observações dos desenhos aleatórios, feitos na poeira, ou em que posição estavam os pedregulhos. Tudo isso

era utilizado, por exemplo, para saber como e quando deveria ser realizada uma construção de um edifício. Até mesmo as formas que as montanhas possuíam eram carregadas de significado premonitório, ou seja, a capacidade de prever eventos.

Viver nesse jardim encantado era viver na crença de atribuir poder aos espíritos, a tal ponto que, até mesmo as construções de qualquer tipo, precisavam de cuidados mágicos. Aquilo que fosse feito precisava passar pelo olhar da magia, para que não provocasse a ira dos espíritos. Na pesquisa de Weber, há duas religiões chinesas que são dominadas pela magia, duas religiões que habitam esse jardim encantado, a saber, o taoísmo e o confucionismo.

O taoísmo foi um grande incentivador desse tipo de crenças, pois se acreditava, segundo seus ensinamentos, que os espíritos eram capazes de realizar ações de qualquer tipo. Mas ambas as religiões, taoísmo e confucionismo, possuíam um relacionamento de *boa vizinhança* com a magia, ou seja, eram religiões muito próximas da magia.

O confucionismo, por exemplo, aceitava na religiosidade popular elementos mágicos, como o culto aos antepassados, onde se invocavam os antepassados para que cuidassem das famílias; ou seja, uma coação mágica dos espíritos. Assim, vai-se percebendo como as religiões chinesas propagam uma imagem mágica de mundo extremamente contingente, inserindo os seus adeptos num jardim encantado.

Segundo Weber, toda religião asiática é caracterizada pela imagem do jardim encantado. E nesse jardim não havia qualquer ação que pudesse levar para fora dele, nem sequer uma ética prática. É como se houvesse “uma onipresença da magia nas grandes culturas asiáticas”¹⁴², onde há um encantamento estendido a todos os setores da esfera da vida.

Outra característica mágica desse jardim é o estereótipo próprio da magia. Segundo Weber, a magia, com sua fixação, implica num ritualismo, e por que não dizer, paralisia, congelamento; numa palavra, o tradicionalismo. E a China, nesse sentido, caracteriza-se como um belo jardim encantado, onde há um apego, um respeito aos rituais e às tradições.

Portanto, na China não havia uma motivação interior que pudesse realizar uma ruptura com a tradição, com a magia. Daí dizer que a China, pelo seu bom relacionamento com a magia, não quebra feitiço, permanece no jardim encantado. Estar nesse jardim encantado é estar

¹⁴² PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 128)

num jardim no qual vigora o monismo mágico que apresenta os deuses, os espíritos, os seres humanos e tudo mais, numa *pura imanência* de um homogeneizado jardim de energias anímicas, *povoado* de espíritos, onde quase tudo aí é ser vivente, uma vez que há sempre um ser *divino* que se encanta em algum elemento mineral, como na água, na pedra, no raio. Mas, então, como sair desse jardim encantado? Como desencantar um mundo como esse? Religião e ciência são dois caminhos, duas forças, que agora passam a ser analisadas como forças desencantadoras.

4.1.8 Religião como desencantamento do mundo

Já que o termo desencantamento está estritamente relacionado com a desmagificação, poder-se-ia começar perguntando: que atração é essa que é deixada de lado? Que fascínio? Que encanto é esse? E responder dizendo que é aquele encanto, fascínio, atração que a magia exerce sobre a realidade e é deixado de lado pela própria religião.

Assim, deve-se entender, através do percurso que até aqui se fez, que o desencantamento do mundo religioso aconteceu como consequência das ações antes tomadas no próprio campo religioso, ou seja, o que acontece é um desencantamento intrarreligioso. Portanto, temos como ponto de partida para tal processo os profetas, os primeiros criadores e propagadores do processo de desencantamento, em especial os profetas emissários. Os pertencentes a tal profecia acreditavam não ser necessário recorrer à magia ou a qualquer outra mediação para se chegar a Deus. Portanto, pelo que foi apresentado, é sabido que tal profecia implica num rompimento com as práticas mágico-sacramentais. Com as seitas protestantes, isso é levado a cabo, uma vez que somente se confiava em Deus, sem precisar confiar em qualquer outro meio:

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo, que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios

mágicos da busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão¹⁴³.

A sua conclusão acontece com as seitas protestantes, grandes *dessacralizadoras*. Pois os protestantes “consumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e assim levaram o ‘desencantamento’ religioso do mundo às últimas consequências”¹⁴⁴.

E assim, a religião vai deixando de lado tudo aquilo que se refere à magia, ou ao caráter sacramental. E este é o ponto essencial para se entender o que significa a desmagificação. Então, pode-se dizer que o desencantamento do mundo religioso ocorre como libertação progressiva dos pressupostos mágicos e religioso-sacramentais, e assim, o puritano devia estar “isolado de todos os meios mágicos de salvação”¹⁴⁵. Tanto que o que resta para o crente é o trabalho, que se realiza de forma metódica e racional. E, à medida que a racionalização da conduta de vida chega, sai a magia, que enquanto teórica é irracional, é portanto contingente:

Não é preciso conhecer muito da sociologia de Weber para daí deduzir, segundo as regras básicas de seu pensamento, que não há racionalização possível da conduta de vida [...] sem que se quebre não só o feitiço, mas o poder do feiticeiro sobre a mente das pessoas¹⁴⁶.

Assim, nas palavras do próprio Weber “O desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação”¹⁴⁷. E essa é uma forma que o pensador alemão tem para saber em que ponto está a racionalização de uma religião, já que se entende o desencantamento do mundo como uma racionalização do campo religioso.

¹⁴³ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 96)

¹⁴⁴ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 133)

¹⁴⁵ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 334)

¹⁴⁶ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 76)

¹⁴⁷ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 106)

Um dos primeiros critérios para saber como está a racionalização de uma religião é saber sobre “o grau em que uma religião se despojou da magia”¹⁴⁸. E quanto mais se “se reprime a crença na magia, ‘desencantando’ assim os fenômenos do mundo, [...] estes perdem seu sentido mágico”¹⁴⁹.

Uma religião que age assim tem por característica negar a magia de toda e qualquer forma, negando todo o poder que ela exerce sobre a realidade, sua eficácia como meio de salvação. Mas rompe, *deixa de lado*, não como um fim em si, mas sim substituindo tais práticas por uma conduta ética. E o interessante é que esta é a outra *face da moeda* do desencantamento do mundo: determinada pela eticização, marcadamente necessária. Uma vez que uma religião desencanta, ela moraliza, conferindo à vida uma conduta ética. Pois o valor religioso é totalmente transferido para a conduta diária, sendo ali o lugar das bênçãos de Deus. Assim, os acontecimentos de caráter metafísico perdem seu encanto, como a magia, uma vez que o encanto mágico de um mundo povoado por espíritos oferece apenas um sentido parcial da realidade. A magia não dá um caráter duradouro à vida, ela é inconstante, e “não fixa um ‘estado duradouro’ [...] não assenta um ‘habitus’ sagrado permanente”¹⁵⁰.

Por isso, quando se elimina a magia, ela é substituída por uma ordem significativa, onde há um sentido totalizante, único e duradouro. E, então, o mundo é compreendido como um problema de sentido ético. “Quando uma religião se moraliza ‘para valer’, ela desencanta o mundo, e vice-versa: quando uma religião se desmágifica ‘até o fim’, não resta outro caminho àqueles que a seguem a não ser o ativismo ético-ascético no trabalho cotidiano”¹⁵¹. Assim, quando uma religião desencanta o mundo, ela carrega uma força ética, uma moralização religiosa do cotidiano. Segundo Max Weber, só há de fato uma moralização da religião se dela extirpar toda a ação mágica. E isso ocorre somente quando há uma profecia que venha do lado de fora do jardim encantado, baseada num “Deus supramundaneamente ético”¹⁵².

¹⁴⁸ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 117)

¹⁴⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Unb, 1994. (1 vol.p. 334)

¹⁵⁰ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 88)

¹⁵¹ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 126)

¹⁵² PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 129)

Portanto, viver de acordo com um Deus supramundano é viver tendo um estilo de vida que leve em consideração que a vida agora é regida por ações que não ofendam a Deus. Pois não mais se obriga Deus a fazer a vontade humana; pelo contrário, a posição agora é de reverência a um Deus ético, com suas exigências. Daí a noção de pecado ser tão forte numa religião desencantada, pois o que há numa religião assim é a obediência aos mandamentos de Deus, determinada pela necessidade, e não mais aquela vida contingente e desconexa entre a pessoa e o mundo dos espíritos. E toda vez que as súplicas não fossem atendidas, a culpa não era de Deus, mas devida à má conduta dos homens.

4.1.9 Ciência e técnica moderna como desencantamento do mundo

A segunda força que desencanta o mundo são a ciência e a técnica moderna, que possuem um papel importante nesse processo, acima de tudo porque pertencem a esse processo de intelectualização sobre o qual escreve Weber. Essa posição de desencantamento do mundo operado pela ciência moderna se caracteriza por desfazer a imagem de mundo religioso, de um Deus transcendente. Esse é o principal ponto de partida para este tópico, pois o intelectualismo peculiar à ciência moderna refuta a idéia de que o mundo possua um significado que lhe é conferido por um Deus.

Assim, o termo é usado para “dar conta também dos efeitos corrosivos da ciência experimental moderna sobre as pretensões de validade objetiva das visões de mundo que veem o mundo dotado de um sentido negativo”¹⁵³. É exatamente contra esse postulado que a Ciência age como uma força desencantadora. Se, por um lado, antes, com a religião, desencantava-se o mundo da magia, dos rituais, dos deuses, dos espíritos, buscando mostrar que o que há é uma visão una da realidade, com a ciência é agora esta imagem que é desencantada.

Portanto, esse processo pode ser descrito, em um primeiro momento, como a religião que deixa de lado a magia, tirando o encanto do mundo, colocando na lacuna deixada um sentido metafísico de um cosmo ordenado por Deus, um mundo carregado de sentido. E a ciência,

¹⁵³ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 142)

por sua vez, retira tal visão de mundo, apresentando um mundo sem *véu* divino:

Primeiro a religião (monoteísta ocidental) desalojou a magia e nos entregou um mundo natural “desdivinizado”, ou seja, devidamente fechado em sua “naturalidade”, dando-lhe, no lugar do encanto mágico que foi exorcizado, um sentido metafísico unificado, total, maiúsculo; mas depois, nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez desaloja essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais “naturalizado”, um universo reduzido a “mecanismo causal”, totalmente analisável e explicável, incapaz de sentido objetivo, menos ainda se for uno e total, e capaz apenas de se oferecer aos nossos microscópios e aos nossos cálculos matemáticos em nexos casuais inteiramente objetivos, mas desconexos entre si, avessos à totalização, um mundo desdivinizado que apenas eventualmente é capaz de suportar nossa inestancável necessidade de nele encontrar nexos de sentido, nem que sejam apenas subjetivos e provisórios, de alcance breve e curto prazo ¹⁵⁴.

Corroendo a imagem metafísico-religiosa, a ciência desencanta o mundo, transformando-o num nexos casual. Assim, o que acontece é que “o conhecimento racional empírico funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação em um mecanismo causal”¹⁵⁵. Acima de tudo porque a atitude que caracteriza a ciência é a de ser alheia ao divino. Se por um lado o desencantamento religioso unificou a realidade sob a imagem de um Deus-ético exigente, o desencantamento científico despovoou essa imagem religiosa. O mundo é visto *nu*, sem Deus, e o ser humano, nesta perspectiva, não vê mais o mundo como dominado por forças impessoais:

¹⁵⁴ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 145)

¹⁵⁵ WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 401)

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço¹⁵⁶.

Assim, o véu do mistério que cobria a realidade é retirado. Pois, segundo Weber, o saber científico avança sem confiar em qualquer valor misterioso, transcendente, uma vez que tudo pode ser dominado pelo cálculo e, assim, a ciência liberta a humanidade de qualquer elemento religioso, e o que resta para a religião é o irracional, pois ela não pode mais ter a pretensão de oferecer o racional. Weber chega a dizer que o desencantamento do mundo é uma característica de nossos tempos, nos quais as ideias religiosas se retiraram da vida pública. E esse é um ponto importante. Weber não diz que o intelectualismo elimina a religião, embora possa corroer a imagem que ela fornece à realidade. Prova disso está na expressão de Weber *sacrifício do intelecto*, na qual ele apresenta a possibilidade de que ainda se cultivem as idéias e os valores religiosos, embora seja necessário sacrificar o intelecto, já que a religião foi lançada ao reino do irracional:

Para aqueles que não podem enfrentar como homem o destino da época, devemos dizer: possa ele voltar silenciosamente, sem a publicidade habitual dos renegados, mas simples e quietamente. Os braços das velhas igrejas estão abertos para eles, e, afinal de contas, elas não criam dificuldades a sua volta. De uma forma ou de outra, ele tem que fazer o seu “sacrifício intelectual” – isso é negável¹⁵⁷.

Contudo, Weber não via o progresso da razão científica como um crescimento necessário em outros campos da vida, como se a ciência

¹⁵⁶ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 165)

¹⁵⁷ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 183)

proporcionasse um aumento da felicidade, ou um aumento na esfera material. Não vê o aumento do grau de racionalidade, que tem a ciência como maior expressão, como uma forma que alavanca necessariamente a humanidade para graus superiores na esfera da vida. Pois, embora a ciência busque dominar, analisar pelo cálculo, e faz isso sem *pedir ajuda a Deus*, ela não vale nem mesmo dizer se vale a pena ou não ser um cientista, uma vez que ela não tem significado que vá além do prático e técnico, acima de tudo porque ela não se propõe a isso, porque este não é o seu objetivo. Não cabe a ela responder se a vida possui sentido ou não. Weber chegou a citar a medicina como exemplo para essa questão. Ocorre, segundo ele, que “a Ciência Médica tem a tarefa de manter a vida como tal e diminuir o sofrimento na medida máxima de suas possibilidades.”¹⁵⁸ Todavia, não é papel da medicina dizer se vale a pena ou não viver. É aqui que se nota o aspecto negativo da modernidade, que tenta expulsar a contingência de seu convívio, através da perda de sentido e da perda de liberdade, sintomas do mundo moderno.

A perda de sentido ocorre devido à gradual substituição da religião pela razão, ou seja, a contingência vai sendo gradualmente eliminada pela necessidade da razão científica. Não há mais necessidade de *se recorrer a deuses* ou a *forças misteriosas*, uma vez que o mundo pode ser analisado, explicado pela ciência. E, assim, o mundo, nessa visão weberiana, é nada mais do que leis próprias; nada mais há a se oferecer a não ser as leis causais da natureza que a ciência tem a pretensão de descobrir. “Tudo, em princípio absolutamente tudo, ‘sem resto’, diz Weber, pode ser cientificamente conhecido, e isso quer dizer: cientificamente explicado por nexos causais isolados e apenas parcialmente encadeados, jamais totalmente esgotados”¹⁵⁹. Já que há tal substituição, essa mesma substituição é que gera a perda de sentido, porque, sendo papel das religiões conferir sentido à realidade, a ciência não poderia ocupar o lugar da religião. Para o autor, esse é o destino de nossos tempos.

Contudo, embora o ser humano tenha se libertado de forças impessoais e misteriosas, essa mesma humanidade se torna escrava de sua própria criação, e este é o segundo sintoma da modernidade para Max Weber, a perda de liberdade. Segundo ele, a mesma racionalização

¹⁵⁸ WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (p. 170)

¹⁵⁹ PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003. (p. 157)

progressiva que libertou a humanidade das superstições, de Deus, tende a escravizá-la em rígidas estruturas institucionais.

O capitalismo seria essa rígida instituição mantida por uma racionalidade dos meios, uma vez que se deixou de lado a racionalidade dos fins, nos quais se buscam os meios mais adequados para alcançar fins próprios. A racionalidade dos fins também pode ser entendida como a capacidade de determinar o sentido da vida. Mas é a racionalidade dos meios que toma conta da existência. Se por um lado, o calvinista via, no trabalho, um meio para se alcançar a salvação, a humanidade capitalista fez do trabalho um fim em si mesmo, o que demonstra que a racionalidade entrou também no campo da economia. Daí dizer-se que o capitalismo se tornou o senhor da humanidade.

Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas “qual leve manto de que pudesse despir a qualquer momento”. Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se desta crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo¹⁶⁰.

Portanto, a humanidade se esforçou para se libertar da magia, dos espíritos que rodeavam o mundo, libertar-se até mesmo das concepções religiosas, uma vez que o trabalho, que antes era impulsionado por uma ética protestante, por um mandamento divino, não possui qualquer outra intenção a não ser o trabalho pelo trabalho. Todavia, o mesmo ser humano que busca se libertar de tudo isso, torna-se escravo de algo que ele próprio cria. O capitalismo criado retira a liberdade; a contingência do mundo é expulsa pela racionalização técnica e científica; o ser humano é preso, por si mesmo, em uma “rija crosta de aço”¹⁶¹.

¹⁶⁰ WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001. (p. 165)

¹⁶¹ Pode ser entendida como iron cage, jaula de ferro, na tradução de Parsons.

4.2 MATERIALIZAÇÃO/PROFANAÇÃO

Para falar de materialização e profanação, é preciso deixar claro o que significa materialismo contemporaneamente. Este consiste em axiomatizar o espírito como sendo produzido e determinado pela matéria. Nessa concepção, qualquer valor moral, político, religioso, estético ou cultural, é determinado pelas condições materiais. Não há autonomia do espírito, não há transcendência. As grandes filosofias de Marx, Freud, Nietzsche, que marcaram o pensamento ocidental nos anos 60 e 70, são exemplos clássicos do materialismo contemporâneo. Elas reduzem as ideias e os valores da cultura ocidental, a infraestrutura econômica, aos instintos e pulsões ou à libido e ao inconsciente. Assumem, assim, duas características: a) reducionismo; b) determinismo. Mas como se chegou a este pensamento? Para entender como se dá o processo de materialização ou profanação do real pela técnica, é necessário compreender os conceitos de sagrado e profano.

4.2.1 O sagrado

O sagrado é sempre compreendido como algo divino, diferente de qualquer realidade natural perceptível, e que escapa aos processos de racionalização. Sobre o sagrado, muitos autores deram sua contribuição ao longo da história. O profano é algo comum, o corriqueiro, aquilo que carece de significado especial em nossa vida. O sagrado é o incomum, o especial, o que apresenta um significado particular em nossa vida, de modo absoluto e definitivo. De modo geral, o termo sagrado, significa o que está separado, reservado, inviolável. O seu uso possui uma extensão indefinida; são lugares, pessoas, objetos, textos, imagens, ações, etc., que são usados como sagrados. O sentido da palavra sagrado é o divino, o transcendente. Portanto:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial

indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas “religiosas”)¹⁶².

No entanto, para cada realidade religiosa, há quase sempre uma maneira diferente de ver o sagrado. Entre tantas características, salienta-se a numinosidade. De um lado o tremendo, que tem como característica o medo, o respeito, a reverência; e de outro, o fascinante como o misterioso, a majestade, o fascínio.

O sagrado se manifesta como o totalmente outro. Ele se manifesta porque se mostra totalmente diferente do profano. Desde as religiões mais primitivas até as mais tradicionais, vemos revelações do sagrado como numa pedra, árvore, animais, absoluto, único, etc. Mas esses objetos só demonstram a revelação do sagrado enquanto algo de sagrado se revelar neles, como por exemplo, uma pedra não revela o sagrado como uma pedra, mas sim como algo sagrado, como objeto absoluto e transcendente. Entre tantos objetos da ciência e da filosofia, pode-se falar da sacralização ou da profanação do real. Pode-se falar da relação entre o sagrado e o profano, sob o ponto de vista da técnica, da ciência, da psicologia, da filosofia, da sociologia, que significa aproximar-se do elemento único e irreduzível do real buscando uma resposta apropriada.

4.2.2 Profano

O conceito de profano pode ser entendido como sendo aquilo que é devolvido ao uso e à propriedade dos homens. Não é algo natural; é artificial, e somente é possível se ter acesso profanando. Sendo assim, cabe analisar os conceitos de uso e profanação e sua íntima relação. Para que se possa entender essa relação, é preciso compreender o que é religião. Pode-se definir como sendo:

Religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou

¹⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo. Boitempo, 2007. (p. 65-69)

conserva em si um núcleo genuinamente religioso [...] O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexacta, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado¹⁶³.

Portanto, a religião separa as coisas, lugares e animais, colocando-as em um lugar separado, conservando um núcleo religioso. O dispositivo utilizado para executar tal tarefa é o sacrifício que serve de ligação entre o profano e o sagrado, do humano ao divino. O rito pode restituir o sagrado ao profano e vice-versa. O termo *religio* significa uma atitude disciplinar e de extrema atenção que, através de suas fórmulas, formas, e dispositivos, tem por finalidade criar uma ponte entre os espaços do sagrado e do profano.

Sendo assim, o conceito de profanação na sociedade moderna pode ser entendido através da compreensão do paradigma mecanicista cartesiano. A profanação do real se dá quando a sociedade adota uma visão fragmentada do mundo. É importante considerar o sentido do termo *paradigma*. Ele foi introduzido na história e na filosofia da ciência pelo norte-americano Thomas Kuhn¹⁶⁴. Paradigma significa modelo, algo que serve como referência para uma ciência, para sua estrutura e para o que pode ser compreendido por ela. Um paradigma é uma percepção geral e comum, que pode ou não ser a melhor, de se ver um objeto, um fenômeno ou um conjunto de ideias. Para o autor, tende a predominar em cada ramo da ciência um paradigma composto de um conjunto de ideias centrais, que permite a ela explicar os fenômenos que

¹⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. (p. 65-69)

¹⁶⁴ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

estuda, bem como realizar experiências controláveis em seu âmbito. Ao mesmo tempo, um paradigma serve como critério de verdade, de validação e de reconhecimento onde é adotado. Assim, ele representa uma visão de realidade ligada a uma estrutura teórica apriorística, que estabelece uma forma de compreender um mundo.

Podem-se listar como grandes paradigmas na física, por exemplo, o sistema geocêntrico ou ptolomaico, o sistema heliocêntrico, a mecânica de newtoniana e a mecânica quântica no século XX. Esses paradigmas permitiam certa compreensão da realidade física, condicionando a atitude científica e o critério de pesquisa que, por sua vez, estavam ligados a uma expectativa de como o mundo funcionava. Essa ideia implica o fato de que a ciência não é um processo de descoberta de uma realidade determinada; antes, um processo de construção coerente para explicar certos fenômenos. Essa concepção é bastante atraente no sentido em que se afasta de uma metafísica, tornando-se antimetafísica, profanizando o mundo.

Esse feito ocorre no dia a dia, através do confronto com fenômenos que surgem e que não podem ser explicados pelo antigo paradigma, a ponto de exigir uma nova construção teórica que inclua os fenômenos que se compreendem, mas que podem ser igualmente compreendidos de uma outra forma, bem como os novos fenômenos que ainda não haviam sido explicados. Essa visão, embora atraente, traz a ideia de que os paradigmas não são comparáveis, o que pode levar a um relativismo teórico. Esse é um problema, principalmente, porque, no centro de um paradigma, digamos o geocêntrico, se articulam diversas concepções a respeito do homem e da sociedade, da religião e do poder. No caso do paradigma newtoniano-cartesiano¹⁶⁵, pode ser associada a uma forma de viver igualmente técnica. Esse paradigma seria o de uma civilização industrial, que no seu desenvolvimento extremo profanizou, ou melhor, materializou o mundo.

A racionalidade das ciências naturais induz a uma razão econômica e industrial que atinge a previsão e o controle dos acontecimentos naturais e econômicos, além de permitir a vitória do profano sobre o sagrado. Uma das consequências desse desenvolvimento é a materialização do real, que, a partir do século XVII, conjugada à racionalidade das ciências naturais e da industrialização, por um lado, causou a desvinculação entre a religião e

¹⁶⁵ KUHN, Thomas. **A revolução copernicana**: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental. Lisboa: Edições 70, 1990.

a filosofia, as tradições e as artes; e principalmente, por outro, fez a ciência ganhar a aura do sagrado, do dogma e da verdade.

Pode-se dizer, resumidamente, que esse paradigma se caracteriza por idealizar uma realidade, ou melhor, uma concepção de mundo, onde a visão mecanicista, determinista e material pode ser compreendida a partir do pressuposto de que o universo é uma máquina composta por *peças* menores, que se conectam de modo preciso. A consequência dessa nova forma de pensar o real leva a uma extrema fragmentação, à coisificação do real, à ênfase no racionalismo e na fria objetividade científica. A profanização e materialização do mundo seguem o raciocínio de uma racionalidade técnica e científica, nascida a partir de pensadores que têm como referência o paradigma newtoniano-cartesiano, seguindo uma razão instrumental. A relação entre o sagrado e o profano, por assim dizer, necessidade e contingência, sempre estiveram presentes na história da humanidade, pois fazem parte do nosso fardo. Essa aproximação entre o que se chama de o sagrado e o profano foi rompida com a Revolução Industrial.

A partir daí, a família, a percepção do tempo e os laços de sociabilidade no trabalho, por exemplo, sofreram efeitos drásticos, dando origem a um mundo crescentemente profanizado e materializado. Nesse sentido, há um retorno a Platão¹⁶⁶: a maior ciência é a ciência do ser, porque estuda o ser de todos os seres. Em outras palavras, a grande ciência é a metafísica. O rompimento da relação entre o sagrado e o profano ocorre nos primeiros passos do século XII. Com a dissolução do mundo antigo, abre-se uma época de construção social e mental que vai desembocar no mundo feudal. Esse mundo atingirá o seu auge no século X.

Nesse século, importantes mudanças começam a acontecer no Ocidente, levando à baixa Idade Média e ao Renascimento. Os árabes chegam à sua expansão na Península Ibérica e, com eles, as obras de Aristóteles e dos grandes filósofos árabes e judeus, como Averróis¹⁶⁷, Avicena¹⁶⁸ e Maimônides¹⁶⁹. O ocidente antigo fora preservado e

¹⁶⁶ PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Guimarães, 1986.

¹⁶⁷ SYMPOSIUM, Averroicum (4.:1996:Cologne) **Averroes and the aristotelian tradition:sources, constitution and reception of the philosophy of ibn rushd (1126-1198)**. Leiden: Brill, 1999.

¹⁶⁸ SYMPOSIUM, Averroicum (4.:1996:Cologne) **Averroes and the aristotelian tradition:sources, constitution and reception of the philosophy of ibn rushd (1126-1198)**. Leiden: Brill, 1999.

¹⁶⁹ SYMPOSIUM, Averroicum (4.:1996:Cologne) **Averroes and the aristotelian tradition:sources, constitution and reception of the philosophy of ibn rushd (1126-1198)**. Leiden: Brill, 1999.

comentado por esses filósofos, uma vez que a própria língua grega fora esquecida nos anos turbulentos do declínio de Roma. A partir do século XI, a escolástica começa a ser construída com o S. Anselmo¹⁷⁰ e outros.

Entretanto, ela atinge o auge com S. Tomás de Aquino¹⁷¹, no século XIII. Utilizando Aristóteles, S. Tomás faz o raciocínio de que, partindo de uma realidade evidente, chega-se a Deus, uma vez que toda causa eficiente supõe uma outra, e assim por diante, até chegar-se à causa primeira: Deus. Duns Scott¹⁷² nega a importância da razão em S. Tomás, pois, excetuado a identidade de Deus como causa primeira de todas as outras no mundo natural, o que se descobre através do raciocínio lógico é que todo conhecimento religioso é dado pela fé. Willian de Ockham¹⁷³ vai mais longe nessas críticas, afirmando que a razão é incapaz de provar a existência de Deus, bem como a profundidade e a onipotência de Deus, que não pode ser atingido pela razão porque, graças a essa liberdade, ele pode até mesmo se contradizer. Essas observações são fundamentais para a cisão que estava ocorrendo entre o sagrado e o profano. O auge desse processo ocorre com a reforma que se desdobra no humanismo de Erasmo de Roterdã¹⁷⁴, e atinge o clímax com o luterismo e o calvinismo.

Nesse contexto, nasce o misticismo de São João da Cruz¹⁷⁵, que fundou a ordem carmelita, e se dá ao trabalho social e missionário. A história que lembramos acima teve na verdade muitos outros personagens e uma dramaticidade enorme, mas indica a direção de um percurso no ocidente referente à separação entre o sagrado e o profano. É evidente que essa separação não é absoluta e varia bastante ao longo do tempo e de acordo com os personagens. Mas a separação entre o sagrado e o profano fica mais evidente no início do século XIX, estendendo-se até o século XXI. Toda exposição tem a pretensão de deixar claro que a técnica possui um discurso profanizador, antimetafísico e que nos remete a uma condição puramente física. Somente existe a materialidade. E tudo que não é material precisa ser materializado, ou melhor, tudo que é sagrado precisa ser profanizado, através da razão instrumental:

¹⁷⁰ ANSELMO, Santo. **Obras completas**. Madrid: Editorial Católica, 1952-1953.

¹⁷¹ TORRELL, Jean-Pierre. **La "somme de théologie" de saint Thomas d'Aquin**. Paris: Cerf, 1998.

¹⁷² SCOT, J. D. **Escritos Filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹⁷³ OCKHAM, William. **Seleção de Obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹⁷⁴ ROTERDÃ, Erasmo. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

¹⁷⁵ CRUZ, João da. **São João da Cruz: Poesias Completas**. São Paulo: Nerman, 1991.

O conceito de materialização tem sua correspondência no processo da profanação que desapropriou o mundo da sua proteção pelo sagrado, pelos espíritos ou pelo tabu e outras prescrições inibidoras, que remeteram de uma forma ou outra aos fenômenos poderosos de origem “imaterial”. É curioso que a própria magia, apesar das suas referências constantes ao mundo imaterial, abriu o caminho para um tratamento técnico da natureza¹⁷⁶.

4.3 PLASTICIDADE/RESISTÊNCIA

A plasticidade pode ser considerada como uma das principais características produzidas pelo dispositivo técnico no mundo moderno. Para entender esse conceito, um dos caminhos possíveis é tomar como referencial o pensamento de Winnicott¹⁷⁷, através dos conceitos de: a) neurótico; b) borderline. Vejamos cada um deles:

4.3.1 Neurótico

Nos últimos anos, as pesquisas em psicanálise possuem como objeto de estudo, entre os estados patológicos, o estado neurótico. Diferentemente de hoje, quando a psicanálise identifica como sendo a patologia de nosso tempo as síndromes limítrofes, pode-se dizer que o estado neurótico é a síndrome de um tempo e um contexto específico que, nesse caso, seria o apogeu da modernidade. Em cada momento histórico se tem um saber, ou melhor, uma representação específica da realidade. Existe, portanto, uma produção de subjetividades que sempre estão ligadas à história, aos aspectos econômicos, políticos, culturais, familiares e pessoais. No caso do neurótico, encontramos como principais características a repressão e o recalque, que acabam por produzir uma subjetividade neurótica.

¹⁷⁶ BRUSEKE, J. Mística, Magia e Técnica. Revista: **Política e Sociedade**. v.1, n 4, p._167-218, 2004.

¹⁷⁷ WINNICOTT, D. W. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

Pode-se citar como exemplo a hipótese repressiva de Michel Foucault¹⁷⁸. As instituições da modernidade nos cobram um preço - a repressão - pelos benefícios que nos coloca à disposição. Como exemplo, pode-se observar esse movimento com o surgimento do capitalismo de acumulação, que desestimulava o consumo, reprimindo nossos desejos e impulsos, e incentivando a economia individual. Da mesma forma, a estrutura familiar se apresentava repressora, centrada na disciplina e no recalque. Ser civilizado é ser disciplinado. Dessa forma, a modernidade provocou uma repressão social e educacional. A igreja, com sua noção de pecado e culpa, também participou da produção dessa subjetividade neurótica. Hebert Marcuse¹⁷⁹ observou que no desenvolvimento da filosofia houve também a oposição entre razão e sensibilidade. A sensibilidade tornou-se uma faculdade vulgar e sem valor, lugar de impulsos cegos e hostis.

A luta começa com a vitória interna das faculdades ‘inferiores’ do indivíduo: as suas faculdades sensuais e apetitivas. A sua subjugação é considerada, pelo menos desde Platão, um elemento constitutivo da razão humana, a qual é assim, em sua própria função, repressiva. A luta culmina na vitória sobre a natureza exterior, que deve ser perpetuamente atacada, subjugada e explorada para satisfazer as necessidades humanas¹⁸⁰.

A razão surge, assim, como um princípio de repressão e renúncia, cuja tarefa não é o de dirigir os sentidos e a sensibilidade dos homens, mas de reprimi-los. Como aconteceu esse processo? No período antigo, os conceitos possuíam uma ampla significação, eram holísticos. Com o surgimento da Ciência, os conceitos passaram a ter uma pretensão de objetividade, precisão e exatidão, renunciando a tudo que é imprevisível, misterioso e subjetivo, expulsando do mundo o ininteligível, inefável, o mítico. O real passa a ser compreendido como uma máquina, um relógio, tudo funcionando previsivelmente, onde o mal e toda contradição, bem como toda contingência, deveriam ser abolidos. O

¹⁷⁸ FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité**. Paris: Gallimard, 1997. (v. 3)

¹⁷⁹ MARCUSE, Herbert. **One dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

¹⁸⁰ MARCUSE, Herbert. **Eros and civilization**: a philosophical inquiry into Freud. Boston: Beacon, 1955. (p. 102)

pensamento segue o princípio do terceiro excluído, reduziu toda a realidade, as verdades científicas, claras e distintas. Este é o principal objetivo do iluminismo: “Não existe nenhuma harmonia entre o interesse geral e o particular. O progresso da razão se afirma contra a felicidade dos indivíduos”¹⁸¹.

Foucault nos fala da sociedade imperial e disciplinar. No império o homem era livre, condicionado à lei imperial. Diferentemente, na sociedade disciplinar o homem é moldado para sustentar o status quo. O exemplo que o pensador fornece para pensar essa diferença é o panóptico de Bentham. O que é o panóptico? É uma alegoria que descreve uma prisão em círculo, que possui no centro uma torre de vigilância, ou melhor, o panóptico. Tudo é controlado e está sob o olhar do vigilante, um superego disciplinador, cruel e recalcador. No entanto, ninguém tinha a capacidade de saber se estava sendo realmente vigiado ou não, provocando a sensação contínua de estar sendo vigiado o tempo inteiro. O século XIX participa ativamente desse processo, reprimindo o desejo de consumo, devido à necessidade de acumulação de capital. Os comportamentos são moldados, disciplinados, renuncia-se aos prazeres. Deve-se ser formal, educado, cumpridor de suas obrigações, estando sempre dentro da conduta considerada normal. A sexualidade, a tristeza, a dor, a espontaneidade deveriam ser reprimidas e recalçadas. Esse processo se dá através de constantes racionalizações, desde a igreja, a escola, a empresa, o quartel, as prisões e os manicômios. Para Marcuse:

A submissão efetiva das pulsões através de regras repressivas não é imposta pela natureza, mas pelo homem. O pai primitivo é o arquétipo da dominação, que começa a reação em cadeia da escravidão, rebelião e da dominação reforçada que determina a história da civilização¹⁸².

Sendo assim, a cultura neurótica pode ser entendida a partir da hipótese de que na modernidade estamos presos a uma dinâmica de diversas tecnologias e dispositivos de poder, de controle sobre a vida. Para Foucault, nunca escapamos das relações de poder, apenas o sujeito irá sendo modelado. O poder circula em toda e qualquer relação e lugar. O poder não existe como essência, porém, no tipo de relação que é

¹⁸¹ MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997. (v. 2, 162)

¹⁸² MARCUSE, Herbert. **Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud**. Boston: Beacon, 1955. (p. 27)

estabelecida, nas estratégias, nos diversos dispositivos. O poder, conseqüentemente, é prática de poder. É algo circulante, funciona em cadeia. A preocupação de Foucault é produção da subjetividade, como o sujeito vai sendo produzido, um poder que pode ser estudado a partir das técnicas de dominação que emprega.

Foucault mostra que o poder sairá do âmbito da obediência para um outro tipo de racionalidade, tomando várias formas, desde o soberano, até o governamental. As relações de poder evoluem. Não se situam em um determinado local. Com todas as alterações sociais nas sociedades dos séculos XVI e XVII, a subjetividade sofre seus reflexos. Busca-se o adestramento do indivíduo e assim o poder será exercido na forma de vigilância, abarcando formas de observância dos comportamentos. Essa forma inovadora de manifestação do poder, que inclusive serviu a uma determinada sociedade, é um instrumento importante na constituição do capitalismo industrial.

Tudo é padronizado, ocorre uma necessidade do *enquadramento* a certa *normalidade*. O poder disciplinar não extermina o indivíduo, o constrói. Adapta o poder do corpo aumentando sua capacidade para a *servidão*. Nas sociedades dos séculos XVIII e XIX, será o governo das consciências, chamado governamental, e não do adestramento. O desejo é produzido, mas para tal, são necessárias várias tecnologias, de tal forma que a liberdade será ligada a uma determinada estrutura. A finalidade do governo é o bem comum.

O desejo do indivíduo *serve* ao desejo estatal. Nas sociedades dos séculos XIX e XX, é a vez do biopoder. Há uma necessidade de direcionamento das massas. O indivíduo é adestrado para a eficiência e governado pelo desejo. Em Foucault, vai ficando claro que há uma rede de micropoderes que se interpõem em todas as relações, inclusive no Estado. O poder é um conjunto de relações. Foucault escolheu o método genealógico para verificar como o poder se *estruturou* e de que forma se abarcaram *certas práticas*, ou dispositivos. Toda racionalidade é utilizada na forma de construção de uma subjetividade. Desembocará em uma massa com *modos de poder* readaptados.

As instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos da dominação introduzem controles adicionais acima dos indispensáveis a toda associação humana civilizada. Esses controles adicionais

surgem de instituições específicas da dominação, e nós o chamamos de mais-repressão¹⁸³.

Assim, Foucault introduz a questão da moral, definindo-a como um conjunto de valores e regras propostas aos indivíduos por intermédio de aparelhos prescritivos. A esse conjunto de normas prescritivas chamamos *código moral*. Perante esse código, os indivíduos podem, através de seu comportamento, se aproximar ou se distanciar desses conceitos. A essa modalidade comportamental em relação ao código moral, Foucault chama de *moral dos comportamentos*. Com essas regras e conceitos, o sujeito, em sua prática, pode ter um grau de conformidade ou divergência em relação a elas. Existem diversas formas de o sujeito se relacionar com essas normas; existem diferentes maneiras de se *conduzir*. A essas diferenças de postura Foucault dá o nome de *modos de sujeição*, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo mantém relações com essas regras. Estas podem ser de sujeição pelo receio de cerceamento, ou por se reconhecer nessas premissas e se constituir como um sujeito moral.

Marcuse é crítico do pensamento repressivo e busca entender esse processo que se deu nos valores e na cultura ocidental. Para Marcuse, Freud¹⁸⁴ de alguma maneira nos revela a história da repressão humana. O pensador faz uma crítica a Freud, à medida que ela não é tão neutra como parecer ser, pois contém dentro de si a aceitação e a complacência com uma sociedade repressiva, canalizando as energias oriundas da atividade sexual para o trabalho. Devem-se sublimar nossas pulsões, sendo, portanto, irreversível o processo de repressão; daí um mal-estar na civilização ocidental.

4.3.2 Borderline

O borderline pode ser entendido como sendo um espaço fronteiro entre a neurose e psicopatia. Consiste em um estado que não dá para identificar muito bem. O borderline está preso em uma linha que o coloca em uma situação de extrema plasticidade, flexibilidade, em

¹⁸³ MARCUSE, Herbert. **Eros and civilization**: a philosophical inquiry into Freud. Boston: Beacon, 1955. (p. 44)

¹⁸⁴ FREUD, Sigmund. **Gesammelte werke**: chronologisch geordnet. Frankfurt Am Main: S. Fischer, 1991-1998. (18 v.)

uma região limítrofe. Um borderline não quer viver na linha, quer ser um desviante; não aguenta mais as regras sociais, correndo o risco de cair na psicopatia. Por outro lado, também não quer ser um psicopata e nem, muito menos, se agarrar ao pensamento neurótico. O borderline vive em angústia permanente. Ele possui múltiplos sintomas, devido a sua fragmentação. Apresenta-se com a tendência à atuação, mas tem a onipotência diminuída e extrema sensibilidade. Está sempre em constante devir, é múltiplo, se apresenta com potências e possibilidades diversas, híbrido, plástico, mutante. Assim, o Borderline se mostra contemporaneamente nas ondas da transformação e da criatividade.

Segundo Michel Maffesoli¹⁸⁵, este é o retrato da sociedade contemporânea. Um mundo cruel, brutal, e ao mesmo tempo possuindo uma beleza inexprimível. A cultura borderline ou plástica se coloca resistente a uma cultura mercantil, seja científica ou jornalística. Faz isso procurando constantemente consumir um saber superficialmente claro, rápido, opinativo, contingente, subjetivo, um mundo de variedades. Ou melhor, levado pelo vento, o borderline não quer ter a paciência para formar conceitos; é instável, vive na precária fronteira entre a lucidez e a insanidade; é nômade.

O principal conceito para definir esse estado é o paradoxo. O nomadismo é essencialmente paradoxal. A miséria e o luxo, o bem-estar e o mal-estar andam lado a lado. A modernidade tentou esconder o lado sombrio da sociedade criando uma cultura neurótica. O drama da cultura contemporânea consiste na ressurreição de Dionísio.

Os símbolos do pensamento neurótico, na civilização ocidental na modernidade, são o fogo e Prometeu. O fogo sempre foi venerado em todas as culturas primitivas, sempre relacionando-se o fogo que arde com a alma, ou a energia que todo ser humano possui e que foge da compreensão do homem. O fogo sempre esteve relacionado ao sagrado, ao divino.

Por exemplo, na mitologia dos helenos, os deuses olímpicos arrependeram-se de ter criado o homem e decidiram destruir a raça humana. No entanto, Prometeu, que amava a humanidade, ao descobrir os planos divinos, roubou o fogo e entregou aos homens para que pudesse salvá-los. O homem controlou o fogo, transformando-se no mais perfeito dos animais. O controle do fogo representa nesse momento o controle não somente do aspecto material mas também do espiritual, o logos, o intelecto, a inteligência e a consciência. O fogo sagrado dado aos homens representa o nascimento da ciência que acompanhará

¹⁸⁵ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

inexoravelmente o homem. Na modernidade pode-se considerar que a ciência e a crença no progresso científico da humanidade no século XIX, prometem a libertação do homem diante das forças da natureza, podendo assim ser considerado como um culto ao mito de Prometeu. De certa forma, Prometeu e Apolo são dois valores mitológicos que parecem interagir com o mundo social e psicológico. O apolíneo é o individual, regrado, o estabelecido, o equilíbrio por vias moderadamente medidas, que traz a tranquilidade e o sereno olhar dos deuses para a conformidade do mundo humano, que dá a entender uma oposição necessária a Dionísio, bem como uma condição de entendimento.

Por isso, na contemporaneidade existe uma errância que insiste a retornar. O meteco, o estrangeiro, o sexualmente ambíguo, ou melhor, Dionísio. Ele está mais próximo da natureza do que da cultura, sua imagem nos remete à devassidão das bacanais antigas, da hibridez, ocorrendo uma relativização da realidade. A essência dionisíaca parece confundir-se com o vinho, com seu poder característico sobre os homens, sua manipulação para longe do cotidiano, seu afastamento libertador da convenção, em que se saltam todos os cálculos visados pelo bem-estar comum e mergulha-se no incontrollável, liberando toda aquela energia erótica acumulada pelo regrado mundo social e formal.

O dionisíaco é o além-mundo, o estado extático, que quebra a individualidade apolínea e conduz a um estado único, de união com o grande Ser que constrói tudo e é o substrato de tudo, chamado por Nietzsche¹⁸⁶ de uno-primordial. Não é de surpreender que esse estado de entusiasmo e êxtase, ligado ao efeito do vinho e às orgias, tenha sido associado a um mundo supremo pelas culturas arcaicas. Esse estado irregado, que conduz à liberação, explica também todo o receio da cidade que busca o equilíbrio apolíneo diante da desmedida de Dionísio, seguido por suas mênades e sátiros, conduzindo uma multidão que carrega tonéis de vinho em entusiasmo anárquico.

Dionísio sempre esteve ligado a uma origem popular, ao êxtase coletivo, em que todos celebram em conjunto a própria embriaguez espiritual que domina a todos e os leva para longe da legislação social. O orgasmo dionisíaco, tão ligado ao erotismo que se expande em ocasiões em que se dá a liberdade, tornou a potência geradora do sexo cada vez mais próxima das forças de geração da natureza e da mãe geratriz terra. Dionísio era visto como um símbolo carregado de representações que vão além de uma possível quebra de tabu sexual e

¹⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Nietzsche Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1975-2004. (4 v.)

social, que lembrariam o despojamento e diferencial de um deus incomum, o deus da liberação em momentos especiais; e ainda, o espírito dionisíaco quase proibido, o êxtase que é apenas prazer sem razão, essa fruição espontânea da vida que nos é dada gratuitamente pela condição humana, que longe de ser calculada e logicizada, nos leva a tudo que começa nos sentidos e acaba em êxtase passível de atribuições divinas.

Nietzsche, à sua maneira, tinha formulado essa dicotomia quando ele destacou o estremecimento entre Apolo e Dionísio. Os historiadores da arte também retomaram essas distinções; Walter Pater e o sociólogo Karl Manheim, faziam o mesmo tipo de proposição. Da minha parte, eu também torno a utilizar essas noções para destacar que alguma coisa teria constituído a modernidade em torno da figura emblemática de Apolo. Entretanto, de um ponto de vista sociológico, eu prefiro Prometeu, aquele que rouba o fogo dos Deuses, aquele a partir do qual vão se reconhecer um certo número de atitudes ativas em si mesmas e sobre o mundo. A hipótese é que, atualmente, essa figura emblemática de Apolo ou de Prometeu cede, de maneira furtiva, ou de maneira mais ou menos fixa, o lugar à figura emblemática de Dionísio. Podemos dizer de outra maneira, que uma sociedade mais sensualista substitui, aos poucos, a sociedade racionalista que foi a sociedade moderna (logo, a figura emblemática de Prometeu ou de Apolo), pois tudo o que vai caracterizar a modernidade se organiza em torno de algumas grandes palavras-chave¹⁸⁷.

No entanto, para Marcuse, a liberdade depende necessariamente do progresso técnico e do avanço da ciência, representados pelo espírito apolíneo. Contudo, “terão de mudar sua atual direção e objetivos para se tornarem veículos de libertação”.¹⁸⁸ Para isso, Apolo precisa se reconciliar com Dionísio. Marcuse acreditava no fim da sociedade do

¹⁸⁷ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

¹⁸⁸ MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. (p. 32)

trabalho, e com isso tornaria obsoletas as organizações que reprimem as pulsões dos indivíduos. Com o fim da sociedade do trabalho e a automatização de todas as esferas da vida social, os indivíduos devem ganhar consciência de suas repressões, dilações e sofrimentos na sociedade repressiva. Com isso, Marcuse espera que haja uma prática política que deve propiciar uma mudança na própria natureza humana. Os indivíduos devem romper com suas maneiras habituais de ver, ouvir, sentir e compreender as coisas. O protesto ativaria a base biológica do homem e surgiria uma nova sensibilidade. Assim, se manifestaria o protesto de Eros contra a repressão.

Eros libertaria as exigências, aspirações e potencialidades humanas na fundamentação de um novo indivíduo e de um novo princípio de realidade. Para Marcuse, é na essência do homem que se encontra o potencial de libertação. Essa essência tem sua base na natureza, pois é Eros, ou melhor, Dionísio que representa a pulsão de vida se contrapondo à antiga essência do homem, que é a base de toda neurose, ou seja, o Logos. A função de Eros ou de Dionísio é combinar as substâncias vivas em unidades cada vez maiores de vida; é o impulso que preserva e enriquece a vida mediante o domínio da natureza. Para Marcuse, portanto, a razão deve se transformar em Eros, o Logos deve orientar o princípio de prazer. Já não deverá ser mais um Logos imperativo, kantiano, dominador e repressivo; mas um Logos que seja contemplação, fruição, receptividade do prazer, tendo consciência de sua plasticidade.

4.4 HOMOGENEIZAÇÃO/FUNCIONALIZAÇÃO/MANIPULAÇÃO /ANTROPOCENTRISMO

Para entender esses conceitos, cabe lembrar a afirmação de Pascal¹⁸⁹ de que sabemos que a razão possui razões que a própria razão desconhece, ou melhor, as razões do coração. Não significa dizer que se deve excluir o conceito de razão propriamente dito, mas estabelecer um entrelaçamento com as coisas do coração. A razão possui seus limites; além desses limites, existe somente o delírio. A razão é uma construção humana, bem como os conceitos de coerência e racionalização. As

¹⁸⁹ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

perguntas que podem ser feitas são: existe uma razão? Ou razões? Ou ainda: essa razão se expressa de diversas maneiras?

A razão pode se expressar de diversas formas, através de diversas estruturas lógicas, com a finalidade de aplicá-las à realidade e ter o controle sobre o que se apresenta como diferente, heterogêneo, possível ou contingente, como aquilo que resiste. No ocidente, observa-se a predominância do racionalismo, que busca compreender o universo através do princípio da coerência, excluindo qualquer forma de irracionalidade, emoção, sentimento, paixão ou subjetividade.

O racionalismo das luzes ainda é bastante humanista e antropocêntrico; associa sincreticamente o respeito e o culto do homem (ser livre, sujeito do universo) e a ideologia de um mundo totalmente racional. Por isso, apresenta-se como uma ideologia da emancipação do homem e do progresso. Em sua luta permanente contra o mito, as superstições, os obscurantismos e as religiões, promove um saber empiricamente fundado e experimentalmente verificável: funda-se ao mesmo tempo no consenso e no conflito; ademais, ergue-se sobre quatro pilastras independentes e interdependentes: a racionalidade, a empiricidade, a imaginação e a verificação.

O princípio de seu universalismo, junto com a exaltação da idéia de homem, constitui o fermento da emancipação dos escravos e oprimidos, da igualdade dos direitos dos cidadãos e dos povos que permite se universalizarem. Claro que esses princípios universais ainda são abstratos, constituindo-se sobre a ignorância e o ocultamento das diferenças culturais e individuais. Mas conduzem, inconscientemente, à promoção de determinada homogeneização e à quebra de inúmeras diferenças.

Contudo, esse racionalismo só permanece emancipatório enquanto se mantém vinculado ao humanismo (unindo amor da humanidade, paixão pela justiça, pela liberdade, pela igualdade). Uma vez abandonadas as idéias humanistas, a racionalização começa a devorar a Razão, homogeneizando toda a realidade. E os homens deixam de ser concebidos como indivíduos livres ou sujeitos. Passam a obedecer à aparente racionalidade do Estado, da burocracia e do mercado.

Se levarmos em conta que a atitude científica sempre desempenhou um papel importante no diálogo entre o real e o possível, perceberemos que o século XVII teve a sabedoria de proclamar que a Razão constitui um instrumento necessário para tratar os negócios humanos e sociais. O século das luzes cometeu a loucura de pensar que a Razão era suficiente. Será que não estaríamos hoje incorrendo numa

loucura muito maior quando reconhecemos a insuficiência da Razão? Muitos já estão afirmando que ela se torna desnecessária.

O processo de autodestruição da Razão é bastante recente. Começou quando se converteu em *razão instrumental*, nas mãos de Adorno¹⁹⁰ e Horkheimer¹⁹¹, e passou a impor-se com Marcuse como concepção unidimensional, vale dizer, a conceber-se e apresentar-se como racionalização ditatorial e totalitária. Parafraseando Adorno, poderíamos dizer que a razão se manifesta de forma ditatorial, manipulando os homens. Basta que os homens sejam considerados coisas para que se tornem manipuláveis, homogeneizados e submetidos à ditadura da racionalidade moderna, que encontra seu apogeu nos campos de concentração.

Para exemplificar o que Adorno está afirmando, pode-se tomar como exemplo Adolf Eichmann¹⁹², que foi um dos responsáveis pelo processo de execução de milhares de judeus nos campos de concentração do regime nazista, na primeira metade do século XX, ao demonstrar habilidade no transporte dos judeus para os campos de concentração. A sua principal característica é o não questionamento de suas funções. Dentro da sua funcionalidade, Eichmann buscava cumprir apenas o papel de bom subordinado, levando a cabo todas as tarefas que lhe eram atribuídas, sem ao menos conscientizar-se do caminho aversivo pelo qual estava entrando. Durante o cumprimento do que lhe tocava na burocracia nazista, continuou pela funcionalidade, e mesmo plenamente ciente da situação à qual se integrava, sentia que já não poderia mais voltar atrás, pois sua ambição sempre teve como meta o reconhecimento. Eichmann não foi uma vítima qualquer: engajara-se como parte da bandeira nacional-socialista, sempre demonstrando com a precedente demonstração o seu caráter amplamente passivo e funcionalista. Para Arendt, seu problema focara-se na busca da notoriedade através de caminhos avessos à noção de ética pela qual devemos nos pautar. Sua crença na funcionalidade como pressuposto capaz de propiciar-lhe a realização, torná-lo manifesto, o levou a desconsiderar que tal caminho seria aceitável apenas aos olhos de uma ideologia.

¹⁹⁰ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

¹⁹¹ ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

¹⁹² ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999-2000.

Sendo assim, a Razão possui, oculta em seu cerne, uma irracionalidade. Quando esta se manifesta, a Razão enlouquece e gera os totalitarismos. Quando há uma derrocada do humanismo e da virtude crítica, desencadeia-se uma força implacável de ordem e homogeneização. A Razão começa a enlouquecer quando se torna ao mesmo tempo puro instrumento do poder e da ordem. Quando se converte no fim do poder, quer dizer, quando a racionalização, sem deixar de constituir um instrumento dos processos bárbaros de dominação, passa a instaurar e a justificar uma ordem racionalizadora, na qual tudo o que a perturba deve ser considerado como criminoso, demente ou subversivo. A loucura se instala quando esses processos bárbaros de racionalização irracional se convertem em processos que conduzem à morte. Por isso, devemos lutar contra toda deificação da Razão. Mas devemos fazer dela nosso mais confiável instrumento de conhecimento, contanto que a tornemos crítica e autocrítica: é delirante tanto a incoerência absoluta quanto a coerência total.

Nas palavras de Michel Maffesoli, na contemporaneidade, a emoção, a subjetividade, o irracional, constituiriam o retorno de Dionísio. Não estamos assistindo hoje a uma onda de crítica à racionalidade que se instaurou com a revolução científica moderna? Não corre essa crítica o risco de converter-se em um ódio ou hostilidade à Razão? O ponto de estrangulamento dessa aversão se manifesta no jogo da Ciência e de seu Outro; vale dizer, do Saber e do inconscientemente sabido. Esse Outro é o Oculto da própria Ciência, aquilo que não está revelado ou que por ela foi sistematicamente proscrito, reprimido ou recalçado. No fundo, trata-se da subjetividade, da emoção, dos afetos, do contingente, que frequentemente é identificado como sendo o irracional ou o passional.

Diria que a chamada *pós-modernidade* aparece como uma espécie de um novo Renascimento, ou seja, dos ideais banidos e cassados por nossa modernidade racionalizadora. Essa modernidade teria terminado a partir do momento em que não podemos mais falar da história como algo de unitário e quando morre o mito prometeico. É a emergência desses ideais que seria responsável por toda uma onda de comportamentos e de atitudes irracionais, por um total desencantamento em relação à política e pelo crescimento do ceticismo face aos valores fundamentais da modernidade; ou melhor, pelo Adeus à Razão.

Que esperança podemos depositar no projeto da Razão emancipada, quando sabemos que ela se orientou para a instrumentalidade e a simples produtividade, homogeneizando e manipulando todo o real? Neste mundo desencantado, dessacralizado,

dominado pelo instrumental e pela funcionalidade, onde o homem perdeu toda concepção unitária e de totalidade do mundo, inteiramente concebido segundo uma visão objetivista e homogeneizadora, vive-se mais ou menos à deriva.

Encontramo-nos numa situação semelhante à dos renascentistas ou da crise grega. Da mesma forma, estamos assistindo ao desmoronamento de uma racionalidade científica, fundada numa objetividade que expulsou do mundo e recalçou suas qualidades sensíveis e tudo o que diz respeito à subjetividade e à vida. Contra as ameaças de um pensamento uniformizador e homogeneizador, fundado na dominação da racionalidade científica e técnica, novos valores são buscados: a multiplicidade dos pensamentos, a pluralidade das visões de mundo, a diversidade dos modos de viver, pensar e agir.

Por outro lado, o homem de hoje tende a recusar os megarrelatos ou metanarrativas, as grandes sínteses filosóficas, políticas, ideológicas e religiosas, que tanta segurança lhe forneceram num passado ainda recente. Esses grandes relatos nos propunham uma visão integrada e coerente do mundo; nos forneciam uma explicação total para todos os aspetos da realidade; faziam-nos aceitar as normas, regulando as condutas e comportamentos; davam coesão aos grupos humanos e legitimavam os sistemas de valores.

Sendo assim frequentemente confundidos com visões objetivas da realidade, as antigas cosmovisões tinham a vantagem de fornecer um sentido, uma orientação e um guia para os indivíduos. Chegavam mesmo a propor-lhes uma *salvação*. Não podemos nos esquecer de que o surgimento dos meios de comunicação de massa foi determinante para o processo de dissolução desses pontos de vista centrais ou grandes narrativas. Contra esses universalismos disciplinadores, insurgem-se os que defendem contextos locais, a heterogeneidade das formas de vida, as particularidades dos modos de ser, agir e pensar, uma ética das circunstâncias, de micropolíticas e uma autonomia moral em relação às normas universais.

O grande perigo é que tal situação pode favorecer um ingênuo anarquismo, promovendo uma profunda aversão à política e conduzindo os indivíduos a uma enorme apatia social, mesclada com um pluralismo neoliberal típico das sociedades de consumo. Sem falarmos no fato de a mídia ter-se convertido no elemento decisivo de uma explosão e multiplicação generalizada de visões de mundo fragmentadas. Estaríamos hoje entregues ao esteticismo do presente e assistindo a uma esteticização geral da vida.

Diria que vivemos num mundo mutante, onde a Razão deixa de ser um meio objetivante para converter-se num instrumento de prazer. O que importa é vivermos a vida e usufruirmos de tudo o que ela pode fornecer-nos de vantagens individuais. Esse anarquismo se transforma numa profunda aversão à política, levando os indivíduos a uma enorme apatia social, mesclada com um pluralismo neoliberal típico das sociedades de consumo.

Em síntese, não acreditamos mais numa Razão fundadora, capaz de nos proporcionar uma base sólida, permitindo-nos formular uma visão coerente e totalizante da realidade, do homem, de seus comportamentos e valores; não acreditamos mais nos megarrelatos, nas metanarrativas, capazes de fornecer um sentido à História e de legitimar os projetos políticos, sociais e econômicos, porque são geradores de coerções, uniformidades, homogeneizações, manipulações e totalitarismos; não acreditamos mais no projeto da modernidade, como estilo de pensamento e de vida, projeto desenvolvimentista, competitivista e funcionalista, porque não somente estamos buscando uma nova concepção da Razão e uma racionalidade pluralista, mas uma compreensão da vida humana não-objetivante, não-instrumental e não-logicista. E tudo isso procurando descobrir princípios políticos e éticos que nos impeçam de cair na atual onda de neo-conservadorismo que nos domina. Portanto, não estaríamos vivendo um novo reencantamento da realidade? Valorizando o diferente, o contingente, opondo-nos a qualquer forma de homogeneização?

Na prática, ressurgem um absoluto que é o mistério, manifestando-se nas experiências individuais do *conhecimento* místico, esotérico, transcendental, oculto ou religioso¹⁹³. Exalta-se a imaginação, a fantasia, o encantamento; o real se torna maravilhoso com certo experimentalismo. A crítica e a negação da Razão servem de pretexto para se ter acesso ao mistério, ao profundo. Evidentemente, não se cai num ceticismo radical ou negativo. O que se procura é relativizar a Razão, abrir-se a outras vias de acesso ao mistério, menos objetivantes e preferencialmente meditantes.

O projeto iluminista perdeu de vista a autonomia individual e coletiva, abandonando a capacidade crítica de resistência e deixando de lutar pela emancipação do ser humano. E quando uma sociedade perde sua capacidade de contestação interna e de indignação, de questionamento de suas instituições e suas próprias ideias; quando deixa

¹⁹³ MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: compêndio de sociologia compreensiva. São Paulo: Brasiliense, 1988.

de ser aberta e passa a admitir uma espécie de dogma último, estamos diante de uma forma de sociedade que privilegia o pensamento único e homogeneizador, por conseguinte, manipulável e totalitário. Sendo assim, o mundo contemporâneo pode ser caracterizado por uma tríplice recusa:

- a) da visão global da História, das metanarrativas, como progresso ou emancipação, conduzindo os indivíduos a adotar uma atitude de profundo agnosticismo político;
- b) da ideia de uma razão uniforme, universal, homogeneizadora, que leva os indivíduos a não saber mais se devem ou não pensar, ou a achar que todos os modos de pensar se equivalem;
- c) da diferenciação estrita das esferas culturais, levando os indivíduos a acreditar que podem ser fundidas na base de um princípio único de racionalização, tendo como consequência a imposição da manipulação, da homogeneização e da funcionalidade.

4.5 DESLOCAMENTO/GLOBALIZAÇÃO

Uma outra característica do dispositivo técnico são os conceitos de deslocamento e globalização. Segundo Anthony Giddens¹⁹⁴, é necessário compreender a modernidade em dois momentos precisos: a) primeira modernidade ou modernidade simples; b) segunda modernidade ou modernidade reflexiva.

A idéia principal de Giddens é que ainda não superamos a modernidade.

Em vez de estarmos em um período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma nova e diferente, que é a pós-moderna, mas isto é bem

¹⁹⁴ GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

diferente do que atualmente chamamos de pós-modernidade¹⁹⁵.

Giddens quer traçar os elementos principais daquilo que ficou conhecido como a teoria da segunda modernidade, ou seja, os contornos que caracterizam a atual ordem social e que não podem ser caracterizados de pós-modernos, pois se trata, na verdade, de uma continuação da modernidade, marcada pelas consequências deste período, que abrange, dentro outros fatores, o desenvolvimento tecnológico. Falar em segunda modernidade implica afirmar a existência de uma primeira modernidade.

Com o fim da Idade Média, a humanidade despertou de seu sono dogmático e desencantou o mundo. Explicações mítico-poéticas foram sendo substituídas por explanações racionais. A razão, entendida como ciência e técnica, surge como uma nova opção, colocando-se muitas vezes em oposição ao pensamento judaico-cristão. A razão, que se torna instrumental, torna-se a única opção de conhecimento humano, e é justamente assentado sobre ela que surge o projeto da modernidade.

Diante desse contexto, o século da luzes e os movimentos como o iluminismo e o positivismo surgem como baluartes teóricos da nova ordem social, conhecida como modernidade. Acreditava-se que a razão instrumental seria capaz de solucionar todos os problemas humanos, conferindo à humanidade paz, bem-estar e felicidade. De acordo com Giddens, o que caracterizava esse momento inicial, denominado de primeira modernidade, era a ideia de que, com o auxílio da razão, o homem podia controlar e moldar a natureza e a história para os seus propósitos.

Eles acreditavam que enquanto humanidade coletiva, conhecêssemos sobre a realidade material e social, mais seríamos capazes de controlá-las para nossos próprios interesses. Especificamente no caso da vida social, os seres

¹⁹⁵ GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991. (p. 13)

humanos poderiam tornar-se não só autores, mas senhores de seu próprio destino¹⁹⁶.

Em outras palavras, a primeira modernidade se caracterizou pelo predomínio das ideias iluministas e positivistas. O desejo pelo conhecimento descartava qualquer ideia de ponderação e reflexão acerca dos rumos que o espírito moderno estava direcionando. E, quanto mais conhecimento, maior seria o domínio sobre a realidade que o cercava. Se em um primeiro momento da modernidade o homem canonizou a razão, em um segundo momento a humanidade começa a colher o fruto desse espírito e se depara no interior de uma atmosfera de frustração e perturbação, pode-se dizer, de desencantamento. Assim, o homem passa a reavaliar e refletir sobre o papel da razão na sua vida individual e social.

Os eventos não confirmaram estas ideias. O mundo em que vivemos não está sujeito ao rígido controle humano – a essência das ambições da esquerda e, poder-se-ia dizer, o pesadelo da direita. Quase ao contrário, é um mundo de perturbação e incerteza, um mundo descontrolado. E o que é perturbador, aquilo que deveria criar uma certeza cada vez maior – o avanço do conhecimento humano e a intervenção controlada na sociedade e na natureza – está na verdade profundamente envolvido com essa imprevisibilidade¹⁹⁷.

É por essa razão que Giddens caracteriza a sociedade da segunda modernidade como uma sociedade de risco.

¹⁹⁶ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 11)

¹⁹⁷ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 11)

4.5.1 Sociedade de risco

Giddens chama de sociedade de risco a relação íntima entre a ciência moderna e o Estado-nação. E a emergência de ambas as instituições na Europa se dá a partir do fim da Idade Média. Desde então, o Estado se laicizou, ao mesmo tempo em que se cientificizava, e a ciência, embora buscando sempre manter sua autonomia, veio participando mais ativamente dos processos políticos – a ponto de ambos constituírem hoje sustentáculos centrais, e articulados, da espinha dorsal da modernidade ocidental. Mas na contemporaneidade a realidade vem sendo abalada e, como consequência, mudando a feição dessa relação. O epicentro é aparentemente a ciência. Mantendo em grande medida seu modelo clássico, a prática científica vem se deparando com os seus limites. Ou seja, a prática científica – e seus efeitos – passa a envolver um grau cada vez maior de dúvida e incerteza. Segundo Bruseke:

Muitos pesquisadores usam hoje o termo “sociedade de risco” de forma corriqueira e descobrem riscos nos mais variados contextos. Nos parece que o já mencionado clima de crise e incerteza que precedeu e acompanhou o fim do comunismo soviético e o paralelo desenvolvimento tecnológico em escala global encontrou um público, também, teoricamente cada vez mais inseguro e ávido para abraçar novos paradigmas. Descobrir “riscos” como Beck ou perceber a situação histórica como “intransparente” como Habermas são somente sintomas de um estado de espírito caracterizado pela consciência da contingência da modernidade e pela crescente “incredulidade nas meta-narrativas” das quais Lyotard fala¹⁹⁸.

O risco pode ser caracterizado, de modo geral, como uma modalidade bem particular da noção de perigo. A noção foi introduzida no arcabouço jurídico da França no século XIX, para lidar com o problema dos acidentes de trabalho que começaram a aparecer com a intensificação da industrialização. O risco veio substituir a *culpa*, e os

¹⁹⁸ BRUSEKE, J. F. Risco e contingência. *Socitec e-prints*, vol. 1, n. 2, 2005. (p. 36)

acidentes passaram a ser vistos como efeitos colaterais, ou males necessários do progresso industrial – esse processo que viria, a partir de então, a ser naturalizado como inexorável e imprescindível à prosperidade das nações, com o nascimento da estatística como a *ciência do Estado*, a partir da constatação da regularidade de certos fenômenos sociais: mortes, nascimentos, acidentes, crimes, suicídios. O advento da estatística assumiu importância definitiva para o Estado quando se aliou ao cálculo das probabilidades. A união entre esses dois métodos tornou possível a *previsão* da frequência dos acontecimentos – ferramenta poderosa que foi paulatinamente sendo incorporada pelo Estado à gestão das questões públicas. Uma peculiaridade importante do risco é que, diferente do dano concreto, ele não é uma categoria substancializada. Portanto:

Um olhar mais geral sobre o uso do conceito de risco na literatura leva à conclusão que existem basicamente dois conceitos de risco. O primeiro, que podemos chamar conceito restrito de risco, segue a definição de risco de Luhmann, para quem podemos falar de risco, quando um ator sabe das consequências do seu agir e procede na consciência tanto do possível sucesso da sua ação como de possíveis danos. O segundo conceito, que podemos chamar de conceito amplo de risco, vai mais além e inclui aquilo que Luhmann chamaria de perigo. Assim falam estes autores sobre uma “zona de risco” quando se referem às regiões onde terremotos são, por causa da localização geográfica, frequentes; ou se referem ao risco de uma guerra nuclear; ao risco de uma epidemia ou ao risco da desertificação em regiões com um uso excessivo do solo. Este conceito amplo quer alertar para a emergência de futuros eventos danosos para o homem, sejam eles consequências da sua ação individual, resultado não-intencionado da ação coletiva ou simplesmente fenômenos naturais com efeitos negativos para a sociedade¹⁹⁹.

¹⁹⁹ BRUSEKE, J. F. Risco e contingência. *Socitec e-prints*, vol. 1, n. 2, 2005. (p. 39)

Em termos gerais, a análise de risco é uma técnica probabilística baseada numa correlação entre frequências estatísticas – ou seja, ainda que seus resultados sejam frequentemente apresentados como relações de causa / efeito, trata-se de estabelecer relações de *probabilidade*, e não de causalidade, entre variáveis escolhidas de modo basicamente experimental. Segundo Brüseke, as principais teses de Ulrick Beck sobre a sociedade de risco são:

A sociedade industrial torna-se uma sociedade cada vez mais saturada, mas, cheia de imponderações e efeitos não-intencionados; Existem riscos individuais e riscos globais; Riscos individuais existiam sempre, mas distinguem-se de forma radical dos riscos que a modernidade traz consigo; O mundo encontra-se hoje em uma disposição de perigo que expressa-se de forma exemplar na ameaça nuclear; A disposição de perigo atinge potencialmente todo mundo. O risco é global; A distribuição dos riscos é desigual; O risco que a civilização corre não possui evidência, surge aí à necessidade da reflexão científica sobre a modernização; A sociedade industrial entrou numa fase de *modernização reflexiva*, na qual ela tornou-se tema para si mesma; Existe uma distinção entre a cientificização reflexiva e a cientificização simples. A cientificização reflexiva é a cientificização voltada a si mesmo. O conceito da modernização reflexiva abrange tanto a modernização refletida, não por último por movimentos sociais críticos da sociedade industrial-capitalista, como também da modernização da própria modernização; A invisibilidade imediata dos riscos da modernização, coloca os cientistas e políticos como intérpretes do perigo numa posição chave; Através deles um risco pode sofrer minimização ou dramatização, o risco é aberto para processos sociais de sua definição; Os riscos relativizam as posições de classe. Ricos e pobres, empresários e assalariados sofrem ou podem sofrer as consequências da poluição; Os riscos produzem também novas desigualdades internacionais. Elas são novas porque não correspondem

necessariamente com as dicotomias antigas entre metrópole e periferia²⁰⁰.

Assim, para uma melhor compreensão, pode-se dizer que o projeto científico moderno se baseava na produção de um conhecimento universal e necessário, capaz de prever o futuro, e assim acaba produzindo uma sociedade de risco. Como se deu esse processo? David Hume contesta a possibilidade desse tipo de conhecimento no que diz respeito aos fatos. Ele divide os objetos da razão entre relações de ideias e de fatos. No primeiro gênero estão todas as afirmações intuitivamente ou demonstrativamente certas, como as proposições da Geometria, Álgebra e Aritmética. São verdades cuja demonstração se mostra sempre certa e evidente, independentemente da existência de tais formas geométricas ou matemáticas na natureza; refletem o conceito de necessidade. Já sobre o segundo gênero, o da relação dos fatos, não se pode chegar à mesma evidência que o primeiro. Para Hume, por mais evidência a que se chegue sobre os fatos, seu contrário também não é contraditório; portanto, uma afirmação nesse campo é contingente:

As questões de fato, que formam os segundos objetos da razão humana, não são verificáveis da mesma forma; e tampouco a evidência de sua verdade, por maior que seja, tem a mesma natureza da antecedente. O contrário de toda afirmação de fato é sempre possível, pois que nunca pode implicar contradição e é concebido pelo intelecto com a mesma facilidade e clareza, como perfeitamente conforme a realidade²⁰¹.

Hume, então, dá um parecer de que todos os raciocínios sobre questões de fato se fundam na relação de causa e efeito:

Todos os raciocínios de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito. Só por meio dessa relação podemos ultrapassar a evidência de nossa memória e de nossos sentidos [...]. Todos os nossos raciocínios em torno de fatos são da

²⁰⁰ BRUSEKE, J. F. Risco e contingência. *Socitec e-prints*, vol. 1, n. 2, 2005. (p. 35)

²⁰¹ HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1985-1989. (p. 143-144)

mesma natureza. E aqui supomos constantemente que existe uma conexão entre o fato presente e o que dele inferimos²⁰².

O conhecimento dessa relação entre dois fatos distintos não se faz a priori, mas é originado da experiência, quando se verifica que certos objetos se nos apresentam constantemente ligados uns aos outros. Assim, de um objeto desconhecido, mesmo depois de minuciosamente examinado, não se poderia saber as causas ou efeitos. Para Hume, portanto, nunca se poderia, pela investigação racional, inferir um efeito de uma causa, uma vez que, como já foi citado anteriormente, seu contrário não é contraditório:

Numa palavra, pois: todo efeito é uma ocorrência distinta de sua causa. Não pode, por isso, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção a priori deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo depois de sugerido sua conjunção com a causa não parecerá menos arbitrária, visto existirem sempre muitos outros efeitos que devem parecer à razão, tão coerentes e naturais quanto esse. Seria em vão, pois, que pretenderíamos determinar qualquer ocorrência particular ou inferir qualquer causa ou efeito sem o auxílio da observação e da experiência²⁰³.

Aqui, portanto, se encontra um dado importantíssimo sobre a impossibilidade do conhecimento. Por mais que a razão se esforce ao máximo, o que conseguiria é reduzir os princípios que produzem os fenômenos naturais à sua maior simplicidade, a um pequeno número de causas gerais por meio de raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação. E sobre essas causas gerais nada se conseguiria descobrir a não ser explicações particulares não satisfatórias. Em Hume, a experiência passada fornece informações diretas e certas sobre objetos precisos, situados num período determinado. A previsão de que isso vai se repetir no futuro exige um termo médio desconhecido. Em outras palavras, os argumentos de que

²⁰² HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1985-1989. (p. 144)

²⁰³ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1985-1989. (p. 145)

se deve confiar na experiência passada para nosso juízo futuro são apenas prováveis, o que leva a um círculo vicioso:

Dissemos que todas as nossas conclusões experimentais partem da suposição de que o futuro será conforme o passado. Por conseguinte, tentar provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou seja, argumentos relativos à existência, é evidentemente girar num círculo vicioso e tomar como assente o próprio que está em debate²⁰⁴.

O círculo vicioso a que se refere Hume pode ser entendido como a necessidade de se ter a priori a certeza de que um mesmo efeito sempre se sucede a uma mesma causa, o que é arbitrário, e de que a natureza sempre se comporta da mesma maneira. No entanto, para afirmar o princípio da uniformidade da natureza, é preciso aplicar a lógica da indução, que, como vimos, não tem fundamentação racional nenhuma além da crença de que o mesmo efeito se repetirá sempre que houver uma mesma causa. Tudo isso é afirmado para comprovar que o raciocínio é incapaz de chegar a alguma conclusão acerca das causas e efeitos dos fenômenos. Sobre isso, Hume assume a posição cética, mas não fechada ao conhecimento. Todas as inferências derivadas da experiência são efeitos do costume e do hábito. É, portanto, da repetição de eventos que vêm acompanhados de outros que se pode inferir alguma relação entre eles, por uma crença na continuidade desses eventos observados:

Após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, apareçam sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresenta novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e

²⁰⁴ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1985-1989. (p. 147-148)

acreditar que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto²⁰⁵.

A única explicação de Hume para esse fato de os seres humanos fazerem inferências baseadas na experiência passada se dá a partir da crença e do hábito. A conexão entre idéias particulares se dará a partir de três princípios: semelhança, contiguidade e causação. As inferências, nesse caso, serão apenas prováveis. E assim é introduzido o conceito de probabilidade na ciência. Hume retoma Locke²⁰⁶, que afirma a existência de argumentos demonstrativos e prováveis. Hume prefere a divisão entre demonstrações, provas e probabilidades, tomando por provas os argumentos extraídos da experiência que não deixam dúvida. Seu posicionamento cético vai, portanto, rejeitar o projeto de uma ciência empírica que traga à luz um conhecimento universal e necessário. Pelo contrário, ele demonstra que o conhecimento empírico é particular e contingente, podendo apenas se mover dentro da probabilidade. Portanto, contemporaneamente se pode afirmar que:

A modernidade na sua fase atual não conhece mais um telos histórico, o futuro pode realizar este ou aquele projeto. Na medida em que a trajetória histórica se abre e se torna uma função das decisões individuais, assumem estas a responsabilidade também para possíveis fracassos e perdas. O risco de uma decisão pressupõe a consciência desses danos possíveis, assim como o cálculo da decisão de viajar de avião conta com a probabilidade de chegar sem acidente aéreo ao lugar do destino. Quando acontece um desastre, o que é improvável, mas não impossível, o dano assumido torna-se algo real. Quem fuma, diz Luhmann, assume o risco de morrer de câncer, mas para os outros o câncer continua sendo um perigo. (Luhmann, 1990:148) Alguém que assume o risco de morrer atrás do volante do seu carro, o que é a possível consequência da decisão de andar em alta velocidade, representa um perigo para os

²⁰⁵ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1985-1989. (p. 153)

²⁰⁶ LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

pedestres e outros motoristas. Assim a mesma ação é um risco para um e um perigo para os outros. Percebemos como a operação de distinção de Luhmann entre risco e perigo, não pode evitar o fato de que os dois estão interligados. Todavia, a argumentação de Luhmann chama a atenção para algo essencial, que é a distinção entre um dano hipotético em consequência da própria ação consciente e o dano hipotético em consequência da ação dos outros, da natureza ou de outras causas fora do próprio controle²⁰⁷.

Nicholas Taleb²⁰⁸, Decano de Ciências da Incerteza, na Universidade de Massachussets, deixa claro que antes de encontrarem na Austrália um cisne negro, toda a civilização ocidental estava convencida de que todos os cisnes eram brancos. Este fato serve de ilustração para demonstrar a limitação de nosso conhecimento, ou melhor, a impossibilidade de previsão. Uma única observação pode abalar todo o conhecimento científico. Taleb observa que o cisne negro é todo evento que apresenta as seguintes características: a) dados insignificantes em uma amostra estatística, um evento que se mostra improvável e que em determinado momento acontece, surge, emerge; b) exerce um impacto extremo; c) quando tal evento surge, o homem busca explicar aquilo que se mostra inexplicável, tornando explicável e previsível o inexplicável. No entanto, como Taleb deixa claro, nós simplesmente não podemos prever. Se fizermos uma pesquisa entre pessoas comuns perguntando quais foram as tecnologias que mais impactaram o mundo contemporâneo, provavelmente dirão: o computador, a internet e o laser. Todas essas invenções ou descobertas se deram ocasionalmente, não foram planejados, foram imprevistos; não se tinha um plano para o seu desenvolvimento, surgiram contingentemente. Sendo assim, todo conhecimento científico e tecnológico não afasta de forma alguma o risco, não havendo nada que garanta a necessidade ou a estabilidade do conhecimento.

Dessa forma, a análise de risco parte de um pressuposto em grande medida oposto ao do modelo (ou do mito) científico clássico, segundo o qual o cientista descreve as leis do mundo natural,

²⁰⁷ BRUSEKE, J. F. Risco e contingência. *Socitec e-prints*, vol. 1, n. 2, 2005. (p. 37)

²⁰⁸ TALEB, Nicholas Nassim. *A lógica do cisne negro: o impacto do altamente improvável*. BestSeller., 2007.

descobertas através de um método objetivo. Aqui, a incerteza é o dado ontológico, e não a objetividade. Nesse sentido, como veremos, a politização envolvida nas tecnologias de risco é não apenas institucional, nem mesmo social, mas tem um importante componente cognitivo. Por mais que seja estranho ao nosso senso comum, mesmo antropológico, pensar em termos de *atores não-humanos*, não há como negar que, ao menos no caso das novas tecnologias de risco, seus efeitos são imprevisíveis, uma vez que só podem ser definidos como probabilidade, e mesmo assim com um grau não muito elevado de confiabilidade.

O risco artificial é um resultado da intervenção humana nas condições da vida social e da natureza. As incertezas (e oportunidades) que ele cria são bastante novas. Não se pode lidar com elas com remédios antiquados, muito menos elas respondem à velha receita iluminista de mais conhecimento igual a mais poder²⁰⁹.

Ou ainda:

A incerteza artificial refere-se a riscos criados pelos próprios desenvolvimentos inspirados pelo iluminismo – nossa intromissão consciente em nossa própria história e nossas intervenções na natureza.²¹⁰

Com a teoria da sociedade de risco, Giddens quer salientar o aspecto dúbio da modernidade. É evidente que, em algumas áreas das atividades humanas, os níveis de segurança são mais elevados do que costumavam ser. Contudo, a mesma razão que emancipou a humanidade, possibilitando novas oportunidades ao homem, também o levou a situações perigosas e imprevisíveis. Afinal, novas incertezas, tais como aquecimento global, desgaste da camada de ozônio, poluição, ou desertificação em larga escala, rompimento da economia global, superpopulação do planeta ou tecnoepidemias, produziram riscos de grandes consequências, atingindo potencialmente a todos.

²⁰⁹ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 12)

²¹⁰ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 93)

As incertezas inerentes aos riscos de alta consequência são talvez especialmente preocupantes, porque quase não temos meios de testá-las. Não podemos aprender com elas e seguir em frente, porque se as coisas saírem errado, os resultados provavelmente serão cataclísmicos²¹¹.

Portanto, a segunda modernidade se distingue por duas características fundamentais: a) a intervenção do homem na sociedade e na natureza produz outros problemas (riscos de grande consequência); b) a sociedade toma consciência do papel ambivalente da razão. A razão e o predomínio da ciência e da técnica não são desvalorizados ou descartados. Giddens reconhece que a razão pode trazer novas possibilidades, mas também pode produzir novos riscos. Para entender a segunda modernidade ou modernidade reflexiva é necessário compreender o que Giddens chama de globalização, tradição e reflexividade social.

A palavra globalização tem sido usada frequentemente não só no âmbito político, mas também no linguajar da população em geral. Para Giddens, a globalização caracteriza-se pelos partidários do ceticismo e do radicalismo. Os partidários do ceticismo defendem a ideia de que a globalização é um mito, haja vista que os intercâmbios econômicos não se dão majoritariamente em âmbito genuinamente mundial, mas entre regiões. Com efeito, o que se presencia nos dias atuais não são fenômenos novos, mas algo muito similar a épocas anteriores.

Sejam quais forem seus benefícios, seus percalços e tribulações, a economia global não é especialmente diferente da que existiu em períodos anteriores. O mundo continua muito parecido com o que foi por muitos anos²¹².

Por outro lado, encontra-se outra postura, dita radical, que advoga e proclama sobretudo a morte do Estado-nação. Para esse grupo, as nações perderam a maior parte da soberania que possuíam, e os políticos perderam a maior parte da sua capacidade de influenciar eventos. Por

²¹¹ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 94)

²¹² GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrol**. Rio de Janeiro: Record, 2000. (p. 18)

consequente, a globalização não só está em nosso meio, como também seus efeitos são visíveis.

Os radicais sustentam não só que a globalização é muito real, como que suas consequências podem ser sentidas em toda parte²¹³.

Para Giddens, tanto os céticos como os radicais não entenderam adequadamente o que vem a ser globalização e seus efeitos para a humanidade.

Eu não hesitaria, portanto, em dizer que a globalização, tal como experimentamos, é sob muitos aspectos não só nova, mas também revolucionária. Não acredito, porém que nem os céticos nem os radicais tenham compreendido corretamente nem o que ela é, nem suas implicações para nós. Ambos os grupos vêm o fenômeno quase exclusivamente em termos econômicos. Isso é um erro. A globalização é política, tecnológica e cultural, tanto quanto econômica²¹⁴.

E mais:

A globalização não é um processo único, mas uma mistura complexa de processos, que frequentemente atua de maneira contraditória, produzindo conflitos, disjunções e novas formas de estratificação²¹⁵.

Percebe-se, na perspectiva de Giddens, que globalização envolve diversos e intrincados procedimentos, não só econômico, mas político, cultural, tecnológico, muitas vezes contraditórios, criando novas formas de divisão, produzindo consequências paradoxais em regiões ou localidades, atingindo diretamente o tecido da experiência cotidiana. Não se trata simplesmente de um fato alheio a contextos locais e

²¹³ GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2000. (p. 19)

²¹⁴ GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2000. (p. 20-21)

²¹⁵ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996.

(p. 13)

individuais; pelo contrário, a globalização e seus efeitos tendem a incidir diretamente em nossos relacionamentos individuais.

4.5.2 A globalização e a transformação da intimidade

Um dos sinais da globalização no campo cultural é a transformação na vida íntima do homem ocidental. A globalização democratizou os relacionamentos. Para Giddens, surge a sexualidade plástica, descentralizando e libertando a sexualidade do caráter unicamente reprodutivista. O espaço que antes era privado se torna público. Na primeira modernidade, ser civilizado para o homem moderno significava disciplina e economia de seus prazeres. O sexo é algo que sempre esteve fora de cena, ou melhor, era obsceno, escondido. Frente a isso, um dos patrocinadores da democratização do espaço íntimo foi Wilhelm Reich²¹⁶. Ele via o casamento burguês como uma das causas do sofrimento humano, que representa a escravidão. Dizia que homens estão submetidos à convenção, às normas, ou melhor, são neuróticos que acreditam pertencer à normalidade. Para Reich, essa neurose se dá devido à economia dos prazeres propagada pela civilização moderna ocidental.

De acordo com Reich, Freud cometeu um erro de interpretação ao escrever o mal-estar da civilização. Para Freud, uma sociedade permissiva levaria o homem à sua destruição; o prazer desmedido levaria o homem à morte. Reich recusa o instinto de morte de Freud, afirmando que a origem da violência, da angústia, da frustração, está na origem da libido não realizada. Um casamento monogâmico somente faz propagar uma sociedade autoritária. Esses fatos que Reich assinala são reportados por Maffesoli quando nos fala da transição de uma sociedade patriarcal, que se baseia na repressão da sexualidade, para uma matriarcal, mais permissiva.

Nesse sentido é que se pode estabelecer uma relação entre o matriarcado e o nomadismo. Bachofen chama isso de “the hetairist phase because knowing no husband or father for the children (“a fase hetairista, por que o papel da

²¹⁶ REICH, Wilhelm. **A função do orgasmo**: problemas econômico-sexuais da energia biológica. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

mulher nisso é ser promíscua e indomada, não conhecendo marido ou pai para seus filhos”)²¹⁷.

A mulher torna-se uma mênade, como entre os antigos rituais dionisíacos. As congregações de mulheres em seus êxtases e danças noturnas, onde os devotos comungavam com o deus da vida e uns com os outros, muitas vezes em um caráter sexual, está ressurgindo no mundo contemporâneo; daí o termo orgia que permanece em nosso tempo. Dessa forma, essa errância sexual retorna:

Há uma errância erótica que o racionalismo prometeico tinha conseguido ocultar, e que retorna ao primeiro plano da cena. Assim, à imagem da devassidão das bacanais antigas, o sexo não é mais assimilado à simples reprodução, não está mais, simplesmente, estabelecido na economia da família nuclear. Volta a ser errante. Quer seja isso de se lamentar, às vezes congratular, há de fato, um certo acordo dos observadores sociais para dizer que se assiste uma relativização da moral sexual. A lista de suas manifestações é muito longa e este não é aqui, meu objetivo principal, mas no minitel convivial, às redes de internet, do intercâmbio sexual, à multiplicação dos parceiros, do aumento do número de divórcios às famílias recompostas, e a lista está longe de se esgotar, está bem diante de nós a volta do nomadismo sexual...assim, um casal bem estabelecido pode participar ocasionalmente do sexo grupal, a notabilidade social não exclui a frequência às boates de orgia, tal como foi reivindicada nos anos 60, mas exatamente formas de liberdades intersticiais, sem afirmação ideológica, empiricamente vividas²¹⁸.

Marcuse afirma que toda a civilização necessita de alguma forma de repressão, havendo, porém, na civilização ocidental, um pesado

²¹⁷ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001. (p. 63)

²¹⁸ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001. (p. 65)

exagero nessa repressão. Existe uma repressão básica e uma excedente. Esta última é dispensável, e assim como Maffesoli, Marcuse admite que é o princípio de prazer o condutor do homem para sua emancipação. Mas cabe lembrar que não é um prazer anárquico, pois a emancipação e a felicidade do homem está no prazer ligado à verdade. Portanto:

A globalização não é o mesmo que o desenvolvimento de um “sistema mundial”, e não está simplesmente aí fora tendo a ver com influências de grande alcance. Ela é também um fenômeno aqui dentro, diretamente ligado a circunstâncias da vida local ²¹⁹.

Sendo assim, nossos hábitos, posturas e ações estão em mutação. Somos cada vez mais influenciados pelo avanço tecnológico, que nos afeta com fatos que acontecem do outro lado do globo terrestre. Nesse caso, o contrário também acontece, ou seja, eventos e hábitos nossos influenciam o cotidiano das pessoas que estão situadas no outro lado do mundo. Por isso, Giddens define globalização como ação à distância, que adentra nossa realidade cultural e individual, promovendo choques de cosmovisões e enfraquecendo tradições.

Dessa forma, as diásporas culturais engendradas pela globalização fomentaram a emergência de uma ordem social pós-tradicional, cuja principal característica é tentar romper, alterar e dar fim às tradições. Para Giddens, tradição pode ser conceituada como um conjunto de rituais, símbolos e práticas, e verdades de um determinado grupo, que podem, ao longo do curso histórico, ser alterados, mas que, enquanto estão presentes, não são na maioria das vezes interrogados.

O que a tradição tem de distinto é que ela define um tipo de verdade. Uma pessoa que segue uma prática tradicional não cogita de alternativas. Por mais que a tradição possa mudar, ela fornece uma estrutura para a ação que pode permanecer em grande parte questionada ²²⁰.

²¹⁹ GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996. (p. 96)

²²⁰ GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrol**. Rio de Janeiro: Record, 2000. (p. 52)

É importante acentuar que, para Giddens, tentativa não caracteriza a nova ordem social, dita pós-tradicional, não é capaz de suprimir a tradição. A tradição continua sendo uma realidade. No entanto, numa sociedade culturalmente cosmopolita, as tradições têm de se explicar e abrir-se ao questionamento e ao diálogo; ou seja, para manterem-se vivas, as tradições precisam oferecer razões que justificam a sua permanência. Essas justificativas não podem ser vividas e defendidas mediante rituais, simbolismos e verdades intrínsecas ao seu próprio corpo doutrinário. Como Giddens costuma sublinhar, não se pode mais viver e defender a tradição de maneira tradicional.

O fim da tradição não significa que a tradição desaparece. Ao contrário, ela continua a florescer em todas as partes em versões diferentes. Mas, trata-se cada vez menos de tradição vivida da maneira tradicional²²¹.

Segundo Maffesoli, esse diagnóstico de Giddens é a expressão do nomadismo, da errância. Na pós-modernidade, uma lógica do dever-ser de contornos mais rígidos perde espaço. A marca essencial de nossa época é a contingência e o paradoxo. A sociedade tradicional tentou suprimir a parte da sombra, que ressurge no mundo contemporâneo; ou melhor, é o retorno de Dionísio, o meteco, híbrido, pertencendo mais à natureza do que à cultura, trazendo o movimento, o nomadismo, o tribalismo. É isso que Michel Maffesoli chama de globalização, um paradoxo: de um lado, uma sociedade que deseja assepsia, positiva, lisa, controlada, ordenada; de outro, a sombra, o vazio, a perda, a orgia. Nas palavras de Bauman:

O que se espera ouvir deles é algo como a solução do problema da quadratura do círculo: comer o bolo e ao mesmo tempo conservá-lo, desfrutar das doces delícias de um relacionamento evitando, simultaneamente seus momentos mais amargos e penosos, forçar uma

²²¹ GIDDENS, Anthony. **O mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2000. (p. 53)

relação a permitir sem desautorizar, possibilitar sem invalidar, satisfazer sem oprimir²²².

Toda nova ordem advém de um período de desordem, de contradição, paradoxal. Maffesoli comenta que são inúmeros os estudos e pesquisas etnográficos e monografias, que mostram a transição que ocorre de um período nômade para uma formação mais abstrata e sedentária, até chegarmos à concepção de Estado-nação. O nomadismo é a total oposição à forma de Estado moderno, tentando suprimir o que se considera como a única forma de sobrevivência no apogeu da modernidade, ou seja, estar sob o guarda-chuva do Estado.

Na tradição, sempre existiu uma preocupação excessiva com a gestão e a produtividade, desconfiando de tudo aquilo que é errante, desviante. Da mesma forma, a exaltação das tecnologias, das redes de vigilância, marcando decididamente a alta modernidade, na expressão máxima do racionalismo - fixar é dominar - temo como consequência o fechamento, a normalização, funcionando como um aparelho mecânico, que domestica. No entanto, ocorre o que Maffesoli chama de *volta do reprimido*: a potência vira impotência, o pleno se mostra poroso, os defeitos aparecem mostrando, e a perfeição é um mito. A globalização traz o retorno de Dionísio, lembrando-nos da relação com o outro e com o mundo, remetendo-nos ao mundo lúdico, impermanente, contingente, em constante deslocamento:

A fim de domesticar o termo foi possível falar de mobilidade. Essa mobilidade é feita das migrações diárias: as do trabalho ou as do consumo. São também as migrações sazonais: do turismo e das viagens, sobre as quais é possível prever um importante desenvolvimento. É ainda a mobilidade social ou os deslocamentos maciços de populações induzidas pelas disparidades econômicas²²³.

Essa mobilidade, esse deslocamento ocorre quase que ironicamente, no momento em que a modernidade técnica acreditava

²²² BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (p. 9)

²²³ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001. (p. 29)

que tudo podia ser fixado, dominado, previsto. Para Maffesoli, a transgressão da moral estabelecida de certa forma foi patrocinada pelo desenvolvimento tecnológico, levando-nos à quebra de todas as fronteiras e a ter experiências culturais, religiosas, sexuais e científicas, provocando a extrema mobilidade, o deslocamento e as circulações das experiências individuais, criando um mundo contingente.

4.6 QUANTIFICAÇÃO/FABRICAÇÃO/ACELERAÇÃO

Dando prosseguimento à nossa investigação, pode-se dizer que as principais características dos dispositivos na modernidade são: quantificação, fabricação e aceleração. Cabe aqui analisar se no mundo contemporâneo essas características ainda permanecem, ou se há uma nova forma de lidar com o real, que não quantifica, fabrica e acelera. Entender o conceito de quantificação é colocá-lo em confronto com o que chamamos de qualidade. Por sua vez, compreender o conceito de fabricação é pressupor os conceitos de quantificação, manipulação, funcionalização, materialização, homogeneização e racionalização, que já foram investigadas anteriormente nesta pesquisa, tendo como consequência o que Sartre chamou de serialização. Por fim, o conceito de aceleração somente pode ser entendido tendo como pressuposto duas concepções de tempo: linear e duração.

4.6.1 Quantidade/qualidade

O conceito de quantidade somente pode ser entendido a partir de outro conceito, a qualidade. A primeira tentativa de definição desses conceitos foi feita por Aristóteles. Ele tentou definir as 10 categorias do Ser, entre elas a quantidade e a qualidade. A quantidade é caracterizada pela capacidade de medir ou contar algo. Por exemplo: dois ou três quilômetros. “Diz-se quantidade daquilo que é divisível em um ou mais elementos integrantes, sendo que cada um é por natureza uma coisa una e indivisível. Uma multiplicidade é uma quantidade se é numerável, uma grandeza, se é mensurável”²²⁴. Entre as 10 categorias classificadas

²²⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1028. São Paulo: Loyola, 2001-2002. (IV, 13)

por Aristóteles, a substância é o sujeito, e todas as outras são predicados do sujeito, ou melhor, são apenas acidentes, entre elas a quantidade e a qualidade: “chamo qualidade aquilo em virtude de que se diz algo é de uma determinada maneira”.²²⁵ A qualidade opõe-se à quantidade e vice-versa. A qualidade não é mensurável, apenas varia de intensidade, diferentemente da quantidade, que mede, numera.

Kant²²⁶ dá um passo à frente de Aristóteles quando tenta derivar as categorias dos juízos, ocorrendo uma síntese entre o sujeito e o predicado, e a categoria indica essa síntese. Portanto, podem-se deduzir tantos juízos quanto as categorias. Essas se dividem em quantidade, qualidade, relação e modalidade. Essas categorias, segundo *Eduard von Hartmann*²²⁷, são inconscientes. Esse autor entende que a categoria é uma função intelectual inconsciente, que estabelece relações, e que elas penetram no campo da consciência apenas por seus resultados, através de um desvelamento sempre a posteriori, efetivando-se em um processo de atualização e movimento.

Para Hegel, toda a realidade está em movimento. Essa realidade, em um primeiro momento, é uma identidade formal e vazia, que se mostra como sendo uma rede, ou um conjunto de relações, que se apresenta de forma circular. No entanto, essa realidade não é apenas um movimento circular que nunca se altera. Essa identidade sempre replica, emergindo uma nova identidade que tem como característica uma estrutura de relações semelhante à anterior, reduplicando-se em uma nova identidade, dentro da identidade maior. Não existe nada fora. Tudo se dá na imanência. A transcendência se dá na imanência.

Surge, assim, uma oposição entre a identidade primeira e segunda identidade replicada, entre o todo e a parte. Com a segunda identidade surge o dentro e o fora. O dentro aparece tendo como referencial a segunda identidade, que, de um ponto de vista formal, é um conjunto dentro do Universo. O fora surge, sendo a zona intermediária entre os limites da segunda e a primeira identidade. Por sua vez, o dentro herda características do fora, e o fora é o totalmente outro, o diferente, que nada tem de comum com o dentro. Dentro da primeira identidade, através de uma mutação, ocorre o surgimento de uma segunda identidade, surgindo uma terceira identidade. Essas duas identidades secundárias estarão em relação uma para com a outra, devido à relação que as duas identidades possuem com a primeira identidade.

²²⁵ ARISTÓTELES. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. (p. 8)

²²⁶ HESSEN, J. *Teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²²⁷ HARTMANN, Eduard Von. *Ausgewählte Werke*. Leipzig: Hermann Haacke, 1889.

Mas fica uma pergunta: de que maneira ocorre esse processo de replicação? Pelo acaso, ou por mutação aleatória? Entender esse processo envolve os conceitos de quantidade e qualidade, lançando mão das teorias darwinistas, neodarwinistas e sistêmicas²²⁸.

A teoria da evolução tem o seu início com Lamarck²²⁹ que, a partir de suas observações, notou que, com mudanças ambientais, os seres vivos mudavam, acreditando que estas mudanças podiam ser transferidas para a sua prole. Embora sua teoria seja falha, a importância de seu pensamento se dá pelo reconhecimento do fenômeno da evolução. Darwin²³⁰ se baseou em Lamarck e introduziu duas idéias fundamentais: a) mutação aleatória b) seleção natural.

Para Darwin, todos os seres vivos possuem um ancestral comum, ou seja, todas as formas de vida emergiram de uma primeira identidade, um ovo primordial. Através da evolução, ocorrem quantitativamente as diversas variações da natureza, acontecendo posteriormente a seleção natural que garantirá a qualidade das espécies. Por sua vez, foi introduzido o conceito de genes, que são unidades hereditárias, demonstrando que após as mutações aleatórias, essas unidades ou identidades eram transmitidas para gerações posteriores, ocorrendo uma estabilidade genética. A falha dos conceitos darwinistas e neodarwinistas se dá pela falta de uma linguagem apropriada para descrever os fenômenos evolutivos, que não podem ser descritos por simples equações matemáticas. Sendo assim, a constante replicação, ou mutações aleatórias produzidas na natureza, constitui o processo evolutivo da identidade primeira, ou ovo original, para a multiplicação dos seres. Deve-se, portanto compreender que, na perspectiva evolucionista, o universo é a identidade primeira que, através de constantes mutações aleatórias, produz quantitativamente identidades múltiplas, que estão em relação umas com as outras, interligadas, ou melhor, uma teia de identidades.

Atualmente introduz-se uma visão sistêmica da evolução. Sua principal contribuição é que o processo evolutivo se dá através de longos períodos de estabilidade, intercalados por períodos de transição, marcados pela manifestação de mutações aleatórias geradas pela adaptação ao meio ambiente, com uma capacidade criativa de

²²⁸ Nesta interpretação, Hegel é lido como um evolucionista. Existem divergências entre os comentadores. A aproximação feita entre Hegel e Darwin são estudos desenvolvidos no Programa de Filosofia da Unisinos, pela Prof^a. Ana Carolina Regner.

²²⁹ LAMARCK, Jean. **Filosofia zoológica**. Valencia: F. Sempere, 1910.

²³⁰ DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

estabelecer novas ordens, que são independentes das condições ambientais.

O processo evolutivo dá-se não somente devido à necessidade do ser vivo se adaptar ao meio, mas também através de um processo evolutivo criativo, adaptando-se um ao outro em uma coevolução. É nessa trama que se produz a qualidade que, através do processo de seleção natural, determinará as espécies aptas a sobreviver. Dessa multiplicidade de seres que estão interligados e em constante processo de coevolução, podemos afirmar que nasce o conceito de quantidade expresso por Hegel²³¹. A qualidade, por sua vez, nasce do processo criativo que provocará uma nova configuração entre os seres, produzindo novas diferenças ou contingências.

4.6.2 Fabricação/serialização

Dando continuidade à nossa investigação, pode-se dizer que a multiplicação e a quantificação estão intimamente ligadas ao conceito de fabricação e serialização. Cabe frisar que, para compreender esse conceito, é necessário ter em mente o medo que o homem da alta modernidade tem do ócio, da inatividade, para não falar da *quietude* que os antigos gregos valorizaram no mais alto grau. A revolução industrial constitui-se em um constante processo de racionalização da produção, possibilitando o aumento da produtividade e da fabricação. Esse processo apresentou-se como um método de organização *científico*, e seu alcance foi muito mais amplo. É possível afirmar que esse processo de intensificação da fabricação e serialização em um menor espaço de tempo acabou por penetrar e determinar até mesmo atividades que se realizam fora dos muros da fábrica, ditando bulas e guias *científicos*, e dispositivos que racionalizam o agir, o sentir, o pensar. Pois então, como rastrear o conceito de fabricação e serialização? Para tecer a linha que nos leva à serialidade é preciso compreender alguns conceitos.

Deve-se começar pelo conceito de grupo. Essa é a principal característica que existe entre as estruturas e dinâmicas em que o homem se encontra inserido, constituindo vários aglomerados humanos em diversos contextos diferentes. Sendo assim, todo e qualquer grupo humano apresenta uma estrutura. O que é uma estrutura? É um conjunto de elementos que compõe um sistema, que possui determinados

²³¹ Conforme foi demonstrando no primeiro capítulo desta investigação.

princípios, ordenações fundamentais, como por exemplo, a álgebra, o átomo, a linguagem, a sociedade; ou melhor, todos possuem uma estrutura. Toda estrutura apresenta as seguintes características: a) totalidade b) transformação c) autorregulação.

a) O conceito de totalidade pode ser compreendido como sendo uma estrutura constituída por elementos, indivíduos, um conjunto de elementos que forma um todo, uma unidade, que está submetido às leis, normas e regras que caracterizam um sistema. Não se reduz apenas a associações cumulativas, sendo o todo algo mais do que a simples soma das partes.

b) O processo de transformação ocorre devido à polaridade, dualidade ou, mais precisamente, à bipolaridade existente na totalidade estruturada. Esse processo dá-se devido à presença da realização de tarefas grupais, que se constituem em projetos sempre em construção, sem uma última finalização. Segundo Sartre²³², essa razão dialética pode ser concebida como uma dialética ideal para os grupamentos humanos, se utilizarmos os conceitos de série e serialidade. Os grupamentos humanos não são dotados de unidade interna, recebendo a sua unidade do exterior. Para Sartre, um grupamento humano se forma no interior e através da fusão serial. Como isto acontece? Em determinados períodos históricos produz-se um movimento com vários tipos de totalizações em série, criando um grupo, uma espécie de ser comum, que se institucionaliza e enfim se burocratiza. A burocracia nasce com um estatuto de estabilização, de permanência, tornando-se um fim em si mesmo. Não é um processo fechado em si mesmo, mas possui um momento projetivo na realização das tarefas propostas ao grupamento humano, se autorregulando, se institucionalizando positivamente em torno de uma tarefa.

c) A autorregulação nasce como uma das principais características que uma estrutura possui, acarretando a sua conservação. As transformações que ocorrem na estrutura não o conduzem para além de sua fronteira, colaborando para o seu fechamento e conservando suas leis. Sendo assim, o conceito de projeto assume vital importância. O projeto emerge a partir da tarefa e se realiza quando todo o grupamento humano conseguir ver e tiver

²³² SARTRE, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. 3. ed. Buenos Aires: Losada, 1979. (2v.)

conhecimento do objetivo do grupo, sentindo-se pertencente ao grupamento humano através de uma eticidade autogestionária, mesmo que inconscientemente, assumindo a responsabilidade por todas as ações de sua vida. Pode-se exemplificar usando os conceitos de Bertalanffy²³³. Ele classifica os grupos em naturais e artificiais. Os naturais são, por exemplo, a família patriarcal, que para o autor pode ser considerada um sistema fechado, por sempre estar determinada pelas condições inicialmente dadas. Os grupos artificiais podem ter como exemplo as oficinas de trabalho, equipes, etc., as quais, para Bertalanffy, devem ser consideradas como um sistema aberto, por estarem determinadas por diferentes condições. Sendo assim, pode-se considerar que todo grupamento humano é percebido, entendido e conhecido como existente. O que significa existência? A existência é uma das divisões do ser, significando um fato de ser realmente, algo que emerge, que se manifesta, se desvela, apresenta-se como sendo oposto à essência. Assim, a existência pode ser qualquer entidade real ou ideal.

Em todo grupamento humano, os indivíduos se apresentam como existências. Sendo assim, a problemática da individualidade assumirá uma das principais questões na História das Ciências Humanas. O nominalismo defende a ideia de que apenas os indivíduos existem na realidade, negando a existência real dos universais, apresentando-os como ficções, como por exemplo: sociedades, classes e grupos sociais. Durkheim²³⁴ diz que a descrição das qualidades individuais é irrelevante para o estudo do comportamento social, pois todos os indivíduos são semelhantes em sua estrutura biológica e suas tendências individuais. Dessa forma, os princípios da sociedade somente podem ser analisados através dos estudos das instituições e movimentos sociais, em suas inter-relações e mudanças. Da mesma forma, Freud²³⁵ também negou a individualidade humana quando afirmou que a psicologia individual é, ao mesmo tempo, psicologia social, existindo, portanto, oposições, que se podem chamar de díades.

Simmel²³⁶ foi o primeiro a denominar o conceito de díade, ao verificar as possibilidades de investigação do grupo mãe e filho. Em sua

²³³ BERTALANFFY, Ludwig Von. **Teoria dos sistemas**. Rio de Janeiro: FGV, 1976.

²³⁴ DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

²³⁵ FREUD, Sigmund. **Gesammelte werke: chronologisch geordnet**. Frankfurt Am Main: S. Fischer, 1991-1998. (18 v.)

²³⁶ SIMMEL, Georg. **Cuestiones fundamentales de sociología**. Barcelona: Gedisa, 2002. (155 p. - Cla-de-ma. Sociología).

opinião, todas as relações sociais podem ser compreendidas a partir desses grupos que se influenciam reciprocamente, totalizando-se e se autorregulando, em um movimento circular que se inicia desde o fisiológico, passando pelo psicológico e chegando ao social. Sendo assim, esse tipo de aglomerado social soma-se em série, sem uma comunicação que os una afetivamente. Essa série recebe do exterior sua unidade, representando apenas um número ordenado, apresentando duas grandes vantagens: a) gerar um desenvolvimento ideal de grupos humanos; b) operacionalizar os grupos humanos.

Esse processo ocorre devido à escassez dos recursos. O trabalho é o meio pelo qual o homem é capaz de satisfazer suas necessidades, realizando uma totalização, objetivação, ou melhor, um produto, uma matéria elaborada. Para Arendt: “Pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque cada uma delas corresponde a uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra.”²³⁷ Mediante esses três conceitos para o desenvolvimento da *ação política*, a filosofia tece uma teia bastante minuciosa no que diz respeito aos significados dos termos utilizados, bem como no caso do conceito de trabalho.

O labor é a atividade que condiciona a vida no sentido biológico, “A condição humana do labor é a própria vida”²³⁸. Por sua vez, o trabalho traz condições de garantia de sobrevivência; ele se destina apenas à artificialidade, construindo um mundo artificial que torna a existência humana mais prática e que não está necessariamente inserida no ciclo biológico, como o labor. “A condição do trabalho é a mundanidade”.²³⁹

Sendo assim, o *animal laborans* trabalha apenas para suprir necessidades biológicas, com seu próprio corpo e com ajuda de animais, “pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda submisso da natureza e da terra”²⁴⁰. Já o *homo faber* constrói um mundo artificial através do domínio de uma técnica, fabricando artefatos duráveis; “o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda

²³⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 15)

²³⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 15)

²³⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 15)

²⁴⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 152)

natureza”²⁴¹. E, por fim, o *Zoon Politikon*, que é responsável pelas relações entre os homens dentro da esfera pública.

Talvez a grande problemática na distinção entre trabalho e labor seja o entrelaçamento existente entre essas duas atividades, que são diferentes na execução mas se originam do mesmo referencial que é o homem, havendo dentro do labor o trabalho e dentro do trabalho a necessidade do desenvolvimento do labor. “Embora o uso e o consumo, assim como o trabalho e o labor, não sejam a mesma coisa, aparentemente coincidem em certas áreas importantes”²⁴². O desgaste ocorre através do contato com o objeto por parte da natureza consumidora; “A fabricação que é o trabalho do homo faber consiste em reificação”²⁴³. Assim, o homem transforma produtos do meio natural em objetos para prazer e conforto da vida, assumindo assim sua identidade de homem ao fabricar objetos de uso.

É importante salientar que, no processo de fabricação, a ideia pré-existe ao objeto e não desaparece após a conclusão deste, podendo ser multiplicado quantas vezes forem necessárias, fator que diferencia o ato de laborar que traz um movimento repetitivo. Uma das características da fabricação é que podem ser determinados o seu início e o seu fim, diferentemente do labor que, além de cíclico, tem o seu início e o seu fim determinados pelo organismo. Os objetos fabricados pelo *homo faber* servem de instrumento para o *animal laborans*, facilitando o suprimento de suas necessidades biológicas vitais. Este último utiliza os instrumentos para alívio de carga e mecanização do labor; já o primeiro produz o objeto de acordo com o seu fim, ou seja, a finalidade do objeto é que ditará os meios de produção deste, “durante o processo de trabalho, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado e nada mais”²⁴⁴.

A modernidade, que começou transformando a ação em fabricação e depois aboliu a diferenciação entre trabalho e labor, perdeu a fé na ação que, por sua vez, sempre foi a base da comunidade política, dando-lhe um significado: o estar com os outros. O *homo faber* que, pelo trabalho, procura acumular riquezas, deixando-se levar pelos

²⁴¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 152)

²⁴² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 150)

²⁴³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 150)

²⁴⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 166)

valores do mercado criado, passou a duvidar dos valores absolutos e universais.

O mundo instrumentalizado do *homo faber*, já despido de significado, perdeu lugar, em nossos tempos, para o mero existir, para a satisfação das necessidades corpóreas, que deu origem ao hedonismo universalizado, fazendo com que o comportamento do homem seja de um ser que labora para a satisfação de suas necessidades. “A sociedade dos homens que laboram é a sociedade dos consumidores, daqueles que consomem para continuarem laborando: todas as atividades humanas voltaram-se à categoria da manutenção da vida em abundância”²⁴⁵.

Contudo, o homem nunca está sozinho. A estrutura das relações sociais está na coexistência, na reciprocidade, sendo sempre mediada por uma pessoa ou uma lei. Essa reciprocidade pode ser entendida como sendo a própria ideia de solidariedade, que consiste em um estado de fato e não é um dever. É pertencer a um conjunto, no qual todas as partes que constituem um agrupamento se sustentam, estando todos interligados, e o que afeta a um, afeta a todos. Portanto, é uma interdependência, um grupamento composto por interesses, é partilhar; é uma sociedade que se constitui a partir de uma multidão.

O que está em causa nestes exemplos é que o nosso sentido da solidariedade é mais forte quando se pensa naqueles relativamente aos quais se exprime solidariedade como se fossem um de nós, em nós, significa algo de mais pequeno (sic) e mais local do que a raça humana²⁴⁶.

E ainda:

Mas tal solidariedade não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita a dor e a humilhação – a

²⁴⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005. (p. 158)

²⁴⁶ RORTY, Richard. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 2001. (p. 238)

capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do nós²⁴⁷.

A coexistência humana acontece em um ambiente determinado pela escassez de alimentos, mão de obra, máquinas, consumidores etc. O homem tenta superar essa escassez transformando a si mesmo, a natureza e a sociedade, deparando-se com o conflito e com a cooperação. Assim, quando a reciprocidade ocorre, apresentam-se as condições necessárias para a serialidade. Para Sartre, a serialidade é dispersão e massificação. A contradição está no fato de que o sistema de reciprocidade, que permite a existência do ser humano, somente efetiva esse ser como existente enquanto determinado por forças sociais vindas do seu exterior. Assim, os grupos humanos se formam no interior e têm como meio a fusão da serialidade. Dessa forma, um grupo é uma totalização da série, que tem a capacidade de criar, devido à capacidade de cooperar entre si. Pode-se ainda dizer que ocorre uma passagem dialética da quantidade para a qualidade em uma série, estabelecendo em sua interioridade uma tensão entre a busca de totalização e a serialização, incrementada com a cooperatividade e estabelecendo compromissos.

Dessa forma, o grupo se transforma em grupalidade, que pode ser definida como conjunto de pessoas que se ligam entre si pelo tempo e espaço e que interagem através de uma tarefa, a qual constitui seu principal objetivo. Diferencia-se o grupo de grupalidade por esta última ter os elementos necessários para comparar, buscar semelhanças e diferenças entre os grupos e outras formas de grupalidades que surgem na atualidade, como, por exemplo, a díade e a serialidade. A semelhança entre uma díade e um grupo está no fato de serem um conjunto restrito de pessoas, ligadas no espaço e tempo em torno de uma tarefa. A semelhança entre a serialidade e o grupo se dá por serem também um conjunto de pessoas que se articulam no tempo e no espaço em torno de uma tarefa. Mas, diferentemente da díade, os componentes internos do grupo interagem uns com os outros, devido a uma lei, uma ordem etc.

Sendo assim, na serialidade não existe um pacto através de uma comunicação. Os indivíduos representam um número de ordem, como, por exemplo, se têm a multidão e o público, que consistem em número de pessoas reunidas ao mesmo tempo e no mesmo espaço, em torno de

²⁴⁷ RORTY, Richard. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 2001. (p. 239)

uma tarefa, diferentemente do que ocorre na grupalidade, onde os indivíduos exercem uma função. Mas existe uma diferença quantitativa entre a multidão e o público em relação ao grupo. Este, por sua vez, se compõe de um número restrito de indivíduos, enquanto a multidão e o público se caracterizam por um grande número de pessoas. Por fim, observa-se que todo grupamento humano se reúne em torno de uma tarefa. Porém essa tarefa não é colocada da mesma maneira para um grupo e uma grupalidade. Assim, seja para um grupo natural ou artificial, sempre estará colocada uma dupla tarefa:

- a) A tarefa explícita está relacionada a um projeto feito de maneira consciente entre seus participantes. O 'nível' de consciência que esses grupos colocam em um projeto pode variar e depende da natureza da grupalidade e da tarefa que estão executando.
- b) A tarefa implícita consiste em empreender ações em torno do complexo de elementos subjetivos em que os indivíduos da grupalidade se envolvem na tarefa que estão realizando.

Na díade existe uma perfeita integração entre as tarefas implícitas e explícitas. No entanto, na multidão e no público a tarefa é explícita. Na serialidade sempre se coloca uma tarefa explícita, que, quando se coloca a comunicação e a interação entre os componentes em série, o grupamento deixa de ser serialidade para ser grupalidade. Assim, esse processo tem duas consequências:

- a) A primeira consequência é positiva; afinal os grupamentos humanos trabalham em busca de objetivos comuns, na busca por uma estabilidade permanente, tendo como meio um compromisso democrático.
- b) A segunda consequência é negativa devido ao surgimento da burocratização, que ocorre através de medidas autoritárias e centralizadoras vindas do exterior; ou seja, os sujeitos voltam a ser isolados, dispersos, uma série de pessoas que não se comunicam, sem consciência dos compromissos, somente estando agrupados devido às regras exteriores.

4.6.3 Tempo/Aceleração

Dado que o tempo é uma das características que o dispositivo técnico apresenta, finalizaremos a nossa investigação analisando os conceitos de tempo e aceleração. Esses conceitos devem ser compreendidos como sendo categorias que expressam a marca dramática da modernidade e da pós-modernidade. O projeto moderno tem como principal característica a aceleração, a velocidade, a linearidade: “de fato, a velocidade, sob suas diversas modulações, foi a marca do drama moderno. O desenvolvimento científico, tecnológico ou econômico é sua consequência mais visível”²⁴⁸. No entanto, para Maffesoli, o tempo está se tornando menos veloz, apresentando-se lento, presentista, policromático, em contraposição a um tempo linear: “É isto que importa assinalar aqui: assinalar a passagem de um tempo monocromático, linear, seguro, o do projeto, a um tempo policromático, trágico por essência, presentista e que escapa ao cômputo burguês”²⁴⁹. “No limiar deste novo milênio, está dando lugar a uma outra concepção de tempo, a da duração, que é por essência, plural e policrômica”²⁵⁰.

Para compreender o conceito de tempo como duração, é importante abordar filosoficamente o que Henri Bergson²⁵¹ faz para fundamentar sua metafísica ou filosofia positivista espiritualista, que se constitui em quatro elementos essenciais: impulso vital, evolução criadora, duração e intuição. Procurando sintetizar seu pensamento filosófico, pode-se dizer que há um impulso de vida que cria e que se desenrola num tempo linear, culminando no aparecimento do ser humano constituído de consciência, memória e liberdade. Bergson entende que a realidade dura, ou seja, que existe um movimento dinâmico de ininterrupta criação. Essa duração percebe-se intuitivamente, em primeiro lugar, em nós mesmos como um *eu*. Por isso, ela é essencialmente consciência, memória e liberdade, testemunhada por esse *eu*. Em oposição ao corpo que está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço. O corpo se conduz como autômato e reage mecanicamente às exigências

²⁴⁸ MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 8)

²⁴⁹ MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 9)

²⁵⁰ MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 9-10)

²⁵¹ BERGSON, H. **A Evolução Criadora**. Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1971.

exteriores. No entanto, existe algo que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo. Assim, é preciso compreender o que Bergson entende por tempo como duração, que é consciência, memória, e liberdade.

Para Bergson, a metafísica é uma experiência interior que dá conta do absoluto. Bergson estabelece uma nova metafísica, distinguindo dois modos de conhecimento: o conhecimento intelectual ou analítico, que tem como característica a necessidade e o tempo enquanto linearidade; e o conhecimento intuitivo, o tempo que dura, que é a expressão máxima da contingência.

O tempo linear remete-nos às necessidades da vida humana em seu ambiente natural e social. Ele se presta à utilidade das coisas enquanto apreensíveis na imobilidade. O método para esse tipo de conhecimento é a classificação e a manipulação. É um conhecimento que busca a realidade concreta. É um conhecimento que se ocupa da exterioridade prática, estática e linear. Não consegue estabelecer-se no movimento ou no dinamismo da vida, uma vez que tudo se transforma, tudo é um devir. A linearidade só consegue conceber o movimento na imobilidade. Ele para e o secciona em partes para catalogá-lo como momentos justapostos, e toma, assim, a realidade como sendo estática. O movimento ou a dinamicidade foge do entendimento no pensamento linear. Esse movimento contínuo e dinâmico que a linearidade não capta é um movimento vivido somente pela consciência.

Já o tempo como duração é interior, é contemplativo, mas ao mesmo tempo é criador. Nesse sentido ele se realiza na duração que é movimento. Não se detém ao útil da vida prática que é concebido na fragmentação espacial e temporal. O tempo que dura não classifica as coisas para satisfazer as necessidades do cotidiano. Não as divide nem as mede como o conhecimento analítico. É um conhecimento relativo, próprio do conhecimento científico, analítico e técnico. Resumindo, o tempo que dura apreende a realidade como sendo um movimento criativo dinâmico. Não se fixa no simples fenômeno estático físico do mundo exterior mas percebe o movimento que age no interior das coisas.

Bergson adota um método que ultrapassa a condição humana no saber manipular o mundo material para sua comodidade e conveniência. A busca de Bergson é ir além da analiticidade, linearidade e intuir a realidade. Para Bergson, a intuição é uma experiência especial, distinta da experiência vulgar, da linearidade ou do senso comum. Ela é capaz de tocar a coisa em si, o absoluto, sem abandonar o fio condutor da experiência.

Bergson enfatiza que experienciar é deixar a realidade ser como ela se apresenta. É ceder-lhe a palavra. Que fale ao filósofo o que ela é, sem apoio de conceitos. O discurso filosófico deve adaptar-se a essa realidade. A própria realidade deve refletir-se no discurso do filósofo. Não é estabelecer princípios e daí proceder à dedução do real ou intervindo nas coisas. Bergson quer buscar essa experiência na sua fonte mesma, introduzindo-se no objeto e coincidindo com ele o que tem de único e inexprimível, convidando-nos ao esforço para superar a condição humana que se molda às exigências da linearidade. A experiência humana se atém ao fato que corresponde ao útil. Não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da vida prática e às necessidades da vida social. Com isso, podemos dizer que a humanidade se define pela conquista do mundo material através de uma concepção de tempo linear.

O tempo que dura de Bergson é o conhecimento da realidade em si. Essa realidade é o movimento que se encerra no mundo material. O mundo material não se caracteriza pela imobilidade, mas encerra-se nele o movimento criativo, donde advém o novo irrepetível. Portanto, conhecimento intuitivo seria coincidir com esse movimento, que é o próprio ato gerador da realidade, o princípio de tudo. Nosso conhecimento já não seria relativo, mas absoluto. Embora não se capte toda realidade, ao menos se apreende uma parte dela, sem alterações, porque estamos inseridos na sua realidade e não fora dela.

A intuição abre um domínio independente da ciência: a intuição é conhecimento absoluto, conhecimento do espírito, que experiencia o movimento e não a realidade estática. Nesse domínio, ela terá de cumprir o mesmo esforço de precisão, o mesmo trabalho de paciência que a ciência.

Verifica-se que a intuição é um conhecimento contingencial que tem o seu acento experiencial a partir da interioridade. Pela intuição entra-se no objeto como se entra no nosso eu, vivencia-se sua vida como se vive a nossa. Não se conhece um objeto plenamente ou absolutamente vendo-o de fora, colocando-se sob vários ângulos de observação. Isso é conhecê-lo relativamente, manter relações à distância com o objeto. É necessário que se insira nele e se tenha a visão de que o objeto expressa a si próprio.

Assim, esse objeto nos fala de sua realidade e não aquela que se quer que ele tenha. Essa capacidade intuitiva de se transportar ao interior de um objeto e coincidir com sua realidade é privilégio dos que fazem o esforço de ultrapassar a condição humana, é tornar o instinto primitivo

consciente de si mesmo, capaz de refletir, enfim transformá-lo em intuição.

Essa experiência intuitiva é, na verdade, nossa inserção na dinamicidade. Tal conhecimento pertence à intuição, voltado para dentro, refletindo o significado de uma realidade contingente que dura; não algo substancial, mas puro movimento criativo. Ao assinalar que a intuição é um conhecimento do espírito, ou uma experiência interior da consciência, não se diminui a compreensão do tempo enquanto linearidade. Somente se constata, ao lado dele, a existência de uma outra concepção temporal, capaz de um outro tipo de conhecimento, que capta a realidade em si, o absoluto. Sendo assim, a rigor, a intuição nada mais é que a percepção de um eu profundo traduzido em duração, na qual a multiplicidade e a experiência da contingência significam concentração, fusão, conversão e organização, em contraposição ao eu superficial no qual a multiplicidade significa dispersão, exterioridade, necessitarismo, e que supõe o tempo e espaço divisíveis, deixando escapar a riqueza da vida, que é duração do espírito ou consciência do movimento da vida. O eu superficial tem sua experiência no mundo espacial, no mundo físico e não entende a melodia fluida da vida interior, a realidade que dura. É nesse sentido que a intuição, no pensamento de Bergson, revela a existência de um conhecimento absoluto, em um tempo que se apresenta enquanto duração.

Pela intuição assim definida, Bergson chega ao conceito de duração, que é o tempo como experiência interior de duração, isto é, uma experiência viva, contingente, que dura. O tempo como duração é o elemento fundante da teoria filosófica de Bergson. Para Bergson, toda potência é cognoscível porque é experienciável intuitivamente. Trata-se do impulso da vida que se experimenta em nós como duração. Para Bergson, o evolucionismo mecanicista não tomava em consideração, como experiência concreta, o tempo como duração, mas como tempo espacializado, linear, de instantes distintos e justapostos um ao outro; isto é, o tempo era dividido em partes. O tempo da mecânica seria um tempo reversível onde se podem repetir os experimentos, isto é, uma transformação não seria uma novidade irrepitível do ato criador.

Duração, para Bergson, é o *eu* que é essencialmente consciência, memória e liberdade. Na consciência, o tempo é duração vivida, não é fracionado em momentos. Passado, presente e futuro formam um uníssono. Um necessita do outro para ser *duração*. Nesse sentido a duração é vida interior, em que um momento se funde no outro, cresce sobre o outro e com ele se envolve.

Assim, duração não é um momento estático; é movimento, mudança, contingência. Mudar quer dizer devir, significando que nunca nada é idêntico a si mesmo e que tudo se transforma constantemente em algo distinto de si. A realidade é constante mudança, movimento, dinamicidade; tempo, para Bergson, são as coisas que duram. As coisas não estão no tempo, mas são o próprio tempo. Na concepção de tempo do positivismo mecanicista, as coisas existem, isto é, ocupam um pedaço de espaço e estão aí num determinado tempo. Para o mecanicismo, tempo e espaço se equivalem.

Bergson não concorda com isso, afirmando que, se as coisas ocupam espaço, elas, no entanto, não estão no tempo, porque elas são o próprio tempo, porque elas duram, como se o tempo fosse uma massa das quais as coisas fossem feitas. A ilusão nossa é que imaginamos que a coisa é logo afetada pelo tempo que a desenvolve e a destrói. Bergson nos dá o referencial necessário para compreender para o que Maffesoli nos alerta: na modernidade existe uma tensão constante e que permanece, entre o Ser e o Tempo. No entanto, o pensamento técnico e científico constantemente nos remete a um tempo que dura, não havendo mais uma constante aceleração, mas o tempo se presentificando. Todavia, temos sociedades que acentuam o passado. Outras, como o projeto moderno, que valorizam o futuro. Mas existem ainda aquelas que acentuam o presente, como por exemplo, a decadência romana e o renascimento. Como exemplo, Maffesoli procura demonstrar que existem duas compreensões na relação do homem com o tempo: uma ocidental que concebe o tempo linear, e outra oriental que concebe o tempo como duração:

Eis um pequeno apólogo que define bem a tensão que terá, em geral, o ocidente e o futuro. A exterioridade é o fundamento da ação. Tudo é ordem da ex-tensão. A realização, individual ou social, é uma conquista. Inscreve-se em um projeto mensurável, rápido, previsível racionalmente. Recordemos, em contrapartida, que, para o zen, é se concentrando sobre si mesmo que está a certeza de alcançar seu alvo. Aqui não é a ex-tensão o que importa, mas bem mais a “in-tensão”. Algo que está na ordem da morosidade, da meditação, quase da suspensão do movimento. O resultado se dá, então, por acréscimo. A intenção, nesse caso, tem pouca importância para o ser que se aprofunda em um

presente eterno. Imanenteísmo que se opõe ao transcendentalismo²⁵².

Dessa forma, em toda a modernidade houve uma ocidentalização do mundo, concebido a partir da linearidade do tempo. Segundo Maffesoli, na contemporaneidade é possível que ocorra o movimento contrário, ou melhor, uma orientalização do mundo, restaurando a idéia de destino, e do tempo que dura, uma presentificação, residindo, mesmo que inconscientemente, um sentimento trágico. Isto se dá, devido ao elemento fundador da modernidade que foi o protestantismo, que com a doutrina da predestinação, submete toda a compreensão da vida ao conceito de necessidade.

Assim como está presente, em doses mais ou menos elevadas, no judaísmo, no islamismo e, é claro, na gnose de todos os tempos, reencontramos o mito do destino na raiz da reforma. Efetivamente, não é simples paradoxo associá-lo ao tema da predestinação. A respeito, é interessante ressaltar que um bom especialista em Lutero, H. Strohl, sublinha tudo o que esse tema deve à herança inconsciente do *Schicksalglaube* germânico ou Moira dos antigos. A comparação é ousada, mas a análise é pertinente. E é importante notar que o protestantismo, que foi o elemento fundador da modernidade, é perpassado, ainda que inconscientemente, pela necessidade que, ao menos, relativiza a ação do homem, e torna nossas obras o mais precárias possível²⁵³.

Sendo assim, Maffesoli nos adverte de que, para compreender uma determinada sociedade, é necessário entender qual a concepção de tempo que uma sociedade possui, se ela está assentada sobre um tempo linear (passado e futuro), como, por exemplo, o ocidente, ou um tempo que dura (presente), como o oriente. Para Maffesoli, a orientalização do ocidente ocorre quando nasce o sentimento trágico da modernidade; isso

²⁵² MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 18)

²⁵³ MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 22)

se dá através do desencantamento do mundo e quando descobrimos que progresso científico e técnico é um mito, concebido através do processo linear da história.

Falando de uma pequena cidade alemã, invadida pelo tédio, dominada pelo costume e cercada por obrigações de toda ordem, Nietzsche disse em poucas palavras: “Aqui poderíamos viver, posto que aqui vivemos”. A expressão admirável, que ressalta tudo o que o destino pode doar à existência, todo o dinamismo do amor fati: somos livres dentro de uma necessidade repleta de amor. A vida talvez não valha nada, mas, já sabemos, nada vale a vida. Trágico nos obriga a pensar este paradoxo. Paradoxo intransponível, para além das ideologias tranquilizadoras sobre a perfectibilidade do homem e da sociedade, para além das múltiplas ilusões de todo gênero que formaram o progressismo ocidental, apela a uma lucidez fortificante, incitando a viver a sua morte de todos os dias, o que, depois de tudo, é uma boa maneira de viver a vida que nos tocou. Integrar homeopaticamente a morte é o melhor meio de se proteger ou, ao menos, de se tirar proveito²⁵⁴.

Cabe ressaltar, aqui, o caráter de intemporalidade que o mundo contemporâneo assumiu. O tempo parece parar, permitindo o aproveitamento extremo do que se apresenta. Imobilidade e intensidade, estabilidade e movimento que se entrelaçam, apresentando-se paradoxal. Colocando-nos diante de uma sabedoria prática, técnica, astuta e hedonista. Esse hedonismo não é individualista, mas funda uma ética social, um ser-conjunto, que respeita a necessidade e a contingência, o sujeito e sua inscrição na comunidade, surgindo uma representação cíclica do tempo, que tem com base o jogo das estações naturais, características essas que são semelhantes ao Renascimento, onde os humanistas criticavam a instituição de qualquer ordem, lei ou moral estabelecida. Portanto, renasce a magia, a imoralidade, a astrologia, o

²⁵⁴ MAFFESOLI, Michel. **O Instante Eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. 2003. (p. 22)

sincretismo, o culto ao corpo, o nomadismo, a *new age*. Essa intemporalidade é expressa pelo gosto intenso do tempo presente. Renasce um ritmo cíclico, que sintetiza, através de uma sinergia, o tempo e o espaço, a estabilidade e o movimento, o real e o irreal. A consequência desse processo nos coloca diante de uma sensação de nostalgia de um paraíso mítico, que segundo Maffesoli, é presente em várias tradições e relatos espalhados pelo mundo, seja no pensamento judaico-cristão, mulçumano, ou em nosso inconsciente coletivo, adotando uma expressão de Carl Jung. O terreno para o nascimento dessas utopias se encontra, segundo Maffesoli, no barroco, expressa na arquitetura brasileira como, por exemplo, em Ouro Preto em Minas Gerais, em Salvador na Bahia, ou na cidade de São Luís no Maranhão. O barroco representa a síntese do sentimento de desamparo, da tristeza, de ironia, do humor, do sentimento elegíaco e da capacidade de resistência da sociedade, que remete ao intemporal, que permite viver neste mundo, sempre em busca de um outro lugar, na verdade um não-lugar, algo paradoxal, uma utopia, nas palavras de Maffesoli, um país do tempo imóvel. Temos, como exemplo, o mito fundador da alma lusitana, o sebastianismo, um príncipe sempre presente e ausente, e a esperança de seu retorno, na fundação do quinto império.

Assim é com Portugal, cujo vasto império testemunha o espírito aventureiro. Voltado para o oceano, Portugal sempre foi atraído pelo longínquo. Luís de Camões, o poeta português por excelência, canta em *Os Lusíadas* a importância da errância no mundo vasto e a função dinâmica da exploração. Afirma, assim, que o gênio do povo nisso encontra sua realização. Sabe-se, igualmente, do papel desempenhado na epopéia nacional pelo sebastianismo: nome de um príncipe desaparecido, Sebastião, cuja volta sempre se espera, que incitou as muitas aventuras e expedições nos países longínquos. O sebastianismo animou em profundidade o imaginário coletivo, e o próprio Fernando Pessoa nele achou motivo para inspiração quando celebrou o quinto império, futuro, durante o qual o povo português seria de alguma forma, exaltado. A famosa saudade própria do país e de

seus habitantes, acha, talvez, sua origem nesse amor do longínquo²⁵⁵.

Esse não-lugar será levado aos quatro cantos do mundo. Para Maffesoli, o *fado*, bem como as canções de Caetano Veloso, mostram a necessidade de peregrinar, ou melhor, de navegar, ao estilo de vida dos movimentos da juventude alemã denominada *Wandervogel*, confirmando a total imobilidade do tempo, tendo como referência o tempo que dura em Bergson, que desacelera, ou melhor, uma temporalidade instantânea, um retorno à vida, de uma suspensão do tempo linear, de um sentimento trágico.

O trágico renasce a partir da aceitação do destino, onde o ser é acontecimento que provoca um furor de viver. Na modernidade, a história se desenvolve, narra, dramatiza, postulando uma síntese dialética. Diferentemente, no trágico tudo está por construir. Tudo isso reflete as ações inconsequentes dos jovens, a pluralidade das famílias, a errância sexual, os amores efêmeros e sucessivos, o neopaganismo, a busca desenfreada pelo prazer, a aceitação anárquica das leis na economia etc. Todos esses exemplos só podem ser compreendidos tendo como referência o mundo antigo. São movimentos que se opõem a qualquer forma de propaganda que nos lembre dos campos de concentração nazistas, onde se afirmava: o trabalho liberta. Todos esses aspectos estão presentes nas tragédias. É o destino que se impõe impiedoso, que ignora o sujeito obedecendo ao que está escrito, estando tudo predestinado, negando o princípio fundante da civilização ocidental ou, por assim dizer, do projeto moderno, o livre arbítrio, a decisão do indivíduo. Sendo assim, busca-se o equilíbrio, sendo a tragédia o modelo que informa, que serve de matriz, possibilitando novas formas de vida, sejam elas individuais ou sociais.

²⁵⁵ MAFFESOLI, Michel. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001. (p. 51-52)

5 CONCLUSÃO

Parafrazeando Dostoievski e Rousseau, é preciso saber fazer uma conclusão. Talvez alguns considerem que toda Tese deva ser demasiado longa. No entanto, caso tenhamos conseguido dizer o que foi possível sobre o tema, pode-se esperar que aquele que ler este trabalho seja capaz de chegar a alguma conclusão. Sabe-se da tentação que se tem em concluir um trabalho para contemplar sua construção. Mas, nas Ciências Humanas, isso pode ser interpretado como falta de humildade perante o conhecimento, talvez, porque o objetivo maior de qualquer Ciência Humana é o processo contínuo de vivência. Sendo assim, esta Tese versou sobre o seguinte tema: contingência, modernidade e dispositivo técnico.

Esta investigação foi dividida em três partes: a) A contingência em seu horizonte histórico; b) A contingência em Heidegger; c) O dispositivo técnico. Na primeira parte, foi esboçado o horizonte histórico no qual a questão da contingência pode ser compreendida. Há um sobrepeso da necessidade já na Filosofia de Parmênides, no mundo das ideias separadas em Platão, no conceito de essência em Aristóteles, no mundo dos fenômenos e no *a priori* de Kant, no sistema duramente necessitário de Espinosa e, enfim, na dialética hegeliana.

Parmênides coloca o ser necessário, imóvel e imutável como a verdadeira realidade; as meras aparências não são ser, são meras ilusões. Platão não nega as meras aparências, ou seja, o mundo contingente, mas coloca as ideias existentes num mundo separado, como necessárias e imutáveis. No mundo das coisas, só existem aparências das formas, que são as ideias imutáveis e necessárias. Aristóteles, por sua vez, traz as ideias imutáveis e necessárias de Platão para dentro do real, transformando-as em essências. Elas continuam, porém, necessárias e imutáveis; o que muda é só o acidente.

A seguir, foram expostas diversas formas de se conceber a dialética, que pode ser dividida em quatro grupos: a) Dialética como método de divisão; b) Dialética como lógica do provável; c) Dialética como lógica; d) Dialética como síntese dos opostos.

- a) A Dialética, aqui, é concebida como a reconstrução da totalidade, mediante díades de opostos;

- b)a Dialética como lógica do provável é compreendida como um processo racional que não é rigorosamente demonstrativo, mas mostra a probabilidade de hipóteses;
- c)a Dialética, aqui, é concebida como lógica e, muitas vezes, também como ontologia;
- d)a Dialética é a própria essência do ser e do pensar que concilia, em proposições sintéticas, as diversas contrariedades existentes no pensamento e na realidade.

Concluiu-se que o espírito científico dominou toda uma época desde Galileu, passando por Copérnico, até Newton, fundamentado filosoficamente por Kant. Concluímos que o antigo conceito de dialética é deixado de lado para dar lugar ao método analítico-matemático que, adotando o necessitarismo causal, afirma que, em princípio, é possível deduzir toda a realidade a partir de uma fórmula. Quase todos os filósofos modernos, inspirados pelo espírito científico do seu tempo, assumem, sem maior espírito crítico, a ideia de deduzir toda a realidade, como se vê em Fichte, no jovem Schelling, em Espinosa e em Hegel.

A grande oposição entre dialéticos e analíticos se apresenta bem aqui, no entendimento do que é a contradição em Hegel. Este afirma que a contradição é o motor que move todo o universo. E a principal crítica dos analíticos é que a contradição só leva ao absurdo e à irrazão. Argumenta-se no sentido de que Hegel, ao falar da contradição, na verdade está falando em contrariedade. Isso ocorre porque os dialéticos nunca expressam em suas proposições o sujeito gramatical que, via de regra, é sujeito oculto. A primeira proposição da Lógica, por exemplo, é um anacoluto, ou melhor, um sujeito oculto. Os analíticos, por sua vez, insistem que o sujeito gramatical seja sempre expresso na proposição.

Mostrou-se, ainda, que o lugar da contingência em Hegel é encontrado na Doutrina da Essência, na Ciência da Lógica, e foram descritos os conceitos de efetividade, possibilidade, contingência e necessidade, em seus diferentes níveis: o formal, o real e o absoluto. O conceito de efetividade formal parte do conceito de essência que funda a existência dos fenômenos, conciliando os conceitos de interior e exterior. A efetividade real, por sua vez, é a conciliação da forma e do conteúdo daquilo que existe no mundo real. A possibilidade formal é a antítese da efetividade formal, porque toda a efetividade pressupõe sempre um campo de possibilidades. A possibilidade real é concebida a partir da análise de um dos momentos que constituem um ser existente. A contingência formal é a síntese da efetividade formal com a possibilidade formal, ou seja, um ser que pode ser e pode também não

ser, mas de fato é. A contingência formal contém dentro de si, conciliadas, a efetividade e a possibilidade formais. A contingência real é concebida como constituindo um ser existente, ou seja, um ser que pode existir e pode também não existir, mas de fato existe. A necessidade formal é a outra face da síntese entre a efetividade formal e a possibilidade formal; ou seja, um ser que pode ser e também pode não ser, mas de fato é; e enquanto é, é necessariamente. A necessidade real, por sua vez, é relativa, pois contém dentro de si também a contingência real. A efetividade, possibilidade, contingência e necessidade absolutas consistem na conciliação entre os níveis formal e real de cada uma dessas categorias.

Por sua vez, foi apresentada, mediante uma contextualização histórica, a problemática do ser e do dever-ser. Modernamente, o primeiro a trazer essa questão foi David Hume, que constata que não podemos deduzir proposições normativas a partir de proposições descritivas. Em Kant, a questão é retomada pela introdução de uma estrutura transcendental *a priori*, tentando fazer uma conciliação do empirismo de Hume e do racionalismo de Leibniz com o conceito de liberdade na Ética. Hegel, como se sabe, tenta superar a oposição entre o ser e o dever-ser mediante a conciliação do *a priori* e do *a posteriori*, do ideal e do real.

Na segunda parte da Tese, procura-se argumentar pela legitimidade da inadequação do método das ciências empíricas, importado para o ambiente das *ciências humanas e filosóficas*. Diferentemente, em Heidegger, a *contingência* da vida humana é afirmada em sua totalidade, o que implica cultivar as várias dimensões da natureza humana. Na relação entre a *necessidade* e a *contingência*, concluiu-se que Heidegger buscou a predominância da contingência sobre a necessidade, pois a própria *contingência*, em sua autenticidade, que se nutre da abertura ao outro, oportuniza, assim, a revelação do novo na história.

Chegou-se à conclusão de que, para Heidegger, o pensamento ocidental é concebido como esquecimento do ser, *Seinsvergessenheit*. Dessa forma, ele faz uma análise ontológica da existência. Essa abertura do Ser é denominada por Heidegger como *Dasein*, ou ser aí. A incursão de Heidegger na problemática do ser é feita através do livro *Sobre a significação múltipla do ente segundo Aristóteles* (1862), de Franz Bretano. Heidegger escolheu sua trajetória tendo como influência a fenomenologia husserliana, definindo a natureza da consciência na perspectiva fenomenológica. Para Heidegger uma das grandes descobertas da fenomenologia, foi a *intuição categorial*. Portanto, o

pensador apostou fundamentalmente na fenomenologia husserliana é que o campo das intuições doadoras originárias que é bem mais vasto, diferentemente do empirismo que restringe à intuição a sensibilidade.

O alcance da formulação husserliana, mostrando que a verdade predicativa, como juízo, está ancorada em um ato de evidência intuitiva, é decisivo para a formulação heideggeriana da questão do sentido do ser e da verdade, podendo reencontrar o conceito grego de verdade como *alétheia*. Considerando o problema da relação entre intuição e expressão, *As investigações lógicas*, de Husserl, fazem emergir o problema da relação entre a intuição categorial e a linguagem.

A leitura heideggeriana insiste em que o achado fenomenológico fundamental se realiza com a intuição categorial, pois mesmo para poder desenvolver a questão do ser, é preciso que o ser seja dado, a fim de se poder interrogar o seu sentido. Isso determinou que, por muito tempo, se restringisse o campo da intuição à simples intuição sensível. A intuição categorial resulta numa ampliação do conceito de realidade para além dos limites aceitos pelo empirismo e pelo nominalismo. O campo das coisas da investigação fenomenológica é a intencionalidade em seu *a priori*, entendida segundo as duas direções da *intentio* e do *intentium*.

Nos fenômenos que concernem à questão do ser, a descrição se dá inseparável da interpretação, de modo que a fenomenologia se torna hermenêutica. Ora, a descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori* remete à máxima da fenomenologia: ir *às coisas mesmas*. Husserl tentará elucidar o reino dos atos da consciência: afinal, sem eles não nos seria dado acesso a outras regiões ou reinos. Para Heidegger, como para Husserl, trata-se da *volta às coisas mesmas*. Pode-se tentar aproximar o projeto da atitude transcendental anunciada por Husserl, que consiste na elevação dos seres empiricamente dados ao sentido do ser; ou seja, se a fenomenologia tem por tarefa essa relação com o ser, pode-se afirmar com razão que ela é *a ciência do ser do ente*. Heidegger executa um diagnóstico da obra husserliana e conclui que houve uma dupla omissão na fenomenologia de Husserl. São elas, a saber: a) omissão na questão do ser da intencionalidade como campo fundamental da investigação fenomenológica; b) omissão na questão do sentido do ser. A primeira omissão diz respeito à questão do ser da intencionalidade. Isso ocorreu porque Husserl descobriu essa região, como o lugar que deveria responder à questão do sentido do ser, não havendo mais espaço para se colocar essa problemática. A segunda omissão surge a partir da primeira. Não se pode conceber a questão do ser como uma mera *diferença ontológica* regional. É preciso radicalizar a questão do sentido

do ser, fazendo com que seja possível desenvolver uma verdadeira *diferença ontológica* entre as diversas maneiras de se conceber o ser.

Heidegger compreende o Homem como o *aí (Da)* onde o ser (*Sein*) se coloca como questão. O termo *Dasein* será definido por Heidegger como *existência*. *Ser e Tempo* será o desdobramento dessa problemática, na qual a pretensão do filósofo que busca uma lógica filosofante quer avançar na questão sobre o sentido do ser a partir da analítica existencial. Por outro lado, tenta-se elucidar o ser desse ente que se interroga pelo ser – o *Dasein* – como caminho preparatório. É a interpretação do *Dasein* como temporalidade e a afirmação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser que constitui a primeira parte do *Ser e Tempo*.

A lógica filosofante define-se como investigação da função desvelante do discurso em vista da verdade, tomada como uma questão real. Observa-se que Heidegger busca, assim como Hegel, uma dicção absoluta, que desvele a verdadeira linguagem da realidade, uma lógica da verdade. Essa crítica se estenderá do campo da lógica para a ética e estética, ou seja, para os campos que possuem pretensão de cientificidade.

Para Heidegger, o problema de Husserl não está somente na demonstração da importância da distinção entre o ideal e o real. A distinção entre o real e o ideal se remete principalmente à concepção de atemporalidade do ser ideal, e à ligação entre a verdade do enunciado (*Satzwahrheit*) e a verdade da intuição (*Anschauungswahrheit*), buscando dar conta da questão da verdade. Heidegger executa essa tarefa da seguinte forma: examinando a relação entre ser e verdade a partir de Aristóteles e da leitura de Brentano sobre o pensador grego. Ao examinar a relação entre a verdade do enunciado e a da intuição, tentou-se mostrar a conexão entre *Dasein, abertura e verdade*. Heidegger tratou a questão da linguagem e da significação de uma forma totalmente original. Ao retornar a Aristóteles, apontou o preconceito, enraizado pela filosofia aristotélica, existente na Lógica tradicional: a) O enunciado é o lugar da verdade; b) A verdade consiste na adequação do pensamento com o ente.

A principal contribuição de Heidegger foi inverter essas posições. Ele afirma que o enunciado não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar do enunciado. Nesse sentido, esse envio do ser no universo da técnica insere o homem histórico na abertura de um desvelamento que, fundado na história da metafísica, ressoa na presente época do mundo. Assim, a era da técnica, como ciência moderna, enraizada em seu fundamento metafísico, entra na fase mais decisiva de sua história,

quando se torna, então, possível tomar posse da totalidade de sua essência.

O homem torna-se um empreendedor do círculo vicioso da produção, da transformação, da fabricação e do consumo, buscando submeter e por vezes eliminando toda e qualquer contingência. Assim, a técnica é a forma contemporânea de *mostração* e *destino* do ser. As reflexões de Heidegger sobre a técnica acontecem através do desvelamento da sua representação. Por sua vez, a *tekhné* é entendida através do desvelamento que acontece a partir das próprias coisas. A experimentação da técnica é uma das principais consequências quando o filósofo se relaciona com a essência da técnica.

Heidegger reflete sobre a essência da técnica, a partir de duas modalidades do pensamento: calculante e meditante. Alerta para os possíveis perigos a que a humanidade se expõe quando faz prevalecer o pensamento que calcula, esquecendo por completo o pensamento que medita.

O pensamento que calcula será então a principal característica da modernidade. Por esse motivo, ocorrerá um grande avanço do racionalismo, ou seja, o homem busca a perfeição da razão, a sua sagacidade e proficiência. Essas são, dentre outras, as principais características do pensamento calculante, que procura ter uma total liberdade com a técnica. Heidegger busca empreender uma caça à essência da técnica, analisando suas origens. O termo *techné* é ambíguo e flutuante se analisado na perspectiva da história da filosofia. A *tekhné* pode ser dita, logo de princípio, como um tipo de conhecimento; o peculiar da produção artística, ainda mais, está na própria liberdade de criação e no dever de suas construções. Diferentemente dos processos mecânicos da reprodução, em que prevalece o mecanismo, a repetição e a constância, no operar artístico o aspecto de criação torna a finalidade do obreiro-artista algo somente verificável após a conclusão do processo produtivo.

Também, tudo o que é produto o é em virtude da *techné*. A trama do objeto acabado é objetivamente o resultado de toda a operação da personalidade criativa sobre a realidade material e física. Nessa medida, o que se produz é nada mais, nada menos que a atualização da potência do agente produtivo. Se concebermos que o conhecimento percorre um esquema ascensional, ou seja, da mais empírica à mais abstrata forma de apreensão da realidade, parte-se da ideia de que a mera sensação do individual começa pela experiência, que é a reiteração de sensações individuais, surgindo assim a técnica e a ciência.

A discussão de Heidegger sobre a técnica parte do princípio de que tanto a técnica no sentido moderno quanto a *techné* no sentido da tradição apontam para dois modos de desvelamento, e que ambas constituem-se como saber e fazer, mesmo porque qualquer saber que desvele sentido já se constitui em uma dimensão pragmática. A diferença radical entre a técnica moderna e a *techné* no sentido da tradição consiste no modo de desvelamento que cada uma delas proporciona. Trata-se de uma concepção instrumental e antropológica da técnica moderna.

No mundo tal como projetado pela tecnologia científica, pode ocorrer um enclausuramento da visão do cientista. Para Heidegger, é no ocasionar que reside a essência da causalidade moderna. A essência da técnica reside no desvelar, é nele que se fundamenta todo produzir. Ao modo da *techné*, o desvelar se dá no sentido de *levar à frente*. Heidegger propõe-se a questionar a técnica tal como é entendida na atualidade e conclui que tanto a técnica como a *techné* referem-se à produção do homem que, através de instrumentos técnicos, produz uma série de artefatos desafiadores da natureza, tendo como fim a exploração dos recursos naturais.

Ainda segundo Heidegger, a produção pode também ser abarcada de outro modo, qual seja *techné*. *Techné*, no seu sentido original, refere-se ao conhecimento que se dá pela compreensão, o ato de conhecer no ato de produzir. Consiste, portanto, num modo de aparição da verdade. Pode-se, então, tomar a técnica nesses dois sentidos do desvelamento: como desafio e como *levar à frente*. Por fim, conclui-se que a essência da técnica moderna se anuncia naquilo que Heidegger denomina *Gestell* (dispositivo técnico).

A terceira parte da Tese foi a análise do conceito de dispositivo técnico, o que nos direcionou ao conceito de positividade. Para entender a positividade, foi necessário compreender a oposição entre religião natural e religião positiva. Segundo Hegel, a manifestação do espírito na religião natural se dá artesanalmente. Esse desenvolvimento representa o próprio desvelamento do ser artesão, que consiste em um processo produtivo através do trabalho que racionaliza e se exterioriza. Hegel define a religião natural como sendo uma religião da arte, religião bela, religião para os povos livres, inspirada nos cultos pagãos da antiguidade. Isso se dá devido à efetivação do processo que foi iniciado pelos gregos, através do qual se antropomorfiza a divindade. A religião natural era representada por sua naturalidade, sensibilidade e beleza, na expressão dos templos e da escultura, tendo como contraponto os rituais báquicos e dionisíacos. A sensibilidade ou a harmonia estática das esculturas e o

dinamismo do entusiasmo dos rituais dionisíacos, devido à embriaguez do vinho, da música e da dança, encontra sua verdadeira síntese no teatro e na linguagem poética e metafórica do oráculo. O teatro apresenta-se contingentemente através do frenesi dos cultos báquicos que, por meio da imaginação chega à clareza da poesia épica que abre espaço para a tragédia grega, sintetizada por uma eticidade imediata.

Concluiu-se que, em Hegel, a religião positiva ou crença positiva é aquela em que a praticidade se apresenta como elemento teórico; é uma síntese, ou seja, o seu oposto é suprimido em uma única unidade. O nascimento da eticidade é o esforço para formar essa unidade, que suprassume toda impulsividade, assumindo um caráter objetivo daquilo que se apresentava subjetivo; a liberdade humana é a grandeza e a miséria que se expressa na potência do homem, na sua positivação do ser e da impotência do não-ser, assumindo sua contingência. No entanto, não é essa compreensão que se perpetuou no pensamento humano, mas foi a necessidade de positivação ou de racionalização que prevaleceu.

Chegou-se à conclusão de que Heidegger apresentou um conceito ampliado da técnica que compreende não somente seu caráter de mero instrumento e meio dos nossos propósitos, mas uma maneira de *desocultamento*. Heidegger tenta condensar a essência do desocultamento técnico no conceito de *Gestell* que se apresenta através de diversas características. Chegou-se à conclusão de que a primeira característica fundamental do dispositivo técnico na modernidade ocidental é a racionalização. Para entender isto, procuramos compreender a relação entre magia, religião e profecia em Max Weber, o que nos permitiu fazer a trajetória pela qual passou a racionalização.

Inicialmente, magia e religião estavam juntas, *misturadas*. A religião em relação à magia representa o polo mais racionalizado; não que na magia não houvesse racionalização, mas não no nível da religião, não com o mesmo desenvolvimento. A religião possui uma visão de mundo na qual as divindades não estão no meio da humanidade, mas estão além dela, ou seja, transcendem a realidade humana. A opção pela religião significa uma opção pela racionalização, mesmo que esta seja em moldes menores do que aquela encontrada inerente à modernidade. Portanto, a transição da magia para a religião e, acima de tudo, a oposição entre ambas caracteriza-se, segundo Weber, pelo princípio da racionalização, ou seja, tem na religião, o começo da subjugação da contingência em relação à necessidade.

Por sua vez, a profecia pode ser classificada em emissária e exemplar. A emissária age em nome de Deus, impondo ao mundo exigências que trazem no seu interior um caráter ético e também

ascético. Essa atitude profética foi peculiar nas religiões do Oriente Médio: zoroastrismo, judaísmo, cristianismo, islamismo. Assim como a racionalização, a profecia emissária possui como principal característica a tentativa de domínio da contingência, do mágico ou do irracional. Ao investigar as *origens* do capitalismo, chegou-se à conclusão de que, segundo Max Weber, nos deparamos com a influência que o capitalismo recebe das religiões, constatando que as religiões colaboram também para o processo de racionalização.

Weber é mais sutil mostrando que, ao estudar as religiões universais, encontramos elementos importantes para a compreensão da racionalização ocidental. O autor afirma que no oriente existiu apenas um germe da racionalização em contraposição ao ocidente. É exatamente através desta comparação que ele busca compreender a peculiaridade específica do racionalismo ocidental. É analisando a relação do comportamento ético e religioso com o comportamento capitalista que se extrai uma importante reflexão para o macroprocesso da racionalização, que engloba outro processo, o desencantamento.

Nesse contexto, situamos a contribuição provinda do conceito que Martinho Lutero dá para a Vocação. Para Lutero, a salvação não estava no fato de as pessoas se retirarem do mundo para rezar, mas sim em aceitar as tarefas profissionais como um chamado de Deus, cumprindo-o com disciplina, ou seja, buscando uma vida aceitável aos olhos de Deus através do cumprimento das tarefas do mundo. É com Calvino que a idéia de salvação chega ao extremo, mais precisamente através da doutrina da pré-destinação. Percebe-se também que, nessa doutrina, há uma espécie de racionalização, entendendo que há uma eliminação de qualquer meio para se chegar à salvação, ou seja, uma racionalização no sentido de uma refinação da teoria. Sendo assim, o determinismo e a necessidade tomam conta do cotidiano dos indivíduos. Uma das consequências do calvinismo foi o distanciamento do homem cristão de Deus, restando-lhe apenas o trabalho que lhe é sagrado, a vocação, tornando-se um fim em si mesmo. Com isso, tem-se a necessidade pura e determinada.

Assim, estabeleceram-se duas grandes diferenças: o primeiro trata da ação no mundo, o segundo, de uma fuga do mundo, concretizando-se numa possessão. Os místicos acreditam que a ação no mundo é um fato insignificante, e, nessa perspectiva, defenderam uma visão contingente do real que já está presente entre os pitagóricos, na filosofia platônica e neoplatônica, e que pode ser diferenciada da ascese intramundana e da ascese extramundana. A primeira está relacionada com uma ação no mundo. A segunda, porém, está voltada para um agir fora do século, das

realidades cotidianas, do mundo. Os monges viviam retirados do mundo, no sentido de que criavam sua própria sociedade, e por isso não a afetavam. O religioso está neste mundo para ser um instrumento de Deus, e por isso vê-se que no ascetismo não se procura uma fuga do mundo como acontece na contemplação, pois, na verdade, busca-se racionalizar o mundo de forma ética, segundo os mandamentos de Deus, de forma necessária e determinada.

É importante lembrar que a expressão *desencantamento do mundo* não significa perda ou carência. Este conceito tem a intenção de explicar o mundo. Aumenta-se a compreensão do termo *desencantamento* quando se tem em conta o significado da palavra alemã *Zauber*, que quer dizer magia, encanto, fascínio, atração, etc. Daí, em um primeiro momento, desencantamento equivale a deixar de lado o encanto, a perder o fascínio. *Entzauberung der Welt* seria a *desmagificação do mundo* em um sentido literal, e que, no contexto das obras de Weber, recebe um significado de desencantamento do mundo.

Na tentativa de entender o que é o desencantamento do mundo segundo Max Weber, deparamo-nos com o termo *Jardim Encantado* (*Zaubergarten*), que designa aquele passo anterior ao desencantamento do mundo. Como exemplo, tem-se a China, que estava tomada pela magia de tal forma que a mentalidade mágica se espalhava por todos os lugares da sociedade, chegando ao ponto de o imperador ser considerado um fazedor de chuvas. Lá havia astronomia; contudo, ela se desenvolveu de verdade quando os magos e os feiticeiros, através da observação do planeta Vênus, ou dos terremotos, usavam tais observações para descobrir como estava o ânimo dos espíritos. Soma-se a isso a prática da adivinhação que, por sua vez, era realizada através das observações dos desenhos aleatórios feitos na poeira, ou em que posição estavam os pedregulhos. Segundo Weber, toda religião asiática é caracterizada pela imagem do jardim encantado.

Em situação oposta ao do *Zaubergarten*, está o desencantamento do mundo, operado pela Ciência Moderna, que se caracteriza por desfazer a imagem de mundo religioso, de um Deus transcendente, pois o intelectualismo peculiar à Ciência Moderna refuta a ideia de que o mundo possua um significado que lhe é conferido por um Deus. Se, por um lado, antes, com a religião, desencantava-se o mundo da magia, dos rituais, dos deuses, dos espíritos, buscando mostrar que o que há é uma visão una da realidade, com a Ciência essa imagem acaba sendo desencantada. Portanto, esse processo pode ser descrito, em um primeiro momento, como a religião que deixa de lado a magia, tirando o encanto do mundo, colocando, na lacuna criada, um sentido metafísico de um

cosmo ordenado por Deus, um mundo carregado de sentido. E a Ciência, por sua vez, retira tal visão de mundo, apresentando um mundo sem *véu* divino. Weber chega a dizer que o desencantamento do mundo é uma característica de nosso tempo, no qual as idéias religiosas se retiraram da vida pública. Prova disso está na expressão de Weber *sacrifício do intelecto*, através do qual ele apresenta a possibilidade de que ainda se cultivem as idéias e valores religiosos, embora seja necessário sacrificar o intelecto, já que a religião foi lançada ao reino do irracional, do contingente.

Contudo, Weber não via o progresso da razão científica como um crescimento necessário em outros campos da vida, como se a ciência proporcionasse um aumento da felicidade, ou um aumento na esfera material. É aqui que se nota o aspecto negativo da modernidade, ao tentar expulsar a contingência de seu convívio, através da perda de sentido e da perda de liberdade, sintomas do mundo moderno. A perda de sentido ocorre devido à gradual substituição da religião pela razão, ou seja, a contingência vai sendo gradualmente eliminada pela necessidade da razão científica. O capitalismo seria essa rígida instituição mantida por uma racionalidade dos meios, uma vez que se deixou de lado a racionalidade dos fins, na qual se busca os meios mais adequados para alcançar fins próprios. Se a racionalidade dos fins pode ser entendida como a capacidade de determinar o sentido da vida, tem-se que de fato é a racionalidade dos meios que toma conta da existência. Se, por um lado, o calvinista via, no trabalho, um meio para se alcançar a salvação, a humanidade capitalista fez do trabalho um fim em si mesmo, o que demonstra que a racionalidade entrou também no campo da economia. Quando isso acontece, a economia vai conquistando a primazia da vida humana. Nesse sentido, o capitalismo se tornou o senhor da humanidade.

Portanto, nesta investigação chegou-se à conclusão de que se pode falar da sacralização ou da profanização do real, características presentes no dispositivo técnico. Portanto, falar da relação entre o sagrado e o profano, sob o ponto de vista do dispositivo técnico, significa aproximar-se do elemento único e irreduzível do real, buscando uma resposta apropriada. A profanização do real se dá quando a sociedade adota uma visão fragmentada do mundo.

Concluiu-se que a racionalidade das ciências naturais induz a uma razão econômica e industrial que atinge a previsão e o controle dos acontecimentos naturais e econômicos. Uma das consequências desse desenvolvimento é a materialização do real, que, a partir do século XVII, que, através da racionalidade das ciências naturais e da

industrialização, por um lado desvinculou a religião, a filosofia, as tradições e as artes; e por outro, contribuiu para o fato de a ciência ganhar a aura do sagrado, do dogma e da verdade. A consequência dessa nova forma de pensar o real leva a uma extrema fragmentação, à coisificação do real, à ênfase no racionalismo e à fria objetividade científica.

A relação entre o sagrado e o profano, por assim dizer, contingência e necessidade, sempre estiveram presentes na história da humanidade, pois fazem parte do nosso fardo. O rompimento da relação entre o sagrado e o profano ocorre nos primeiros passos do século XII. Com a dissolução do mundo antigo, abre-se uma época de construção social e mental que vai desembocar no mundo feudal.

Por sua vez, a nossa investigação nos levou a concluir que a plasticidade pode ser considerada como outra das principais características produzidas pelo dispositivo técnico no mundo moderno. Para entender esse conceito, um dos caminhos possíveis é tomar como referencial o pensamento de Winnicott, através dos conceitos de: a) Neurótico; b) Borderline.

Concluiu-se que, em cada momento histórico, se tem um saber, ou melhor, uma representação específica da realidade. No caso do neurótico, encontramos como principal característica, a repressão e o recalque, que acabam por produzir uma subjetividade neurótica, da mesma forma que a estrutura familiar que se apresentava repressora, centrada na disciplina e no recalque. Herbert Marcuse observou que no desenvolvimento da filosofia houve também a oposição entre razão e sensibilidade. O progresso da razão se afirma contra a felicidade dos indivíduos.

Marcuse é crítico do pensamento repressivo e busca entender esse processo que se deu nos valores e na cultura ocidental. Para Marcuse, Freud de alguma maneira nos revela a história da repressão humana. Nessa perspectiva, segundo Michel Maffesoli, este é o retrato da sociedade contemporânea: um mundo cruel, brutal, e ao mesmo tempo possuindo uma beleza inexprimível. A modernidade tentou esconder o lado sombrio da sociedade, criando uma cultura neurótica. O drama da cultura contemporânea consiste na ressurreição de Dionísio.

O símbolo do pensamento neurótico na civilização ocidental na modernidade é o fogo e Prometeu. O fogo sempre esteve relacionado ao sagrado, ao divino. Por exemplo, na mitologia dos helenos, os deuses olímpicos arrependeram-se de ter criado o homem e decidiram destruir a raça humana. O homem controlou o fogo, que representa nesse momento o controle não somente do aspecto material, mas também do

espiritual, o logos, o intelecto, a inteligência e a consciência, transformando o homem no mais perfeito dos animais. O fogo sagrado dado aos homens representa o nascimento da ciência que acompanhará inexoravelmente o homem. Na modernidade pode-se considerar que a ciência e a crença no progresso científico da humanidade, no século XIX, prometem a libertação do homem diante das forças da natureza, podendo assim, ser consideradas como um culto ao mito de Prometeu.

Marcuse acreditava no fim da sociedade do trabalho, que tornaria obsoletas as organizações que reprimem as pulsões dos indivíduos. Com o fim da sociedade do trabalho e a automatização de todas as esferas da vida social, os indivíduos devem ganhar consciência de suas repressões, dilações e sofrimentos na sociedade repressiva. O protesto ativaria a base biológica do homem e surgiria uma nova sensibilidade. Para Marcuse, é na essência do homem que se encontra o potencial de libertação.

Observou-se, também, que no ocidente houve uma predominância do racionalismo, que busca compreender o universo através do princípio da coerência, excluindo qualquer forma de irracionalidade, emoção, sentimento, paixão ou subjetividade. O racionalismo das luzes ainda é humanista e antropocêntrico, associa sincreticamente o respeito e o culto do homem (ser livre, sujeito do universo) e a ideologia de um mundo totalmente racional. Por isso, apresenta-se como uma ideologia da emancipação do homem e do progresso. O princípio de seu universalismo, junto com a exaltação da idéia de homem, constitui o fermento da emancipação dos escravos e oprimidos, da igualdade dos direitos dos cidadãos e dos povos que permite se universalizarem. O processo de autodestruição da Razão é bastante recente. Para exemplificar as características do dispositivo técnico de funcionalização, manipulação e fabricação, pode-se tomar como exemplo Adolf Eichmann que foi um dos responsáveis pelo processo de execução de milhares de judeus nos campos de concentração do regime nazista na primeira metade do século XX, ao demonstrar habilidade no transporte dos judeus para os campos de concentração. Dentro da sua funcionalidade, Eichmann buscava cumprir apenas o papel de bom subordinado, levando a cabo todas as tarefas lhe eram atribuídas, sem ao mínimo conscientizar-se do caminho aversivo pelo qual estava entrando. Quando há uma derrocada do humanismo e da virtude crítica, desencadeia-se uma força implacável de ordem e homogeneização. A Razão começa a enlouquecer quando se torna ao mesmo tempo puro instrumento do poder e da ordem.

Essa modernidade teria terminado a partir do momento em que não podemos mais falar da história como algo de unitário e quando morre o mito prometeico. É a emergência desses ideais que seria responsável por toda uma onda de comportamentos e de atitudes irracionais, por um total desencantamento em relação à política e pelo crescimento do ceticismo face aos valores fundamentais da modernidade, ou melhor, pelo adeus à Razão.

Encontramo-nos numa situação semelhante à dos renascentistas ou da crise grega. Da mesma forma, estamos assistindo ao desmoronamento de uma racionalidade científica fundada numa objetividade que expulsou do mundo e recalçou suas qualidades sensíveis e tudo o que diz respeito à subjetividade e à vida. Contra as ameaças de um pensamento uniformizador e homogeneizador, fundado na dominação da racionalidade científica e técnica, novos valores são buscados: a multiplicidade dos pensamentos, a pluralidade das visões de mundo, a diversidade dos modos de viver, pensar e agir. Diria que vivemos num mundo mutante onde a Razão deixa de ser um meio objetivante para converter-se num instrumento de prazer. A crítica e a negação da Razão servem de pretexto para se ter acesso ao mistério, ao profundo.

Dessa forma, concluiu-se que uma outra característica do dispositivo técnico são os conceitos de deslocamento e globalização. Para Giddens, a sociedade da segunda modernidade deve ser denominada como uma sociedade de risco. Giddens chama de sociedade de risco a relação íntima entre a ciência moderna e o Estado-nação. A emergência de ambas as instituições na Europa se dá a partir do fim da Idade Média. Desde então, o Estado se laicizou ao mesmo tempo em que se cientificizava, e a ciência, embora buscando sempre manter sua autonomia, veio participando mais ativamente dos processos políticos – a ponto de ambos constituírem hoje sustentáculos centrais, e articulados, da espinha dorsal da modernidade ocidental. O risco pode ser caracterizado, de modo geral, como uma modalidade bem particular da noção de perigo.

Essa noção foi introduzida no arcabouço jurídico da França no século XIX, para lidar com o problema dos acidentes de trabalho que começaram a aparecer com a intensificação da industrialização. O risco e os acidentes passaram a ser vistos como efeitos colaterais, ou males necessários do progresso industrial – esse processo que viria, a partir de então, a ser naturalizado como inexorável e imprescindível à prosperidade das nações, com o nascimento da estatística como a *ciência do Estado*, a partir da constatação da regularidade de certos

fenômenos sociais: mortes, nascimentos, acidentes, crimes, suicídios. O advento da estatística assumiu importância definitiva para o Estado quando se aliou ao cálculo das probabilidades. A união entre esses dois métodos tornou possível a *previsão* da frequência dos acontecimentos – ferramenta poderosa que foi paulatinamente sendo incorporada à gestão das questões públicas pelo Estado. Uma peculiaridade importante do risco é que, diferente do dano concreto, ele não é uma categoria substancializada.

Aqui, portanto, se encontra um dado importantíssimo sobre a impossibilidade do conhecimento. Todas as inferências derivadas da experiência são efeitos do costume e do hábito, segundo Hume. Pelo contrário, Hume demonstra que o conhecimento empírico é particular e contingente, podendo apenas se mover dentro da probabilidade. Dessa forma, a análise de risco parte de um pressuposto em grande medida oposto ao do modelo (ou do mito) científico clássico, segundo o qual o cientista descreve as leis do mundo natural, *descobertas* através de um método objetivo. Afinal, novas incertezas, tais como aquecimento global, desgaste da camada de ozônio, poluição, ou desertificação em larga escala, rompimento da economia global, superpopulação do planeta ou tecno-epidemias, produziram riscos de grandes consequências, atingindo potencialmente a todos.

Portanto, a segunda modernidade se caracteriza por duas características fundamentais: a) a intervenção do homem na sociedade e na natureza produz outros problemas (riscos de grande consequência); b) a sociedade toma consciência do papel ambivalente da razão. A razão e o domínio da ciência e da técnica não são desvalorizados ou descartados. No entanto, a palavra *globalização* tem sido usada frequentemente não só nos detalhes políticos, mas também no linguajar da população em geral. Para Giddens, a *globalização* caracteriza-se pelos partidários do ceticismo e do radicalismo. A *globalização* provoca uma verdadeira transformação na vida íntima do homem ocidental. De alguma forma, um dos patrocinadores da democratização do espaço íntimo foi Wilhelm Reich. De acordo com Reich, Freud cometeu um erro de interpretação ao escrever o mal-estar da civilização. Reich recusa o instinto de morte de Freud, afirmando que a origem da violência, da angústia, da frustração está na origem da libido não realizada. Porém, na civilização ocidental há um pesado exagero nessa repressão.

Segundo Maffesoli, esse diagnóstico é a expressão do nomadismo, da errância. Na pós-modernidade, uma lógica do dever-ser de contornos mais rígidos perde espaço. A sociedade tradicional tentou

suprimir a parte da sombra, que ressurgue no mundo contemporâneo, ou melhor, é o retorno de Dionísio, o meteco, híbrido, pertencendo mais à natureza do que à cultura, trazendo o movimento, o nomadismo, o tribalismo. O nomadismo é a total oposição à forma de Estado moderno, tentando suprimir o que se considera como a única forma de sobrevivência no apogeu da modernidade, ou seja, estar sob o guarda-chuva do Estado.

Da mesma forma, a exaltação das tecnologias, das redes de vigilância, marca decididamente a alta modernidade, a expressão máxima do racionalismo - fixar é dominar - tendo como consequência o fechamento, a normalização, funcionando como um aparelho mecânico, que domestica. A globalização traz o retorno de Dionísio, nos lembrando da relação com o outro e com o mundo, nos remetendo ao mundo lúdico, impermanente, contingente em constante deslocamento.

Pode-se dizer que se concluiu que as principais características dos dispositivos na modernidade são quantificação, fabricação e aceleração. Cabe aqui analisar se no mundo contemporâneo essas características ainda permanecem. A qualidade não é mensurável; apenas varia de intensidade, diferentemente da quantidade, que mede, numera. Por exemplo, atualmente introduz-se uma visão sistêmica da evolução. A qualidade, por sua vez, nasce do processo criativo que provocará uma nova configuração entre os seres, produzindo novas diferenças ou contingências.

Concluiu-se que, para compreender o conceito de fabricação, é necessário ter em mente o medo que o homem da alta modernidade tem do ócio, da inatividade, para não falar da *quietude* que os antigos gregos valorizaram no mais alto grau. A revolução industrial se constituiu em um constante processo de racionalização da produção, possibilitando o aumento da produtividade e da fabricação. Para Sartre, um grupamento humano se forma no interior e através da fusão serial ou serialidade. O projeto emerge a partir da tarefa e se realiza quando todo o grupamento humano conseguir ver e tiver conhecimento do objetivo do grupo, sentindo-se pertencente ao grupamento humano através de uma eticidade autogestionária, mesmo que inconscientemente, assumindo a responsabilidade por todas as ações de sua vida. Pode-se exemplificar usando os conceitos da Teoria Geral de Sistemas de Bertalanffy.

Para Arendt, o labor é a atividade que condiciona a vida no sentido biológico. Uma das características da fabricação é seu início e seu fim podem ser determinados, diferente do labor que, além de cíclico, é o organismo que define o início e o fim deste. Assim, concluiu-se que os grupos humanos se formam no interior e têm como

meio a fusão da serialidade. O 'nível' de consciência que esses grupos colocam em um projeto pode variar e depende da natureza da grupalidade e da tarefa que estão executando. Por fim, concluiu-se que, para compreender o conceito de aceleração, foi necessário entender algumas concepções de tempo: linear e duração.

O tempo linear nos remete às necessidades da vida humana em seu ambiente natural e social. Ele se presta à utilidade das coisas enquanto apreensíveis na imobilidade. É um conhecimento que se ocupa da exterioridade prática, estática e linear. Não consegue estabelecer-se no movimento ou no dinamismo da vida, uma vez que tudo se transforma, tudo é um devir. A linearidade só consegue conceber o movimento na imobilidade.

O movimento ou a dinamicidade foge do entendimento no pensamento linear. Nesse sentido, ele se realiza na duração que é movimento. Não se detém ao útil da vida prática que é concebido na fragmentação espacial e temporal. O tempo que dura não classifica as coisas para satisfazer as necessidades do cotidiano. É um conhecimento relativo, próprio do conhecimento científico, analítico e técnico. Não se fixa no simples fenômeno estático físico do mundo exterior, ele percebe o movimento que age no interior das coisas. A busca de Bergson é ir além da analiticidade, linearidade e intuir a realidade.

Para Bergson, a intuição é uma experiência especial, distinta da experiência vulgar, da linearidade ou do senso comum. A própria realidade deve refletir-se no discurso do filósofo. Não é estabelecer princípios e daí proceder à dedução do real ou intervindo nas coisas. A experiência humana se atém ao fato que corresponde ao útil. Não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da vida prática e às necessidades da vida social. Com isso, pode-se dizer que a humanidade se define pela conquista do mundo material através de uma concepção de tempo linear. O tempo que dura de Bergson é o conhecimento da realidade em si. Essa realidade é o movimento que se encerra no mundo material.

A intuição abre um domínio independente da ciência: a intuição é conhecimento absoluto, conhecimento do espírito, que experiencia o movimento e não a realidade estática. Ao assinalar que a intuição é um conhecimento do espírito, ou uma experiência interior da consciência, não se diminui a compreensão do tempo enquanto linearidade. O tempo como duração é o elemento fundante da teoria filosófica de Bergson. Trata-se do impulso da vida que se experimenta em nós como duração. O tempo da mecânica seria um tempo reversível onde se podem repetir

os experimentos, isto é, uma transformação não seria uma novidade irrepetível do ato criador.

Na consciência, o tempo é duração vivida, não é fracionado em momentos. Um necessita do outro para ser *duração*. As coisas não estão no tempo, mas são o próprio tempo. Na concepção de tempo do positivismo mecanicista, as coisas existem, isto é, ocupam um pedaço de espaço e está aí num determinado tempo. Bergson não concorda com isso, afirmando que, se as coisas ocupam espaço, elas, no entanto, não estão no tempo, porque elas são o próprio tempo, porque elas duram, como se o tempo fosse uma massa da quais as coisas fossem feitas.

Por fim conclui-se que na modernidade existe uma tensão constante e que permanece, entre o Ser e o Tempo. Como exemplo, Maffesoli procura demonstrar que existem duas compreensões na relação do homem com o tempo, uma ocidental que concebe o tempo linear, e outra oriental que concebe o tempo com duração. Dessa forma, em toda a modernidade houve uma ocidentalização do mundo, concebido a partir da linearidade do tempo. Segundo Maffesoli, na contemporaneidade é possível que ocorra o movimento contrário, ou melhor, uma orientalização do mundo, restaurando a idéia de destino, e do tempo que dura, uma presentificação, residindo, mesmo que inconscientemente, um sentimento trágico. Isso se dá devido ao elemento fundador da modernidade que foi o protestantismo que, com a doutrina da predestinação, submete toda a compreensão da vida pelo conceito de necessidade.

Para Maffesoli, a orientalização do ocidente ocorre quando nasce o sentimento trágico da modernidade. Isso se dá através do desencantamento do mundo e quando descobrimos que o progresso científico e técnico é um mito, concebido através do processo linear da história. O tempo parece parar, permitindo o aproveitamento extremo do que se apresenta.

Esta intemporalidade é expressa pelo gosto intenso do tempo presente. O barroco representa a síntese do sentimento de desamparo, da tristeza, de ironia, de humor, do sentimento elegíaco e da capacidade de resistência da sociedade, que remete ao intemporal, que permite viver neste mundo, sempre em busca de um outro lugar, na verdade um não-lugar, algo paradoxal, uma utopia, nas palavras de Maffesoli, um país do tempo imóvel. Temos, como exemplo, o mito fundador da alma lusitana, o sebastianismo, um príncipe sempre presente e ausente, e a esperança de seu retorno, na fundação do quinto império.

Esse não-lugar será levado aos quatro cantos do mundo. Para Maffesoli, o *fado*, assim como as canções de Caetano Veloso, mostram

a necessidade de peregrinar, ou melhor, de navegar, ao estilo de vida dos movimentos da juventude alemã denominada *Wandervogel*, confirmando a total imobilidade do tempo, tendo como referência o tempo que dura em Bergson, que desacelera, ou melhor, uma temporalidade instantânea, um retorno à vida, de uma suspensão do tempo linear, de um sentimento trágico. O trágico, que em nosso trabalho precisaria ser mais discutido, renasce a partir da aceitação do destino, onde o ser é acontecimento, que provoca um furor de viver. Nesse sentido, acredita-se que se deve aprofundar mais este tema, continuando nossa investigação.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

AGAMBEN, G. La potenza del pensiero. In: **La potenza del pensiero. Saggi e conferenze**. Macerata: Neri Pozza, 2005.

_____. **Che cos'è um dispositivo?** Roma: Notttempo Edizioni, 2006.

_____. **Profanações**. São Paulo. Boitempo, 2007.

ANSELMO, S. **Obras completas**. Madrid: Católica, 1952-1953.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999-2000.

_____. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição trilingue V. G. YEBRA. 2. ed. Madrid: Gredos, 1987.

_____. **Categorias**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. **Metafísica**. 1028. São Paulo: Loyola, 2001-2002

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Rio de Janeiro: Ópera Mundi, 1971.

BERTALANFFY, L. V. **Teoria dos sistemas**. Rio de Janeiro: FGV, 1976.

BORNHEIM, G. **Sartre**. Rio de Janeiro: Perspectivas, 1971.

_____. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1994.

BRUSEKE, J. F. Mística, moral e a ética da resistência. **Ethica**. Florianópolis. v. 1, n. 2, p.201-216, 2002.

_____. Mística, magia e técnica. **Revista: Política e Sociedade**. Florianópolis, v. 1, n. 4, p. 167-218, 2004.

_____. Risco e contingência. **Socitec e-prints**, Florianópolis, v. 1, n. 2, 2005.

CANTO-SPERBER, M. **Que devo fazer?** a filosofia moral. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

CIRNE- LIMA, C. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

_____. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

_____. Liberdade e razão. In: MAC DOWELL, J. A. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. A verdade é o todo. In: DOMINGUES, P. R.; MARGUTTI, R.; DUARTE (Orgs.). **Ética, política e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2002b.

COHN, G. **Weber**. São Paulo: Ática, 2002.

CRUZ, J. da. **São João da Cruz**: poesias completas. São Paulo: Nerman, 1991.

DARWIN, C. **A origem das espécies**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DESCARTES, R. **Oeuvres complètes**. Tradução de A. BRIDOUX. Paris: Gallimard, 1953.

DORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FICHTE, J. G. **Fichtes Werke**. FICHTE, I. H (Org.). Berlin: de Gruyter, 1971. (11 vol.)

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité**. 3. v. Paris: Gallimard, 1997. 3 v.

FREUD, S. **Gesammelte werke**: chronologisch geordnet. 18 v. Frankfurt Am Main: S. Fischer, 1991-1998.

GALLO, M. R. A Técnica Moderna em foco: de princípio civilizador para Karl Marx ao “Gestell” de Martin Heidegger. **Socitec e-prints**. Florianópolis, v. 1, n. 2, 2005.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Presença, 1994.

_____. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: UNESP, 1996.

_____. **O mundo em descontrole**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HARTMANN, E. V.. **Ausgewählte Werke**. Leipzig: Hermann Haacke, 1889.

HEGEL, G. W. F. **Werke**. Edição Werrkausgabe (E. MOLDENHAUER e K. M. MICHEL). Frankfurt am Main: Surhkamp, 1970.

_____. **El espíritu del cristianismo y su destino**. 2. ed. Buenos Aires: Juárez, 1971.

HEIDEGGER, M. **Identitat un Differenz**. Pfullingen: Neske, 1957.

- _____. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. (1995)
- _____. **Qu'est-ce que la métaphysique?** Paris: Gallimard, 1968.
- _____. **Logik**. Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1976.
- _____. Hegel e os Gregos. Tradução de E. Stein. In: **Os pensadores**, São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. Identidade e diferença. Tradução de E. Stein. In: **Os pensadores**, São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- _____. **Ser e tempo**. Tradução de M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Caminhos de bosque**. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. **Identidade e diferença**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- _____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HYPPOLITE, J. **Hegel y el pensamiento moderno**. Seminário dirigido por Jean Hyppolite, España: Siglo Veintiuno, 1973.
- HUSSERL, E. **Investigações lógicas**. Tomo 2. 1ª parte. Tradução de H. Elie. Paris : P.U.F., 1961.
- _____. **L'être et le temps**. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**. Paris: PUF, 1983.
- HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Lisboa: Edições 70, 1985-1989.

- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KANT, I. **Metafísica dos costumes**. Tradução de QUINTELA, P. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de ROHDEN, V e MOOSBACHER, U. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- KIERKEGAARD, S. **Über den Begriff der Ironie**. Frankfurt am Main, 1976.
- KUHN, T. **A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. (1962)
- LAMARCK, J. **Filosofia zoológica**. Valencia: F. Sempere, 1910.
- LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- LUFT, E. **Método e sistema: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana**. 1999. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum: compêndio de sociologia compreensiva**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. **A sombra de Dionísio**. Paris: Zouk, 1994.
- _____. **Sobre o nomadismo**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Porto Alegre: Zouk, 2003.
- MARCUSE, H. **Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud**. Boston: Beacon, 1955, p. 102

_____. **A ideologia da sociedade industrial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

_____. **One dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

_____. **Cultura e sociedade**. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997. (2 v, 162)

MARX, K. O domínio britânico na Índia. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escolhidas**. v. 1, Reimpressão. São Paulo: Alfa-Ômega, 2008.

MOLDENHAUER, M. K. M. **Ausgewählte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

NIETZSCHE, F. **Nietzsche Briefwechsel**: Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1975-2004. (4 v.)

_____. **Considerações intempestivas**. Lisboa: Presença, 1976.

OCKHAM, W. **Seleção de obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PASCAL, B. **Pensamentos**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PARMENIDES. In: **Os pensadores**. (ed. J. C. SOUZA). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (vol. 1)

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: 34, 2003.

PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Guimarães, 1986.

_____. **Obras completas**. 2. ed. Tradução de SAMARANCH, F. e MIGUEZ, J. A. Madrid: Aguilar, 1991.

POGGELER, O. **La pensée de Heidegger**. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.

POPPER, K. **Conjeturas e refutações**. Tradução de BARTH, S. Brasília: UNB, 1972.

REICH, W. **A função do orgasmo**: problemas econômico-sexuais da energia biológica. 9. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RICOUER, P. Heidegger et a question du sujet. In: **Le conflit des interpretations**, Paris, Seuil, 1969.

RORTY, R. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Paidós, 2001.

ROTERDÃ, E. **Elogio da Loucura**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

SCHELLING, F. W. J. V. In: FRANK, F. (Org.). **Ausgewählte Schriften**. Frankfurt is Main: Suhrkamp, 6 vol., 1982.

_____. Zur Geschichte der neueren Philosophie. In: **Ausgewählte Schriften**., Frankfurt is Main, vol. 4, p. 543-616, 1982.

SARTRE, J. P. **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires: Losada, 1979. (2 v.)

SCOT, J. D. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SIMMEL, G. **Cuestiones fundamentales de sociología**. Barcelona: Gedisa, 2002.

SPINOSA, B. **Oeuvres complètes**. Tradução de diversos. Paris: Gallimard, 1954.

_____. Ética. Tradução em **Os pensadores**. CHAUI, M (Org.). Tradução de diversos. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SYMPOSIM, A (4:1996: Cologne). **Averroes and the aristotelian tradition**: sources, constitution and reception of the philosophy of ibn rushd (1126-1198). Leiden: Brill, 1999.

TALEB, N. N. **A Lógica do cisne negro**: o impacto do altamente improvável. Rio de Janeiro: Best Seller, 2007.

TEIXEIRA, F. (Org.). **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TORRELL, Jean-Pierre. **La "somme de théologie" de Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Cerf, 1998.

TRENDELENBURG, S. **Logische Untersuchungen**. 2. vol. Berlin: Springer, 1840.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. A psicologia social das religiões mundiais. In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo: In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UNB, 1994. (1º vol.)

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WEBER, T. **Hegel**: liberdade, estado e história. Rio Grande do Sul: Loyola, 1992.

_____. **Hegel**: liberdade, estado e história. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOLFF, C. **Institutiones metaphysicae**: Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique Naturalem complexae. New York: G. Olms, 1988.

ZENÃO, E. de. In: **Os pensadores**. (ed. J. C. SOUZA). São Paulo: Abril Cultural, 1972. (vol. 1)

BIBLIOGRAFIAS COMPLEMENTARES

BAVARESCO, A. **A efetividade na moralidade e eticidade hegelianas**. 1993. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/DF, Porto Alegre.

BRUSEKE, J. F. A técnica e os riscos da modernidade, segundo Heidegger. In: **Qualidade de vida e riscos ambientais**. Eduff, p. 89-120. 2000.

_____. O terror da modernidade técnica. **PANGEA** – Quinzenário de Política, Economia e Cultura. v. 1, n. 13, 2001.

_____. A contingência e a consciência do absurdo. Journal for moral philosophy. **Ethica** – au international. Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 201-216, 2002a.

_____. A descoberta da contingência pela teoria social. **Revista: Sociedade e Estado**. v. XVII, n. 2, p. 283-308, 2004a.

CHATELET, F. **Hegel**. França: Seuil, 1968.

_____. **A filosofia e a história**. v. V, França: Seuil, 1973.

_____. **História da filosofia**. vols. I e IX, Lisboa: Mestre Jou, 1978.

FLEIG, M. Problemática de uma articulação: tempo e eternidade. **Estudos Leopoldenses**. São Leopoldo, v. 26, n. 120, p. 107-118, 1990.

_____. **Esquematismo e temporalidade em Ser e Tempo**. Porto Alegre: UFRGS, 1990a.

_____. Heidegger com Kant: da imaginação transcendental à temporalidade originária. **Estudos Leopoldenses**, São Leopoldo, v. 27, n. 123, p. 85-100, jun/ago. 1991.

_____. O princípio de identidade e as identificações. **Estudos Leopoldenses** – série Educação. São Leopoldo, v. 1, n. 1, p. 65-79, 1997.

GOFF, J. L. **Os intelectuais da idade média**. São Paulo: Brasiliense, 1995. (1957)

GRONDIN, J. **Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger**. Paris: PUF, 1987.

HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, (1968) 1994.

HEGEL, G. W. F. **Ciência de la Lógica**. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.

_____. Preleções à história da filosofia. In: **Pensadores**, v. Pré-Socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Introdução à história da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Vols. I e II, Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Filosofia da história**. Brasília: Universidade Brasileira, 1995.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, M. Fenomenologia de La conciencia del tiempo inmanente. Buenos Aires: Nova, 1959.

_____. **Nietzsche**. Pfullingen: Neske, 1961. 2v.

_____. **Die Technik und die Kehre**. Pfullingen: Neske, 1962.

_____. **Sein und Zeit**. 11. ed. Tubigen: Pfullingen: Neske, 1962a.

_____. **Le Principe de raison**. Paris: Gallimard, 1962b.

_____. **Sobre o problema do ser**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

- _____. **Da experiência do pensar.** Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. **Heraklit.** (Seminário em colaboração com E. Fink.). Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1970.
- _____. **Sobre a essência da verdade: a tese de Kant sobre o ser.** São Paulo: Duas Cidades, 1970a.
- _____. **Sobre a essência do fundamento.** São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- _____. **Que é isto - a filosofia?** São Paulo: Duas Cidades, 1971a.
- _____. **O fim da filosofia.** São Paulo: Duas Cidades, 1972.
- _____. **O existencialismo é um humanismo.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. **Les problemes fondamentaux de la phenomenologie.** Paris: Gallimard, 1975.
- _____. **Todos nos... ninguém:** um enfoque fenomenológico do social. São Paulo: Moraes, 1981.
- _____. **Carta sobre o humanismo.** Lisboa: Guimarães, 1985.
- _____. **Introdução à metafísica.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- _____. **Zollikoner Seminare.** Protokolle, Gespräche, Briefe. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987a.
- _____. **Heráclito.** Tradução de M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988a.
- _____. **A essência do fundamento.** Lisboa: Edições 70, 1988b.
- _____. **Horderlin y La esencia de La poesía:** Martin Heidegger. Edición, Traducción, Comentarios y Prólogo de Juan David García Bacca. 1989.

- _____. **A origem da obra de arte.** Rio de Janeiro: Edições 70, 1989a.
- _____. **Identidad y diferencia.** Barcelona: Anthropos, 1990.
- _____. **Ser e tempo.** Tradução de. M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, (1927), 1990a.
- _____. **Seminários de Zollikon.** Petrópolis: Vozes, 1990b.
- _____. **Langue de tradition et langue technique.** Paris: Lebeer-Hossmann, 1990c.
- _____. **Affaire de la pensée:** Pour aborder la question de sa extermination, Mauvezin: Trans-europ-repress, 1990d.
- _____. **De camino al habla.** Barcelona: Serbal-Guitard. 1990e.
- _____. **Kant und das Problem deer Metaphysik.** 5. ed. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991.
- _____. **Aristote, métaphysique 1-3: de l'essence et de la réalité de la force:** cours 1931. Paris: Gallimard, 1991a.
- _____. **Conferências e escritos filosóficos.** São Paulo: Nova Cultural, 1991b.
- _____. **Lógica:** lecciones de M.Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de helene weiss. Barcelona: Anthropos, 1991c.
- _____. **Arte y poesía.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. **Chemins qui ne mènent nulle part.** Paris: Gallimard, 1992a.
- _____. **Concepts fondamentaux de la metaphysique:** Monde, finitude, solitude. Paris: Gallimard, 1992b.
- _____. **Fenomenología del espíritu de Hegel:** curso del semestre de invierno, friburgo, 1930-31. Madrid: Alianza, 1992c.
- _____. **Interprétations phénoménologiques d'Aristote.** Mauvezin: Trans-europ-repress, 1992d.

_____. **Que es metafísica?** Buenos Aires: Fausto, 1992e.

_____. **Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main:** V. Klostermann, Local: Editora, 1994.

_____. **Acerca del nihilismo.** Barcelona: Paidós, 1994a.

_____. **Serenidad.** Barcelona: Serbal, 1994b.

_____. **Actes du colloque Heidegger.** Paris: Philosophique J. Vrin, 1996a.

_____. **De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du dasein.** Paris: Philosophique J. Vrin, 1996b.

_____. **Estudios sobre mística medieval.** Madrid: Siruela, 1997.

_____. **O Princípio do fundamento.** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

LABARRIÈRE, P-J. **Structures et mouvement dialectique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel.** 1968, 316p. (Analyse et raisons; 13) - p.311-312

LEÃO, E. C. **Os pensadores originários:** Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Introdução. Petrópolis: Vozes, 1991.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal, lógica dialética,** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

LIMA, C. R. V. C. **Realismo e dialética:** a analogia como dialética do realismo. Porto Alegre: Globo, 1967. v.1 166p

_____. O dever-ser: Kant e Hegel. **Filosofia Política,** Porto Alegre, v. 4, p. 66-87, 1987.

_____. Sobre a contingência na Ciência da Lógica. **Análise Publicação Semestral de Filosofia,** Lisboa, v. 5, p. 54-82, 1987a.

_____. A dialética do senhor e do escravo. In: BOMBASSARO, L. (Org.). **Ética e Trabalho**: cinco estudos. Caxias do Sul: 1989. v.1, p.27-52

_____. A lógica do absoluto. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n. 63, p. 499-532, 1993.

_____. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993a. (v.1)

_____. Carta sobre a dialética. o que é dialética. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 67, p. 439-448, 1994.

_____. Dialética e evolução. **Veritas**, Porto Alegre, v. 40, n. 160, p. 701-727, 1995.

_____. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. (v.1)

_____. Dialética e liberdade – razões, fundamentos e causas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 795-816, 1998.

_____. Ética de coerência dialética. **Veritas**, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 941-964, 1999.

_____. Liberdade e razão. In: **Saber filosófico, história e transcendência**. (Org. J. A. Mac Dowell). São Paulo: Loyola, 2002. p 175-195

_____. A verdade é o todo. In: DOMINGUES, P. R.; MARGUTTI, R. Duarte. (Orgs.). **Ética Política e Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a. p. 247-264

LOPARIC, Z. A Fenomenologia do agir em Sein und Seit. **Manuscrito**, Campinas, 5(2): 149-80, 1982.

LOWITH, K. **Heidegger, pensador de um Tempo Indigente**. 1958.

_____. **De Hegel a Nietzsche**. Paris: Gallimard, 1969.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Herder-Edusp, 1970.

MARQUEZ, R. A. **Martin Heidegger**: una teoria de la experiencia. Bonn, 1985.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, EPU, EDUSP p. 37-176, 1974 (1902).

MENESES, P. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1985.

NUNES, B. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1993a.

OLIVEIRA, R. C. F. de. **Infinidade e historicidade em Hegel**. Rio de Janeiro: 2001.

OTTO, R. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação como o racional. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991. (1917)

POGGELER, O. **La pensée de Heidegger**. Paris: Aubier-Montaigne, 1967. p. 98

_____. **El camino del pensar de Martin Heidegger**. Madrid: Alianza, 1986.

ROSSI, P. **O nascimento da Ciência Moderna na Europa**. Bauru : Edusc, 2001. (1997)

STEIN, E. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Porto Alegre: UFRGS, 1967.

_____. Sistematicidade e particularidade na leitura do texto: metalinguagem e compreensão nas ciências humanas. In: STEIN, E. **Instauração de sentido**. Porto Alegre: Movimento, 1977. p. 81-106

_____. **A questão do método na filosofia:** um estudo do modelo heideggeriano. 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. **Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’(Martin Heidegger).** Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Seminário sobre a verdade:** lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit. Petrópolis: Vozes, 1993.

WINNICOTT, D. W. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas.** Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WICKERT, T. **A liberdade como pressuposto na história em Hegel.** Rio Grande do Sul:1997.

WOHLFART, J. A. **A efetividade na Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Rio Grande do Sul: 1998.