

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

WILHELM SELL

CARACTERÍSTICAS DA CONDIÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE

São Leopoldo

2008

WILHELM SELL

CARACTERÍSTICAS DA CONDIÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do Grau de Mestre em
Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Teologia e História

Orientador: Dr. Rudolf von Sinner

São Leopoldo

2009

WILHELM SELL

CARACTERÍSTICAS DA CONDIÇÃO HUMANA NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do Grau de Mestre em
Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Teologia e História

Data: 16 de fevereiro de 2009

Rudolf von Sinner – Doutor em Teologia – PPG-EST (Presidente)

Dr. Valério Guilherme Schaper – PPG-EST

Dr. Selvino Assmann – UFSC

RESUMO

Um estudo em antropologia teológico-filosófica que lança algumas características da condição humana na pós-modernidade. A primeira parte inicia com duas abordagens: começa-se analisando a guinada antropológica a partir do hegelianismo de esquerda (FEUERBACH e MARX) e do pensamento aristocrático do filósofo NIETZSCHE, destacando o rompimento com Deus e o acréscimo da confiança do ser humano em suas potencialidades, mesmo redentoras. Dá-se especial atenção para alguns desdobramentos dessa guinada, por exemplo, o “enfraquecimento do ser”, que acontece no rompimento com as balizas que antes lhe asseguravam dignidade. Termina-se examinando o desenvolvimento do pensamento moderno e seu promissor projeto acerca do progresso da ciência, economia, e do fortalecimento do Estado. Essa primeira parte é finalizada contemplando algumas questões em torno da relação entre Modernidade e Pós-Modernidade, os infortúnios, reforma e (des)continuidade, tratando, brevemente, algumas características da condição humana na chamada Pós-Modernidade. Na segunda parte, abordam-se quatro distintos pensadores contemporâneos: KONRAD LORENZ, PETER SINGER, RICHARD RORTY, e CHARLES MELMAN. Procura-se nestes, contribuições para o estudo proposto, traçando diferentes pensares que brotam diante da pergunta do ser humano pela sua condição existencial. Nos três primeiros pensadores atenta-se para novas compreensões que surgem em torno do ser humano, as quais substituem antigos conceitos (pecado, dignidade e valor da vida, verdade e solidariedade), fundamentos e justificações, dando novos sentidos a estes. Finalizando, é contemplada a análise crítica de MELMAN acerca do ser humano pós-moderno: o “homem sem gravidade”. No terceiro e último capítulo é abordado o pensamento antropológico de dois teólogos luteranos, GOTTFRIED BRAKEMEIER e EULER WESTPHAL, destacando-se as problemáticas em torno da condição humana na pós-modernidade. Observa-se a ambigüidade da existência humana pós-moderna: ao mesmo tempo em que não é possível demonizar essa nova etapa da história da humanidade, não se pode iludir-se com todos os benefícios que provém das facilidades e descobertas com as quais se é brindado. O trabalho é finalizado abordando algumas características da condição humana na Pós-Modernidade e retomando questões tratadas ao longo do estudo. Nesse contexto, a

teologia é caracterizada como ciência crítica que tem a função de lutar pelo resgate e permanência da sacralidade da vida humana e do cosmos. Além disso, a teologia contribui para uma análise antropológica que contempla a dimensão religiosa como constitutivo essencial do ser humano, que tem sua expressão nos elementos de promessa, expectativa messiânica e esperança escatológica; expressões que, tanto na Modernidade como na Pós-Modernidade, são transferidos de Deus para as potencialidades humanas de criar/instaurar, por meio de instituições e da ciência biotecnológica, o Reino dos “céus” na terra.

ABSTRACT

This work is an anthropological survey that exposes some features of human condition in postmodernity. The first part begins with two approaches: it starts by analyzing the anthropological lurch after the inception of left Hegelianism (FEURBACH and MARX) and thought of the aristocratic philosopher NIETZSCHE, highlighting the rupture with God and the increase in man's confidence in his potential, even regarding his redemption. Special attention is paid to some of this lurch's later developments, such as the "weakening of being", which ensues after the rupture with the buoys that previously ensured its dignity. It concludes by examining the development of modern thought and its promising project for the progress of science and economy and for the strengthening of the state. The first part ends by contemplating some issues regarding the relationship between modernity and postmodernity, the "mishaps, reform, and (dis)continuity," briefly touching upon some features of the human condition in the so-called postmodernity. In the second part, four eminent contemporary thinkers are considered: KONRAD LORENZ, PETER SINGER, RICHARD RORTY, and CHARLES MELMAN. Contributions for this survey are sought in their works, tracing different reflections that spring from man's inquiry into his existential condition. The works by the first three are inspected for new understandings that arise about the human being, which have replaced old concepts (sin, dignity and worth of life, truth, and solidarity), as well as foundations and justifications, giving them new meanings. Finally, MELMAN's critical analysis on the postmodern man is contemplated: the "man without gravity." In the third and last chapter, the anthropological thoughts of two theologians, GOTTFRIED BRAKEMEIER and EULER WESTPHAL, are meditated upon, highlighting the issues on the human condition in postmodernity. The ambiguity of postmodern human existence is evidenced: neither is it possible to demonize this new stage of human history, nor should one be misled by all the benefits stemming from the conveniences and discoveries with which one is bestowed. The work concludes by reflecting on some features of the human condition in postmodernity and by raising questions that were discussed earlier. In this context, theology is characterized as a critical science whose purpose is to fight for the reclaiming and the preserving of the sacredness of the human life and the cosmos. Furthermore, theology contributes for an anthropological

analysis that contemplates the religious dimension as an essential component of man, expressed by promise, messianic expectation and eschatological hope; these expressions, both in modernity and postmodernity, are transferred from God to the human potential of creating/establishing, by means of institutions and the biotechnological science, the kingdom of "heavens" on earth.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, pelo amor, carinho e auxílio; aos meus pais e irmãos pelo apoio. Reconhecer e dessa forma expressar meu sentimento de gratidão à minha vó Erna Bolduan Haffemann (*in memoriam*) pela qual me tornei um pequeno e apaixonado aprendiz no fazer teológico e na qual encontrei exemplo de fé, sabedoria e humildade; ao casal Dr. Mariano e Dra. Gládis Sanchez pelo incentivo, apoio financeiro e pelas conversas em torno da bioética e dignidade humana; ao P. Ms. Jeferson Samuelsson que se mostrou precioso amigo e irmão.

Ao meu orientador prof. Dr. Rudolf von Sinner, pela orientação, disposição, ajuda e paciência, na minha busca por conhecimento para o exercício do ministério pastoral; ao prof. Dr. Euler Renato Westphal pelas trocas de idéias e dicas; ao prof. Dr. Selvino Assmann pelas preciosas conversas e pela disposição de estar na banca de avaliação; e ao prof. Dr. Valério Guilherme Schaper por fazer parte da banca de avaliação.

Não por último, à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que me concedeu a bolsa para os créditos educativos, e à Evangelisches Missionswerk in Deutschland pelo apoio financeiro na etapa final da dissertação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. A PÓS-MODERNIDADE, SUAS RAÍZES, SEU DESENVOLVIMENTO E A CONDIÇÃO HUMANA.....	13
1.1 ROMPIMENTO E MORTE DE DEUS.....	13
1.1.1 <i>As raízes do rompimento com Deus</i>	<i>13</i>
1.1.2 <i>A declaração da morte de Deus.....</i>	<i>18</i>
1.2 MORTE DE DEUS COMO ENFRAQUECIMENTO DO SER E SEU “RESGATE”	25
1.2.1 <i>O gênio para o Bem e para o Mal e a liberdade humana.....</i>	<i>26</i>
1.2.2 <i>Enfraquecimento do Ser</i>	<i>29</i>
1.2.3 <i>Condição humana na II Guerra Mundial</i>	<i>32</i>
1.2.4 <i>O “resgate” da dignidade humana.....</i>	<i>36</i>
1.3 O NASCIMENTO E DESENVOLVIMENTO DA PÓS-MODERNIDADE	38
1.3.1 <i>As origens da modernidade em poucas palavras.....</i>	<i>38</i>
1.3.2 <i>O projeto da modernidade</i>	<i>43</i>
1.3.3 <i>A problemática em torno do conceito “pós-modernidade”.....</i>	<i>47</i>
1.3.4 <i>Modernidade e Pós-Modernidade: infortúnios, reforma e (des)continuidade.....</i>	<i>49</i>
1.3.5 <i>Aspectos da condição humana: breves apontamentos.....</i>	<i>54</i>
2. PENSADORES PÓS-MODERNOS	57
2.1 KONRAD LORENZ: A “DESPECALIZAÇÃO” DO PECADO	58
2.2 PETER SINGER: ÉTICA A PARTIR DE UM NOVO SENTIDO DO SER	61
2.3 RICHARD RORTY: UMA NOVA FUNDAMENTAÇÃO PARA A SOLIDARIEDADE	64
2.4 CHARLES MELMAN: O HOMEM SEM GRAVIDADE	74
3. ANÁLISE CONCLUSIVA NUMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA.....	83
3.1 GOTTFRIED BRAKEMEIER.....	83
3.2 EULER WESTPHAL.....	91
3.3 CARACTERÍSTICAS DA CONDIÇÃO HUMANA NUMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA.....	98
CONCLUSÃO.....	105
BIBLIOGRAFIA	107

INTRODUÇÃO

(...)

a gente não quer só comida,
a gente quer comida, diversão e arte.
a gente não quer só comida,
a gente quer saída pra qualquer parte.
a gente não quer só comida,
a gente quer bebida, diversão, balé.
a gente não quer só comida,
a gente quer vida como a vida quer.

(...)

a gente não quer só comer,
a gente quer comer e fazer amor.
a gente não quer só comer,
a gente quer prazer pra aliviar a dor.
a gente não quer só dinheiro,
a gente quer dinheiro e felicidade.
a gente não quer só dinheiro,
a gente quer inteiro e não pela metade.

Titãs, 1987.

A música “comida” dos Titãs evidencia estar-se num novo tempo. Um tempo que não é estranho ao que passou, mas no qual são acrescentados novos aspectos, novos desejos, novas possibilidades e meios de experimentar a vida. Um novo tempo que demonstra um ser humano com novas características; que é autor e protagonista de uma história, de um projeto, de uma época contraditória. É nesse contexto que se insere o presente estudo. Objetiva-se tratar a condição humana na pós-modernidade. O tema, por si só, “foge” de conceituações. E, por isso, intenciona-se abordar direto e indiretamente o assunto proposto a partir de algumas características que possibilitam o falar dessa condição humana. Sabe-se que, por si só, o empreendimento é pretensioso de ser contemplado em tão poucas páginas. A intenção não é esgotar o assunto, como se isso fosse possível, mas muito antes ser uma pequena introdução ao mesmo.

No primeiro capítulo são feitas duas abordagens, as quais poderiam ser fundidas numa só, mas que quando feito perdem alguns detalhes que enriquecem o trabalho. Primeiramente, é analisada a guinada antropológica que se dá a partir do hegelianismo de esquerda que serviu como impulso para

o rompimento com Deus, pensando-se a partir disso, um novo ser humano, que busca sua independência de Deus e de tudo o que o “aprisiona”, e que é capaz de garantir sua própria “redenção”. São tratados alguns pensadores essenciais do hegelianismo de esquerda como FEUERBACH e MARX, e também o pensamento aristocrático de NIETZSCHE, e analisam-se os desdobramentos da guinada pós-hegel na compreensão antropológica e conseqüentemente na condição humana. Dessa guinada se dá especial atenção para o “enfraquecimento do ser” que decorre como conseqüência do enfraquecimento de um discurso “forte” que antes assegurava ao ser humano sua dignidade. Num segundo momento pergunta-se pelo nascimento e desenvolvimento do pensamento moderno com seus desdobramentos na condição humana. Nessa parte se tem a intenção de traçar um caminho com as diferentes nuances do pensamento moderno, que desemboca na pergunta pelo estar-se num novo tempo: a Pós-Modernidade. Finalizando essa primeira parte, traçam-se algumas características da condição humana na Pós-Modernidade.

Notando-se as diferentes tendências acerca da compreensão antropológica no desenvolvimento do pensamento moderno, especialmente das que surgem a partir das críticas do hegelianismo de esquerda, e também o consolidar de novas compreensões e conceituações, busca-se em alguns pensadores exemplos dessas novas respostas e propostas acerca de algumas questões em torno da vida humana. Esse é o objetivo do segundo capítulo. Os pensadores são três: KONRAD LORENZ, PETER SINGER e RICHARD RORTY. Para o primeiro recai a pergunta sobre o mal/agressão, sobre aquilo que tradicionalmente a teologia cristã tem definido como pecado. Qual seria uma resposta “menos” religiosa para a realidade desse lado obscuro da experiência humana? Em SINGER procura-se uma fundamentação do valor da vida, e conseqüentemente pergunta-se em seu pensamento pela dignidade humana. Também com relação à compreensão de verdade e solidariedade (“caridade”) surgem novas propostas, a exemplo de RORTY. Motivo por tal abordagem é que nas compreensões abordadas estão implícitas compreensões de ser humano que revelam algumas características de sua condição existencial. Como término do segundo capítulo contempla-se a avaliação antropológica do psiquiatra e psicanalista francês CHARLES MELMAN, que tem se atentado para uma análise crítica da condição humana na contemporaneidade.

Finalizando, pergunta-se sobre a contribuição da teologia nessa análise. Para responder a essa pergunta contempla-se o pensamento antropológico de dois teólogos brasileiros, GOTTFRIED BRAKEMEIER e EULER WESTPHAL. Ambos têm se atentado para a temática da condição humana na pós-modernidade. BRAKEMEIER faz, em seu livro “o ser humano em busca de identidade”, uma rica análise bíblica e atual sobre o ser humano. WESTPHAL, por sua vez, tem se preocupado com as questões

éticas em torno dos novos condicionamentos feitos ao ser humano a partir das ciências biotecnológicas. Termina-se o estudo retomando alguns aspectos importantes que foram trazidos em todos os três capítulos, refletindo sobre algumas características da condição humana na Pós-Modernidade numa perspectiva teológica.

1. A PÓS-MODERNIDADE, SUAS RAÍZES, SEU DESENVOLVIMENTO E A CONDIÇÃO HUMANA

1.1 Rompimento e Morte de Deus

1.1.1 As raízes do rompimento com Deus

Na tarefa de compreensão da condição humana na pós-modernidade acredita-se ser necessário “tatear” a mudança conceitual, da qual se tem profundas mudanças na compreensão antropológica, que ocorre no pensamento filosófico pós-HEGEL. O objetivo não é tratar com pormenores todos os pensadores citados, mas “tocá-los” na tentativa de identificar as origens e o desenvolvimento do rompimento com Deus: considerado então, uma construção ideológica retrógrada da imaginação humana, que gerou ou contribuiu para a sua alienação e sua própria desumanização. Rompimento a partir do qual se pensou um “novo” ser humano, decorrendo, desta nova visão antropológica, conseqüências na condição humana, tendo seus desdobramentos na experiência humana na pós-modernidade.

WOLFHART PANNENBERG, importante teólogo contemporâneo, identifica, a partir da filosofia pós-hegeliana, principalmente a partir do hegelianismo de esquerda, uma guinada antropológica que, em gradual acentuamento, determina “o fundamento sobre o qual as mais diferentes tendências filosóficas se desenvolveram até os dias de hoje”.¹ Como resultado último, não mais Deus ou alguma espécie de absoluto é tido como fundamental para a compreensão do mundo e da sociedade humana. O ser humano passa a ser considerado “chave” de acesso para o entendimento do mundo; ele não é mais apenas o ponto de partida para a consciência de Deus, mas Deus é reduzido a uma idéia do ser humano.

¹ PANNENBERG, Wolfhart . *Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca em comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.269ss.

Pressupostos dessa guinada antropológica podem ser encontrados já antes de GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831), por exemplo, nos esforços encontrados no século XVII, após o término das guerras religiosas pós-reformatórias, descritas por WILHELM DILTHEY (1833-1911), de uma nova fundamentação da ordem legal e da idéia do Estado, do direito, da ética e da religião natural sobre a base do conceito da natureza humana. Mas a idéia de Deus como o fundamento último da existência, do ser humano e também de sua razão, é ainda inquestionável. Ficou a cargo da filosofia a tarefa de assegurar essa base de vida à humanidade, numa forma que possuísse validade geral. Como é visto abaixo, em RENÉ DESCARTES (1596-1650), figura central na filosofia e no fazer científico moderno, a existência de Deus é pressuposto na tarefa do *cogito*; e assim também permanece no desenvolvimento filosófico posterior. A idéia de que o ser humano e conseqüentemente a sociedade não precisam mais de Deus, de um absoluto, encontra-se somente após IMMANUEL KANT (1724-1804), mesmo que alguns resquícios sejam verificáveis anteriormente.²

Segundo PANNENBERG, se abstraída a tentativa filosófica de FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING (1775-1854), “o sistema de HEGEL foi a última tentativa, de grande envergadura da filosofia, a fundamentar a consciência pública da cultura em Deus em vez de no ser humano”.³ Assim, HEGEL se situa no final da série de projetos filosóficos sistêmicos, iniciada com DESCARTES. Interessante é notar que, mesmo encontrando-se vários postulados filosóficos que não mais contemplam como antes a realidade de Deus, como no empirismo a partir de JOHN LOCKE (1632-1704), ou no sistema filosófico de KANT, ou ainda na compreensão de *harmonia*, como será visto adiante, de GOTTFRIED WILHELM VON LEIBNIZ (1646-1716), destituindo-o de algumas das suas antigas atribuições, ainda não é o ser humano instituído como aquele que dá sentido ao mundo, à razão, e à realidade como um todo. Mas esse “entronamento” do ser humano é programático a partir da reação crítica de LUDWIG FEUERBACH (1804-1872) ao sistema filosófico de HEGEL.

O pensamento de HEGEL é ontológico e metafísico. Diferente de KANT, a razão não é apenas o entendimento humano, ou ainda, um conjunto de regras e princípios pelos quais se pensa e se age no mundo, mas ela é, e por meio dela se encontra a realidade profunda das coisas e a essência do próprio

² Segundo Pannenberg, nos empiristas também não se encontra um romper definitivo com a idéia de Deus. Semelhantemente Kant não pretendia uma guinada desse tipo, ainda que “no que se refere à razão teórica, a idéia de Deus foi deslocada de tal maneira para a margem – pelo fato de a unidade da consciência da experiência ter sido fundada totalmente sobre o ser humano e a unidade de sua autoconsciência – que poderia surgir a pergunta pela sua dispensabilidade”; o que, de fato, aconteceu diante da fragilidade de sua fundamentação moral para a fé em Deus. Cf. PANNENBERG, 2008, p. 270.

³ Cf. *Ibidem*, p. 271.

Ser. Há uma alienação⁴ do real em relação ao ideal, do particular em relação ao universal, do ser humano em relação a Deus. A tarefa do fazer filosófico estaria em “descoberta” (o encoberto por causa da alienação), conhecer e ver todas as coisas de Deus, vendo e conhecendo assim, o próprio eu. O todo é o Espírito Absoluto; espírito que desce do universal através das determinações à singularidade que, nesse estado, sobe por meio de suas determinações à universalidade. Assim, nada tem ser e é verdadeiramente conhecido se não está compreendido neste Espírito Absoluto.⁵ O ser humano é um tipo de ser em que o próprio Deus se reconhecia a si mesmo. “No conhecimento humano de Deus, Deus se conhece a si mesmo. Não poderia, pois, haver conhecimento algum de Deus a não ser no conhecimento de Deus que está no homem”.⁶

O problema, que serve como ponto de partida para a crítica de FEUERBACH, ex-aluno de HEGEL, é a questão da finitude. HEGEL não tematizou “a própria finitude nas asserções sobre a idéia absoluta e seu autodesenvolvimento, portando-se, ao contrário, como se ele acreditasse ter suprasumido e eliminado a sua própria finitude na elevação para a idéia absoluta”.⁷ Assim, FEUERBACH, a partir de sua crítica à HEGEL vai em direção ao materialismo, sustentando que a única coisa que pode se afirmar é a matéria, aquilo que é finito. Conseqüentemente, o crítico de HEGEL se ocupa também com a crítica à religião. Segundo ele, a religião testifica que existe uma carência da consciência de si, por parte do ser humano. Essa carência é a base da religião, onde o ser humano (religioso) aliena a sua própria essência.⁸ A religiosidade corresponde a uma essência infantil da humanidade quando este adora a sua própria essência sem reconhecê-la como tal. Entre o humano e o divino, conseqüentemente, não há uma oposição real, mas apenas ilusória. Deus passa a ser uma projeção da consciência humana de sua própria finitude. Enquanto, para HEGEL, Deus se mostra a si mesmo no ser humano, para FEUERBACH, o ser humano cria Deus em si mesmo.

Segundo MARIERI, a partir da crítica feita por FEUERBACH, tem se encontrado a *transição* do materialismo “tradicional” para um materialismo “prático”, ou ainda, “humanista”. O erro do materialismo tradicional estaria em conceber o ser humano como indivíduo passivo, modelado unicamente a partir do exterior, reduzindo-o assim às circunstâncias: a presença do mundo o “esmagava” diante de suas determinações. Assim, como reação, começava a “tomar corpo” um materialismo prático onde o ser

⁴ A compreensão de alienação de Hegel é oriunda da teologia cristã. Mas percebe-se que a compreensão de que o ser humano está num estado de alienação se encontra na maioria das confissões religiosas.

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Frederich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 23, 40ss. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. v.1. São Paulo: Paulus, 2005. p. 33-38.

⁶ TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004^a. p. 154-155.

⁷ PANNENBERG, 2008, p. 271.

⁸ Cf. SCHMIDT, Kurt Dietrich. **Grundriß der Kirchengeschichte**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. p. 472-477.

humano é valorizado como um ser que está em relação ativa, como um ser sensível àquilo que o circunda. O novo materialismo passa a ter o seu fundamento na pessoa humana.⁹

A partir da acusação de a filosofia hegeliana ser então alheia ao ser empírico, tem-se a inauguração de mudanças significativas que se perpetuam e afluem gradativamente num pensar distinto sobre o mundo e o ser humano. Com relação à religião cristã FEUERBACH vai além da constatação de uma simples “projeção”, e assim conclui, com relação à Eucaristia, que na “adoração” do pão e do vinho se revela que “o homem é o Deus e o redentor do homem”, pois o pão e o vinho são produtos naturais transformados por suas mãos.¹⁰ E nesse sentido, está-se à porta de outro pensador que ampliou o pensamento e a crítica feuerbachiana: KARL MARX (1818-1883).

MARX, inspirado no pensamento de FEUERBACH, afirma que o ser humano é um produto do próprio ser humano. Assim, corrobora na idéia de que a fé em Deus é ao mesmo tempo uma divisão da consciência e uma ilusão. Faz-se extremamente necessário desmascarar a ilusão decorrente do pensamento transcendental afim de poder restituir ao ser humano a sua dignidade perdida. Não é Deus que confere a dignidade ao ser humano, antes a crença num Deus contribui na sua alienação e assim agride a sua dignidade. A crítica feuerbachiana em relação à religião é valorizada por MARX, pois a meta do homem é a de compreender sua humanidade, sua natureza humana, derrubando para isso todas as construções que fazem do ser humano uma criatura rebaixada, escravizada e desprezível.¹¹

Mesmo que com relação à crítica da religião MARX esteja na mesma esteira de FEUERBACH, o mesmo não sucede com relação ao seu materialismo. Para MARX, o materialismo feuerbachiano é reducionista, pois é a redução de tudo ao movimento mecânico de átomos e moléculas. Para ele, a alienação significa a desumanização ocasionada pela situação sócio-econômica. O ser humano teria se transformado num dente da engrenagem no processo da produção e do consumo, e com isso se transformado em coisa, num instrumento, ou mercadoria comprada e vendida, e isso FEUERBACH não observou. Mesmo que ele tenha atentado para a finitude do ser, e assim, priorizado o “mundo sensível”, este mundo não é algo dado, eternamente, mas é um produto da indústria e do estado da sociedade, sendo assim um produto histórico, que por sua vez é o resultado da atividade de várias gerações, em que cada uma se ergue sobre as “costas” da precedente. Sendo assim, o ser humano

⁹ MANIERI, Dagmar. A concepção de homem em Ludwig Feuerbach. *Revista Ética & Filosofia Política*, Juiz de Fora, Volume 6, Número 2, Novembro/2003. s/p. Feuerbach é considerado um importante pensador para a formação do materialismo prático, ou como Paul Tillich denomina, materialismo histórico. TILLICH, 2004^a, p. 192-193.

¹⁰ Cf. FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Campinas: Papyrus, 1988, p. 312-316.

¹¹ TILLICH, 2004^a, p. 193-194.

não se forma a partir de si mesmo, mas influenciado pelo contexto histórico-cultural em que está inserido. Nesse sentido há também críticas de MARX à HEGEL.¹²

HEGEL, como possuidor de uma “filosofia puramente negativa” à humanidade, faz com que MARX elabore, a partir do materialismo prático, uma opção ético-crítica, descobrindo a importância da análise econômica, remetendo-se ao “conteúdo” (material) real positivo, como ponto de partida necessário para a crítica. Isto significa que o pensar deveria ser dirigido primeiramente à existência real/empírica dos próprios seres humanos e não um puro tratar sobre o *quê* das coisas. O mais importante seria refletir acerca do ser e de sua condição como humanos, procurando assim as fontes de sua alienação. Dessa forma, a opção ético-crítica não se inicia tanto na positividade da vida, mas em sua negatividade, onde a vida é negada por estruturas sócio-econômicas. Como exemplo, “o capitalismo é injusto (aliena) porque nega a vida do sujeito operário (o desrealiza)”.¹³

A reação ao hegelianismo, exposta acima, demonstra uma guinada antropológica que tem aspectos positivos e negativos, mas que nitidamente servem como impulsos para o rompimento com Deus. Esse romper impulsiona a uma nova forma de pensar o ser humano, sua relação consigo e com o mundo. Como já visto, Deus é rebaixado a uma idéia humana, projeção da consciência de sua própria finitude, ao mesmo tempo em que o ser humano é elevado àquele que passa a ser seu próprio redentor. Há um acréscimo de confiança do ser humano em suas potencialidades e, em MARX, é também encarado como aquele que age, (re)formula, (re)forma, (re)constrói o mundo em que se está envolvido de forma ativa.¹⁴ A salvação e libertação humana, das estruturas que o oprimem e alienam, tiram suas forças das capacidades ônticas do ser humano, podendo desenvolver o processo de libertação com as suas possibilidades. Desenvolve-se, portanto, uma antropologia da confiança em si mesmo.¹⁵

A guinada antropológica efetuada não permaneceu só até MARX, mas na esteira dele, mesmo que com outras nuances e ênfases diferenciadas, influenciou também o pensamento de FRIEDRICH

¹² Cf. TILLICH, 2004^a, p. 194. MANIERI, 2004, s/p.

¹³ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. p. 316-324. Marx “julga o sistema capitalista como alienante, injusto, vitimário, sacrificante; como sendo uma estrutura histórica que *nega a vida* do trabalhador, que o oprime, desrealiza, empobrece e mata”, sendo assim um sistema perverso e injusto. *Ibidem*, p. 323-324.

¹⁴ É claro que a crítica marxista deve ser analisada em seu contexto: a igreja, a “representação de Deus” no mundo contribuía para a alienação com a pregação da passividade e submissão, reduzindo muitos a uma absoluta pobreza para que sua riqueza interior pudesse alumiar. Cf. DUSSEL, 2002, p. 324.

¹⁵ Cf. SCHMIDT, 1967, p. 473. Como o teólogo luterano Euler Westphal muito bem observou, esse otimismo antropológico se faz também presente no fazer teológico Latino-Americano de cunho marxista. Cf. WESTPHAL, Euler R. **O Deus Cristão: um estudo sobre a teologia trinitária de Leonardo Boff**. São Leopoldo, Sinodal, 2003. p. 301-304. (Série Teses e Dissertações).

WILHELM NIETZSCHE (1844-1900). Na análise de PANNANBERG, mesmo as tendências filosóficas onde a conexão é menos evidente elas têm seu pressuposto na guinada antropológica da filosofia pós-hegeliana:

Assim, essa guinada antropológica tornou-se pressuposto também para o interesse renovado por Kant a partir de meados do século XIX. **Pois o ponto em questão era apenas, ainda, o esclarecimento crítico dos fundamentos de nosso saber experimental – e, desse modo, de nossa relação com o mundo – na subjetividade humana.** Esse esforço distinguiu os kantianos dos representantes do positivismo. A maioria das tendências do neokantismo, no entanto, divergiram de Kant no fato de que a crítica do conhecimento foi concebida apenas no aspecto de sua oposição à metafísica, e como fundamentação dos conceitos básicos das ciências naturais. Por causa disso, deslocou-se o próprio sentido da reflexão crítica ao conhecimento, porque esta não foi mais entendida como em Kant, como preparação para uma nova fundamentação da metafísica, mas justamente apenas, ainda, como reflexão dos pressupostos das ciências. [...] a reflexão criticista tinha sua relevância, de fato, apenas como esclarecimento da relação entre conhecimento científico do mundo e a subjetividade humana, sendo que a suposição de que o conhecimento científico do mundo teria sua base última na espontaneidade da função intelectual humana implica, simultaneamente, uma pretensão metafísica em vista da relação entre ser humano e mundo, a qual, no entanto, não foi tematizada como tal.¹⁶

É possível também observar no surgimento e desenvolvimento da filosofia da linguagem, que tem como seu representante primeiro mais significativo LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951), outro exemplo da citada guinada antropológica; onde o ser humano passa a assumir uma posição de cunho filosófico-fundamental que a filosofia idealista associou ao conceito de absoluto. Aqui a linguagem passa a ser uma grandeza intersubjetiva, como se ela fosse a condição última de todo o conhecimento. O problema é que se parece ignorar que a função da linguagem sempre já se encontra acomodada num saber presente sobre o ser humano, “sobre nós mesmos e no ser com os outros”.¹⁷

1.1.2 A declaração da morte de Deus

O rompimento com Deus, surgido com a guinada antropológica do hegelianismo de esquerda, não apenas ocasionou o seu destronamento, mas também, com outras ênfases e proporções, a proclamação de sua morte. Deus está morto, só o “louco” ainda procura por ele – “e isso em praça pública, em plena luz do dia e com uma lanterna”.¹⁸ Conseqüentemente se gerou novos rumos na

¹⁶ Cf. PANNENBERG, 2008, p. 271-272. *Grifos meus*.

¹⁷ “As da análise lingüística possuíam uma orientação predominantemente crítica nos termos da crítica positivista tradicional à metafísica e procuraram reduzir a referência objetual do discurso religioso a funções emotivas, ou elas até operam com os recursos da análise lingüística, mas nutrem-se em suas posições de acervos mais antigos da tradição metafísica e teológica”. Cf. PANNENBERG, 2008, p. 273.

¹⁸ “Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: “– Procuo Deus! Procuo Deus!” Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. “– Ter-se-á perdido como uma criança?”, dizia um. “– Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?” Assim gritavam e riam todos ao seu tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com o olhar. “– Para onde foi Deus?”, exclamou. “É o que lhes vou dizer. Matamo-lo [...] vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos!” NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. p. 145.

definição da existência humana, que tem seus desdobramentos presentes nos dias atuais, por exemplo, na reflexão ética/bioética¹⁹, diante do “enfraquecimento do ser”. A morte de Deus tem como seu profeta NIETZSCHE, o qual, como ninguém outro, “captou o sentido anticristão e ateísta da guinada pós-hegeliana rumo ao ser humano e, refletiu quanto as suas conseqüências com maior profundidade”.²⁰

Segundo PANNENBERG, NIETZSCHE não estava apenas ligado à idéia sobre Deus de FEUERBACH, mas também ao iluminismo francês e a própria crítica kantiana da razão, considerados como grandezas por terem, segundo o parecer do próprio NIETZSCHE, mostrado que Deus e a metafísica tornaram-se supérfluos e indemonstráveis.²¹ Supérfluo, porque no ser humano reside a grande potencialidade de ir além, vindo assim a cunhar a idéia do *Übermensch*. E indemonstrável, porque a ciência já havia desmascarado a inexistência de além do material, por exemplo, a etnologia, que pôs a descoberto a gênese da idéia de Deus: não passa de construção humana.²²

É em SÓCRATES que NIETZSCHE identifica o surgimento do ser humano teórico, que despreza os instintos para adotar uma atitude racional, um ser que calcula antes de agir. Esse ser, com base em sua memória aprendeu a criar, a partir de suas sensações/experiências avaliadas e racionalizadas, conceituações que passam a definir o ser humano; que conseqüentemente inibem agir somente pelos instintos naturais (a “força afirmativo-criativa”).²³ Para o filósofo, a regra de não agir apenas por instinto é o coração do pensamento socrático, o que se tornou o grande anátema da civilização, pois os instintos passam a ser substituídos pela razão (*ratio*); a instância do pensamento é encarregada por diante da representação das ações antes de efetivá-las. Para ele, essa idéia deveria desaparecer, pois se criou uma tirania do logos e do saber.²⁴

Definir a origem dos valores morais era, para NIETZSCHE, uma questão de primeira ordem, pois esses valores condicionam/contribuem para a alienação e prejuízo humano. O ser humano cai, assim, na farsa das “ficções humanas”, das quais a mais forte é a idéia do “sujeito”, do “Eu”, fabricando-se assim deuses, mundos diferentes, categorias de entendimento. Passa-se a procurar sentido daquilo que acomete o ser humano, perdendo assim a dinamicidade da própria vida. Exemplo disso pode ser

¹⁹ O teólogo Euler Westphal analisa, em seu livro “Brincando no Paraíso Perdido”, um artigo publicado pelo Conselho Nacional de Medicina do Brasil, que sugere uma renovação no conceito de solidariedade a partir de Nietzsche. Esse assunto é abordado na segunda parte do terceiro capítulo.

²⁰ PANNENBERG, 2008, p. 288.

²¹ Cf. PANNENBERG, 2008, p. 290.

²² Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 96.

²³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 86.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, 1992. p. 81-82.

encontrado no entendimento da dor, do sofrimento: o ser humano pós-socrático formula a partir do “ser humano-teórico” um motivo, uma falsa ficção, uma falsa resposta para a sua dor, para poder então “sofrer em paz”, por encontrar uma justificativa teórica.²⁵ Enquanto isso, para NIETZSCHE, o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido.²⁶

Libertar-se do fundacionismo²⁷ filosófico-socrático é, em NIETZSCHE, o caminho para o *Übermensch*. Este não seria um ser que daria simplesmente livre vazão para os instintos, mas opta por uma equação sublimação/satisfação da vontade de potência. A concepção nietzscheana de *Übermensch* é compreendida a partir da relação entre o prefixo *über* para o sobre-homem e *über* da idéia de superação. Sobre a superação observa-se NIETZSCHE falando em Zaratustra, o qual, em seu primeiro discurso ao povo, anuncia: “eu vos ensino o *Übermensch*. O homem é algo que deve ser ‘superado’ (*überwunden*)”,²⁸ i.e., deve-se superar a atual idéia-de-ser-humano condicionante, indo-se para além do que se está sendo. Quanto ao sobre-homem, NIETZSCHE ensina que se deve conceber o verdadeiro “ser” como algo que não repousa nas profundezas, escondido, mas, que está “acima” (*über dir*). O profeta do niilismo do “ser” faz assim uma crítica radical à idéia de sujeito, onde o *Übermensch* é a imagem da superação, pois a essência não é algo que está oculto dentro do próprio ser, mas que paira para além, para acima daquilo que se chama de o “eu”.²⁹

Mesmo que o surgimento do ser humano teórico tenha surgido e penetrado a filosofia a partir de SÓCRATES, o cristianismo trouxe à idéia fundacionante um novo sangue, novas justificativas, universalizando-os e refundando-os na idéia de Eternidade. Isso fez com que os valores, então vigentes no mundo ocidental, crescessem e se alastrassem. Assim, NIETZSCHE, se tornou um dos mais contundentes críticos do cristianismo, embora se preocupasse, em seus últimos escritos, em discriminar o cristianismo como doutrina instituída, da figura de Jesus, por quem até sentia alguma simpatia, pois o considerava um homem adiante de sua época, capaz de ensinar aos homens como

²⁵ “A falsa idéia que está por trás do sofrimento é o que gera a angústia insuportável. No entanto, é justamente no momento em que ele se pergunta ‘para que sofrer’ e ‘por que sofrer’ que o homem entra na subjetividade niilista que, traduzida na decadência física e psicológica, perpassa a passos largos como ‘motor universal da história’ terras e homens instaurando filosofias, religiões e além mundos”. GLIKSMAN, Selmo. **Ética do sobre-humano**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005. p. 230. (Tese de Doutorado).

²⁶ Cf. GLIKSMAN, 2005, p. 230.

²⁷ Arrisca-se aqui a usar uma frase de Nietzsche que poderia explicitar o que para ele seria uma crença fundacionista: “atribui-se a eles uma visão imediata da essência do mundo, como que através de um buraco no manto da aparência, e acredita-se que, graças a esse maravilhoso olhar vidente, sem a fadiga e o rigor da ciência, eles possam comunicar algo definitivo e decisivo acerca do homem e do mundo”. NIETZSCHE, 2005, p. 117.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. p. 29.

²⁹ Cf. GLIKSMAN, 2005, p. 177-180.

morrer com serenidade. Para ele, o apóstolo Paulo teria manipulado os ensinamentos de Cristo para um cristianismo, revelando assim a sua irrefreada sede de dominação.³⁰

Para NIETZSCHE a moral cristã, assim como todos os valores, alienou o ser humano de sua potência criadora. Alienação que agride a vontade de potência, que protege o ser humano, para sua própria desgraça, do niilismo.

Em um fragmento do verão de 1887 consta que a moral cristã protegeu o ser humano de três maneiras contra o niilismo, a saber: primeiro, por ter conferido “ao ser humano um valor absoluto”; depois, por ter mantido o caráter de perfeição do mundo; e terceiro, ao atribuir ao ser humano um saber sobre valores absolutos. Desse modo, a moral cristã impediu “que o ser humano se desprezasse como ser humano, que ele tomasse o partido contra a vida, que ele desesperasse diante do conhecer”, tendo sido, desse modo, “o grande antídoto contra o niilismo prático e teórico”. No entanto o dever da veracidade, que faz parte dessa moral, acabou por destruir o seu fundamento, ou seja, a fé em Deus.³¹

NIETZSCHE propõe soluções simples, levando em conta as dificuldades, dada a situação da moral que estava profundamente penetrada no ser humano ocidental, para os problemas que a moralidade havia ocasionado. Um grande incômodo era a questão do pecado, pois a infração sempre ocasiona um mal-estar na consciência. Para ele, o pecado adentrou no mundo por meio de erros da razão começando-se a considerar o ser humano muito mais sombrio e mau do que é de fato; isso, segundo ele, é apenas um angustiante e pesado sono de uma “criança”, que, quando desperta percebe que nada era de fato real, estando, a saber, de volta ao Paraíso. A consciência de pecado, por sua vez, gera uma idéia da necessidade de redenção:

O ser humano está consciente de certas ações que, na hierarquia corrente das ações acham-se num nível bastante baixo, e descobre em si mesmo um pendor para essas ações, que lhe parece quase tão imutável quando o seu ser. Como gostaria de experimentar aquela outra espécie de ações que no conceito geral são reconhecidas como as mais elevadas e sublimes, **como gostaria de se sentir pleno da boa consciência** que deve acompanhar um modo de pensar desinteressado! Mas infelizmente permanece o desejo: o descontentamento por não satisfazê-lo se soma a todos os outros tipos de descontentamento que nele despertaram a sua sina ou as conseqüências daquelas ações chamadas más, de forma que nasce um profundo mal-estar, juntamente com a busca por um médico que possa suprimir este e suas causas.

E ainda:

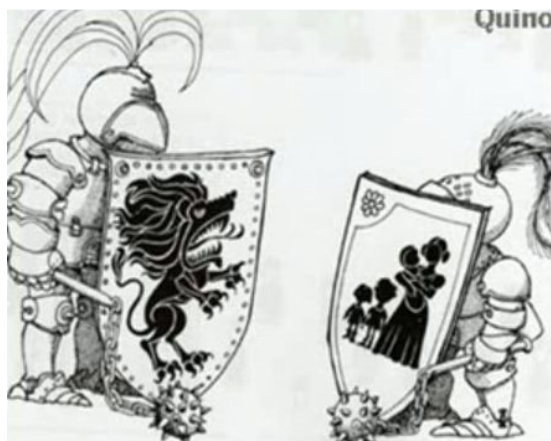
Esse estado não seria sentido com tanta amargura se o homem apenas se comparasse a outros com imparcialidade; pois então não teria razão de ficar especialmente descontente consigo mesmo, carregaria apenas uma parte do fardo geral da insatisfação e imperfeição humana. Mas ele se compara com um ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas, e que vive na contínua consciência de um modo de pensar desinteressado: Deus; é porque olha nesse espelho claro que o seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente

³⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007. 176p.

³¹ Cf. PANNENBERG, 2008, p. 291.

deformado. Depois o angustia o pensamento do mesmo ser, na medida em que este paira ante a sua imaginação como a justiça punidora: em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele, e mesmo pressentir golpes de açoite de seu juiz e carrasco. Quem o ajudará nesse perigo, que, em vista de uma duração imensurável da pena, supera em atrocidade todos os outros terrores da imaginação?³²

Exemplificando, NIETZSCHE observa que com o cristão que compara a sua natureza com a de Deus “sucede o mesmo que ao Dom Quixote, que subestima a sua valentia porque têm na cabeça os feitos maravilhosos dos heróis de romances de cavalaria: o metro que ambos os casos se mede pertence ao reino das fábulas”. A solução é rápida e rasteira: “acabando com a idéia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus”.³³



O cartoon de Quino, acima exposto, explicita muito bem a obra filosófica, segundo PANNENBERG, mais importante de NIETZSCHE: *Para a genealogia da moral*³⁴, como também o cerne de seu pensar. A obra se divide em três dissertações, das quais a primeira sugere a substituição da suposição entre bom e mau, nascida, segundo ele, do ressentimento do mais fraco contra o mais forte, pela diferenciação aristocrática entre bom e ruim. O entendimento dessa relação e seus desdobramentos se encontram nas duas dissertações subseqüentes, sobre o surgimento da consciência de culpa e sobre o caráter hostil à vida dos ideais ascéticos³⁵. No cartoon de Quino se observa ao lado esquerdo um soldado alto, forte, com sua armadura, arma na mão *direita* e escudo com o símbolo de um leão, o ser que por natureza age pelos instintos e é forte. Ao lado direito se

³² Cf. NIETZSCHE, 2005, p. 94.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 96.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Para a genealogia da moral**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2003. 217p.

³⁵ “E tudo isso se funda, por último, num ideal ascético – vivido particularmente em seu lar luterano e em sua Alemanha educada dentro do pietismo calvinista, como Weber mostrará em seu momento na origem do capitalismo - que é o tema da terceira dissertação. Graças à construção de um ‘mundo além’, nega-se no ‘aquém’ o corpo e o prazer por uma ‘vontade de nada’, aniquilantes dos instintos criadores”. Cf. DUSSEL, 2002, p. 352.

encontra um soldado mais “fraco”, menor em estatura, que em seu íntimo não quer usar a sua arma e a segura na mão *esquerda*, fazendo antes, do seu escudo a sua “forte” arma: o apelo moral (família). O problema que NIETZSCHE observa é que o forte é enfraquecido pelo fraco diante do seu apelo (i)moral. A moralidade do fraco é imoral, pois enfraquece o forte e o aliena de sua vontade de potência; sendo o impedimento de se ir *para o além do bem e do mal*. Esse é o grande problema da religião judaico-cristã, a *tresvaloração*³⁶ entre forte e fraco, entre bom e o ruim e mau.

Usando outra imagem para elucidar o surgimento da idéia de bom e mau do fraco, do ressentido, NIETZSCHE diz:

O problema da outra origem do "bom", do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. - Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: "essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha - este não deveria ser bom?", não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: "nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha". - Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.³⁷

Portanto, o “fraco” tem no forte, que expressa sua força, a visão do “mau”: seu querer-dominar, querer-subjugar, seu lutar e conquistar gera o “mau”; enquanto que para o forte é “ruim” aquilo que o inibe ou atrapalha o exercício da vontade de potência. Voltando à figura de Quino como ilustração, é elucidativo que NIETZSCHE transfere o agir de “predador e presa” à relação entre seres humanos. Nessa linha de compreensão, o menor, fraco, é ruim e, por isso, até mesmo imoral, quando, em sua artimanha, inibe o forte de agir. Assim, se mostra que o fraco na corrente conjuntura do “ser” é forte, o que está errado. Errado por quê? Porque aliena o ser humano de sua animalidade e de seus instintos livres, agride a sua consciência aprisionando-a diante de atos à culpa, fazendo-o trancafiado à sua própria reflexão (socrática e judaico-cristã). A diferença de força entre o “forte” e o “fraco” se neutraliza numa medida comum de impotência, que é protegida e assegurada pela vigência de uma lei universal que determina e impõe a igualdade a todos, de modo que passa a valer como referência de justiça e moralidade. Mas desmascarando o fraco, NIETZSCHE espera que, assim como ele, os fortes “acordem”

³⁶ “Foram os judeus que com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, ‘os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas para vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados”. NIETZSCHE, 2003, 1ª dissertação, parágrafo 7.

³⁷ *Ibidem*, 1ª dissertação, parágrafo 13.

do pesadelo e exerçam com plenitude a sua força, des-invertendo os valores invertidos.³⁸ O fio condutor do pensamento de NIETZSCHE é a sugestão de um novo ser humano, desvestido de conceitos metafísicos. Passa a sugerir uma *humanitas* baseada na imagem aristocrática do forte que tem sua consciência livre de qualquer pesar, que não mais tenha sobre si o retorno das forças não cumpridas, nem uma idéia *fundacionista* que o venha acusar.

Interessante é, nesse ínterim, notar que para NIETZSCHE, a crença numa *verdade absoluta* e na metafísica constou-se ligada ao niilismo, à vontade do nada e ao ideal ascético. Essa idéia de verdade teria permitido a moral cristã negar a vida em prol de um mundo imaginariamente superior, inexistente.³⁹ Dessa forma, os valores que tradicionalmente foram considerados como freios do niilismo são convocados como a sua causa. Se a crença num ser metafísico não pode se comprovar, ela tornou-se insustentável, também o suposto sentido que dela decorrente se tornou o não-sentido, i.e., a ausência de sentido. O niilismo é a desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao “porquê”. A conduta moral, exposta pela reflexão socrática e cristã, e recomendada pelo cristianismo, tornou-se em si mesma, o sinal da decadência, pois substitui um ser humano de carne e osso por um reflexo de ser humano. Sendo assim, pensamento socrático-cristão tem a incapacidade de acreditar no que existe, de ver o que se faz, de viver o que é oferecido; sua moral não tem fé no mundo.

No intuito de corrigir essa “falha” sobre o ser humano oriunda do cristianismo, NIETZSCHE troca Cristo por *Dionísio*⁴⁰, Paulo por *César de Bórgia*⁴¹, tendo nesses modelos de libertação dos grilhões que aprisionam a verdadeira humanidade do ser. Isto seria possível, pois “o mar nunca esteve tão livre e pronto para receber novos barcos”, i.e., diante da morte de Deus, é possível navegar o mundo com um “novo ser humano”, restaurado e liberto:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que o “velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos parece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de

³⁸ *Ibidem*, 1ª dissertação, parágrafo 13, 14.

³⁹ *Ibidem*, 3ª dissertação, parágrafo 24.

⁴⁰ Deus grego equivalente ao deus romano Baco, das festas, do vinho, do lazer e do prazer. Filho de Zeus e da princesa Semele, foi o único deus filho de uma mortal.

⁴¹ Irmão da Lucrecia de Bórgia, ambos filhos do Papa Alexandre VI. César Bórgia tornou-se modelo para o livro *O Príncipe*, de Maquiavel. Calculista e violento, tentou, com o apoio do pai, constituir um principado na Romanha em 1501. No dia 31 de dezembro de 1502, para se livrar de seus inimigos (entre eles, Oliverotto de Fermo), convidou-os para seu palácio de Senigallia, depois aprisionou-os e assassinou-os. Para mais, confira: LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 69-73.

todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁴²

NIETZSCHE não mata Deus, mas constata a sua morte⁴³. Morte da qual brota nova vida, uma vida de ousadia por parte daquele que busca o conhecimento, uma vida ao encontro de todo perigo; abriu-se para a oportunidade da “total” liberdade, do não precisar prestar contas, nem diante de um Deus, nem de si, e do fraco. Disso decorrem algumas perguntas que ficam em aberto: não se encontraria em NIETZSCHE um novo fundacionismo, uma mesma espécie de busca por um ideal de humanidade? A vida do não-sentido não seria novamente outro sentido? Se antes a metafísica assegurava a dignidade humana, como essa se sustenta com a morte de Deus, de maneira tal, que realmente a vontade de potência está em prol da vida?⁴⁴

1.2 Morte de Deus como enfraquecimento do Ser e seu “resgate”

Até agora se atentou para a questão da guinada antropológica e, conseqüentemente, do surgimento do rompimento com Deus e a constatação de sua morte. Nesse novo subcapítulo se pretende refletir sobre alguns desdobramentos decorrentes e/ou que acompanham a constatação de que Deus está morto, e o lidar com essa “morte”. Sabe-se que, como visto, o ser humano passa a ser considerado “chave” de acesso para o entendimento do mundo, em suas potencialidades são depositadas a confiança em si mesmo. Talvez seja essa mesma confiança na qual NIETZSCHE convida o ser humano a se libertar da construção conceitual que está em seu entorno, e em seu embasamento como “pessoa”; interpretado a partir desse momento como aquilo que traz sua alienação. Nota-se então, que, enquanto para FEUERBACH e MARX a alienação vem do religioso (pensando aqui principalmente no cristianismo), NIETZSCHE vai além e advoga que não só a religião aliena, mas também a construção conceitual – que é importante lembrar que constitui a base do conceito de dignidade humana – que surgiu a partir do pensamento “socrático/cristão” e permeia o pensamento ocidental é alienante.

Compreende-se que dessa nova “libertação” decorre não só o enfraquecimento de um discurso “forte”, mas também o enfraquecimento do sujeito, pois as bases que antes asseguravam a sua dignidade e a sua personalidade são facilmente assaltados diante da vontade de uma situação política e sócio-econômica. Assaltados no sentido de poderem ser com maior facilidade suspensos/anulados por curtos ou longos períodos, podendo-se instalar, como exemplo, aquilo que o filósofo italiano GIORGIO

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.234.

⁴³ Morte essa programática a partir da crítica do hegelianismo de esquerda.

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. p. 74-91

AGAMBEN lembra como “estado de exceção”, um estado onde o ser humano é “desvestido” de sua dignidade e personalidade, passando a ser um ser “nu”, considerado nulo, e assim, passível de eliminação sem se constituir um crime.⁴⁵ A intenção é, portanto, refletir um pouco sobre as congruências desse enfraquecimento do ser. Nesse ínterim é interessante trazer o pensamento antropológico do psicanalista ERICH FROMM acerca do ser humano e seu gênio para o bem e para o mal. A motivação de buscar a contribuição de FROMM para o debate que está sendo desenvolvido sobre a condição humana se dá pela desconfiança de encontrar, neste, subsídios para a explicação do agir humano diante de seu otimismo antropológico, fortalecido pela guinada antropológica pós-Hegel, como visto acima. A reflexão que o referido psicanalista realiza é acerca do homem e suas inclinações para o bem e o mal.

1.2.1 O gênio para o Bem e para o Mal e a liberdade humana.

Em sua obra *“O coração do homem, seu gênio para o Bem e para o Mal”*, FROMM afirma que foi na suposição de que o ser humano fosse um cordeiro que os grandes inquisidores e ditadores ergueram seus sistemas. FROMM se encontra no período pós-guerra, num tempo onde se tentou entender um ser humano como aquele capaz de criar sistemas em que a crueldade é praticada de forma livre.⁴⁶ A mesma busca por entendimento se encontra, por exemplo, no pensamento do etologista KONRAD LORENZ. Essa procura surgiu diante da contradição de um discurso acerca do ser humano com suas capacidades óticas para a “libertação” e as práticas “alienativas” usadas especialmente na II Guerra Mundial, ou ainda, nas pesquisas com seres humanos com fins eugênicos.⁴⁷

Para FROMM, a reflexão acerca do ser humano não é nova, também sobre o que se compreende a sua “maldade”. O dogma do pecado original a partir do qual o homem foi compreendido como aquele incapaz de se livrar da corrupção instaurada a partir de então, não foi um tema livre de discussões de opiniões opostas. Os humanistas no Renascimento tentaram enfraquecê-lo. MARTINHO LUTERO trouxe a tona uma visão ainda mais radical da maldade e corrupção humanas. Segundo FROMM, o iluminismo teria retomado a tentativa renascentista de enfraquecer esse dogma. A partir do hegelianismo de esquerda se alegou que todo mal no ser humano nada mais era do que o resultado das circunstâncias, donde esse não teria como realmente fazer uma escolha. “Mudem-se as

⁴⁵ Para aprofundamento do pensamento sobre o estado de exceção segundo Giorgio Agamben, sugere-se a leitura da obra: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. 207p.

⁴⁶ FROMM, Erich. **O coração do homem: seu Gênio para o Bem e para o Mal**. São Paulo: Zahar Editores, 1977. 168p.

⁴⁷ Cf. BLACK, Edwin. **A Guerra contra os fracos: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003. 860p.

circunstâncias que produzem o mal, pensavam eles, e a bondade original do homem surgirá quase automaticamente”.⁴⁸ Esse entendimento permeou o pensamento de MARX e seus sucessores.

Assim como PANNENBERG, também FROMM identifica uma “guinada antropológica” a partir da qual se tem uma forte crença na bondade do ser humano como resultado de uma nova confiança do homem em si mesmo, em grande parte como decorrência do progresso econômico e político. O profundo mal-estar que surgiu diante desse novo otimismo contrariado iniciou já na Primeira Guerra Mundial e levou para além de HITLER e STALIN, Coventry e Hiroxima, também para a “atual preparação de aniquilamento universal, o que trouxe à tona novamente o destaque tradicional à propensão do homem para o mal”.⁴⁹ Segundo FROMM, é preciso atentar que as guerras são resultados de chefes políticos, militares e de pessoas do mundo do negócio; com o intuito de conquistar territórios, recursos naturais, vantagens comerciais ou ainda contra ameaças reais ou alegadas à segurança, ou ainda, para enaltecer o prestígio e glória pessoal deles mesmos. Mas fato é que:

esses homens não diferem do homem comum: são egoístas, com pequena capacidade para renunciar a vantagens pessoais em proveito de outros, mas não são cruéis nem maus. Quando homens assim – que na vida comum provavelmente fazem mais bem do que mal – chegam a posições de poderio onde podem mandar em milhões de pessoas e controlar as armas mais destrutivas, podem provocar um mal imenso. Na vida civil poderiam ter destruído um concorrente; em nosso mundo de Estados poderosos e soberanos (“soberano” significa não sujeito a qualquer lei moral que lhe restrinja a ação), poderão destruir a raça humana. O *homem ordinário com poder extraordinário* é o perigo capital para a humanidade – não o fanático ou o sádico.⁵⁰

É interessante a análise que FROMM realiza. Para ele, mesmo com o citado acima, não é possível simplesmente chegar à conclusão de que a natureza ou essência humana seja uma substância específica, como bem ou mal, mas no ser humano se encontra uma contradição arraigada nas próprias condições da existência humana. Para ele, a busca por soluções dessa contradição é preciso ser realizada. Ponto chave seria o entendimento da liberdade que o ser humano possui, o qual se encontra determinada não só por fatores internos, mas também externos. Para compreendê-la seria necessário levar em conta as forças por vezes inconscientes.

Baseado em SPINOZA, MARX e FREUD, considerados deterministas pelo psicanalista, FROMM advoga a obtenção de um máximo de liberdade para desembaraçar-se dos grilhões da necessidade: seria necessária a conscientização de si mesmo.⁵¹ Essa seria uma possibilidade real, que poderia se concretizar, considerando-se a estrutura total das forças interagindo num indivíduo ou sociedade. A

⁴⁸ FROMM, 1977, p. 21.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 128-144.

ação do ser humano é influenciada por numerosos fatores: “por condições de ambientes (classe sociedade, família) e por condições hereditárias e constitucionais”. Não são necessariamente questões de “causas” que provocam determinados “efeitos”.⁵² Para FROMM, está claro que a destruição da humanidade não se dará por causa de alguma maldade intrínseca no coração do ser humano, mas por causa de sua incapacidade de acordar para as alternativas realistas e suas conseqüências. Seria a tomada de consciência, uma “desconfiança de si mesmo”, a auto-compreensão diante de tomadas de ações, a solução do problema. Porém o fato infeliz:

É que quase todos nós, quando confrontados com as alternativas *reais* e com a necessidade de fazer uma escolha que exija discernimento e sacrifícios, preferimos pensar que existem outras possibilidades a serem procuradas; cegamo-nos, então, para o fato dessas possibilidades irreais não existirem, e de sua busca ser uma cortina de fumaça por trás da qual o destino toma a sua própria decisão. Vivendo sob a ilusão de que as impossibilidades se materializarão, o homem ficará então surpreso, indignado e magoado quando a escolha for feita *para* ele e a indesejável catástrofe ocorrer. A essa altura ele recairá então na posição errada de acusar outros, de defender-se, e (ou) orar a Deus, quando a única coisa que deveria inculpar seria sua falta de coragem para fazer face ao problema e sua falta de razão para entendê-lo.⁵³

Para o psicanalista em questão, ponto que se gostaria de destacar, o problema é a auto-ilusão com conseqüente cegueira que ocorre quando a humanidade está encantada por si mesma, sendo otimista a tal ponto de crer num indeterminismo, na soberania de ter a liberdade entre duas possibilidades reais livres de fatores condicionantes. Apoiado nos três pensadores acima citados, nega a liberdade humana e vê no homem o instrumento de forças que atuam pelas costas, que não só o predispõe, mas também o determinam a agir como age. “Nesse sentido MARX seria um rigoroso hegeliano para quem a consciência da necessidade é o máximo de liberdade”.⁵⁴ A idéia é reduzir a determinação alcançando assim a máxima liberdade. Tornando-se autoconsciente seria possível transformar as paixões que cegam e agrilhoam em ações, permitindo um agir de acordo com real interesse como ser humano. Assim, a liberdade não é algo dado, mas algo dentro de certas limitações que se pode adquirir por discernimento e esforço.

A partir de FROMM, é possível dizer que da falta de clareza acerca da ambigüidade da existência humana diante das suas potencialidades para o bem e o mal decorreu, com maior liberdade, o exercício da livre vontade e potencialidade de modo destrutivo. A confiança na própria potencialidade e a crença em seus benefícios teriam, por assim dizer, gerado a ilusão de que essas capacidades ônticas estariam desligadas de determinações, tanto internas como externas. O discurso socrático-

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 156-157.

⁵³ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p.161.

cristão que comumente havia freado os livres instintos e a livre vontade de potência (como o próprio NIETZSCHE percebera), agora enfraquecido, facilitou o esquecimento do ser humano no que tange sua inclinação para o mal.

1.2.2 Enfraquecimento do Ser

Do discorrido até aqui se destacou a “guinada antropológica” e o concomitante rompimento com Deus e a constatação de sua morte. Dessa guinada surgiu, com maior fertilidade, um otimismo antropológico possibilitado pelo enfraquecimento do discurso sobre a “maldade” humana. A isso está acompanhado o enfraquecimento de um discurso “forte” acerca do ser humano, que resulta no questionamento da idéia “fundacionista” da realidade e do ser. E daqui se parte para o próximo passo. Antes da guinada antropológica era em Deus que se encontrava assegurada, por exemplo, a idéia da dignidade humana, de seu valor como igual perante o outro, pela idéia de que homem e mulher são criados a imagem e semelhança de Deus. Conforme constatado, com a guinada se passou a crer que o próprio ser humano seria aquele que poderia assegurar (e assim também lutar por) esses “valores”. Percebe-se essa confiança no discurso em FEUERBACH e em MARX, como também no convite para a saída da menoridade a partir do iluminismo kantiano.

A partir da breve análise da citada obra de FROMM, observou-se que esse otimismo antropológico foi acompanhado pelo encantamento por si mesmo, pelo pensamento da total liberdade de fatores (internos e externos) para a prática cognitiva, bem como política e econômica. O que veio, segundo ele, contradizer esse pensamento foram as guerras mundiais e a ameaça atômica. A vida de ousadia por parte daquele que busca o conhecimento, que vai ao encontro do perigo, ao invés de abrir a oportunidade de uma total liberdade, assim como NIETZSCHE gostaria, se desdobrou em acontecimentos que geraram um profundo mal estar. A jornada “imoralista”, que não deveria ir até as últimas conseqüências do saber consciente, mas, sim, das experiências, da vida, do saber instintivo sobre a sua derradeira natureza – onde era necessário mesmo um sacrifício da “razão”, ousando àquilo a que a moral antes vigente julgava sua maior ameaça: a loucura – progrediu e desenvolveu-se em acontecimentos que marcaram profundamente a história de uma sociedade que se entendia “esclarecida” e “iluminada”.⁵⁵

FÁBIO COMPARATO, jurista brasileiro, também chama atenção para esse momento histórico como aquele que tendeu a desagregar o patrimônio ético (moral) da humanidade. Seu ápice foi o

⁵⁵ Cf. NOBRE, Renarde Freire. Nietzsche e a Estilização de um Caráter. In: **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 29 (2), 2006. p.181-202.

surgimento de estados totalitários. O pensamento positivista que se desenvolveu sucessivamente no campo filosófico em empiriocriticismo, positivismo lógico, empirismo lógico e, no século XX, em filosofia analítica, tem em comum os mesmos princípios metodológicos: 1) o conhecimento humano só pode ter por objeto fatos apreendidos pela experiência sensível; 2) fora do mundo dos fatos, a razão só pode ocupar-se, validamente, de lógica e de matemática.⁵⁶ Dessa “guinada antropológica” surgiu a possibilidade de separação entre a esfera pública das regras da moralidade comum, invocando-se a exceção da razão de Estado:

Apartou-se, em seguida, a religião política oficial do culto religioso privado. Decretou-se, mais adiante, o divórcio entre os padrões éticos gerais e o campo das atividades econômicas, com a soberania do mercado. Logo a seguir, o positivismo jurídico passou a sustentar, com pretensões científicas, **que a moral, em seu conjunto, nada tinha que ver com o direito, considerado em sua essencial pureza, e que era possível praticar, de modo juridicamente inatacável, atos de claro aviltamento do pessoa humana.**⁵⁷

A partir da análise de COMPARATO, é possível perceber com muita clareza que a guinada antropológica, da qual se tratou acima, propiciou/facilitou a separação do Estado jurídico da ética, que se desenvolveu e tem seu ponto mais alto na formação do Estado Totalitário. Tem-se então, como dito na citação, a separação de padrões éticos das atividades econômicas, como também do direito jurídico. Já que se consideraram inválidos os preceitos éticos provindos de uma análise a partir de suposta realidade metafísica, estes automaticamente não poderiam inibir o agir político e econômico. Nesse ínterim, é interessante observar o que constitui o status de “pessoa” ao ser humano.

São muitas as compreensões acerca da noção de pessoa. Tradicionalmente pessoa é sujeito que possui direitos e deveres, e que representa um papel (ator) no cenário da vida. No Estado Romano havia uma diferenciação entre o ser humano pessoa (romano) e o ser humano não-pessoa (escravos, estrangeiros). Quem outorgava o estado de personalidade era o Estado. O escravo era como um animal, não lhe sendo reconhecida a qualidade de sujeito de direito, era “objeto”. Mesmo que no Alto Império, em alguns momentos, os escravos foram considerados *personas*⁵⁸, o eram, mas com liberdade e direitos muito bem limitados. Somente a partir do Cristianismo, qualquer ser humano, em qualquer estado, passou a ser considerado pessoa (homens, mulheres, crianças, nascituros, escravos, estrangeiros, inimigos, doentes). E assim é por causa da idéia de amor fraterno e de igualdade perante Deus (todos, sem exceção, criados a imagem e semelhança de Deus). Ninguém é mais considerado objeto, mas todos são considerados sujeitos, portadores de valores (infinitos), pela sua

⁵⁶ Cf. COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 351.

⁵⁷ COMPARATO, 2006, p.364. [Grifos meus]

⁵⁸ Para uma análise mais aprofundada do conceito de pessoa, vide: COMPARATO, 2006, p. 453-483.

representatividade. Tem-se uma mudança, aparentemente pequena, mas com largas conseqüências [vide cap. 2 *Peter Singer*], com IMMANUEL KANT, que passa a relacionar a idéia de pessoa ao pensamento do livre-arbítrio e conseqüentemente ao exercício racional/cognitivo.⁵⁹ Com o iluminismo e o liberalismo dos séculos XVIII e XIX e o saber desvinculado de Deus e centralizado no homem, em sua racionalidade, ficou novamente a cargo do Estado formado de pessoas a tarefa de assegurar o status de pessoa ao indivíduo.

O atributo de pessoa passou a ser considerado, nas formulações dos Estados democráticos, como algo inerente a qualquer ser humano, tendo-se aqui uma idéia cristã secularizada; porém sua dignidade permanece sendo um artigo de “fé”. O que se quer destacar é que com a guinada antropológica e seus desdobramentos no enfraquecimento de um discurso forte, há como conseqüência o enfraquecimento do próprio ser. Isso se dá pelo aparecimento do divórcio entre o Estado jurídico e das atividades econômicas da Ética, onde se teme um ser humano que passa a depender de um “outro” agora secularizado, formado de seres humanos encantados por si mesmos e que, assim como visto em FROMM, acreditam num Estado livre de fatores internos e externos, que até mesmo, como mostra COMPARATO, colocou-se numa posição de identificar e distinguir no povo, o bem e o mal. Isso é ainda mais claro no Estado totalitário. Exemplo clássico é o III Reich de HITLER. O povo passa a ser considerado sempre como um suspeito:

No ambiente paranóico do Estado totalitário, o povo inteiro é suspeito e deve, por conseguinte, ser mantido em estado de estreita vigilância e completa submissão. O perigo não se restringe aos atos manifestamente sediciosos; ele reside nos próprios pensamentos, na obediência de má vontade às campanhas oficiais, sempre tidos como provas irrefutáveis de intenção de fazer o mal, isto é, resistir ao Chefe. Daí a política de radical isolamento de cada indivíduo, perseguida como objetivo a ser alcançado a qualquer custo.⁶⁰

COMPARATO observa que, no Estado Totalitário, a maldade está presente naquele que resiste ao Chefe. O bem está onde há harmonia entre a disposição do povo e a submissão ao Estado. Certo é que o sujeito se encontra enfraquecido, e, conseqüentemente, passível de eliminação quando constatada a “maldade” que configura prejuízos político-econômicos. Segundo AGAMBEN, nessa situação, aplicou-se com maior liberdade o “estado de exceção”, que inicialmente era tido como medida ligada a acontecimentos excepcionais, reservado a situações limitadas no tempo e no espaço, mas que

⁵⁹ Cf. CAMPOS, Diogo Leite de. **Lições de Direitos da Personalidade**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995. p. 09-21; Cf. também. COMPARATO, 2006, p. 453-459.

⁶⁰ COMPARATO, 2006, p. 371.

nesse citado estado político, se torna regra. Assim, é possível encontrar um ser humano totalmente despido, nu, de sua personalidade, dignidade, direitos, deveres, e até mesmo de sonhos.⁶¹

1.2.3 Condição humana na II Guerra Mundial

Com a morte de Deus e a divinização do ser humano, acontece o enfraquecimento do ser, como já visto acima. As conseqüências bem concretas deste enfraquecimento são as atrocidades cometidas na II Guerra Mundial. Encontra-se um Estado, formado de pessoas, que se achou no direito de decidir quem tem ou não direito à vida, à liberdade, à dignidade. Uma compreensão de “solidariedade” em favor de uma raça, a ariana, ocasiona o assassinato de outros. Nos campos de concentração se vê a total perda de referências, se vê o ser humano completamente “nu”, sendo “despido” por outros seres humanos, que se sentem raça superior. O objetivo desta empreitada era o de buscar uma raça pura, que seria a solução de todos os problemas de caráter social e econômico.

EDWIN BLACK, jornalista norte-americano, em seu livro “*A Guerra Contra os Fracos*”, com muita propriedade, analisou o pensar “ideológico” alicerçado num pensamento político-econômico que perpassou a II Guerra Mundial. O destronamento de Deus e a ocupação deste trono pelo ser humano neste trono trouxe consigo uma busca pelo melhoramento do existente, também do próprio ser humano, que se traduziu num empenho eugenista. Como visto acima, no mundo judaico-cristão toda vida humana tem valor. “O racismo, o ódio grupal, a xenofobia e a inimizade existiram em quase todas as culturas ao longo da história. Mas demorou milênios para que as hostilidades quase tribais migrassem para o porto seguro do pensamento científico, racionalizando, desse modo, ações destrutivas contra os desprezados ou indesejados”.⁶²

A promessa que os nazistas faziam era a de que se assumissem o poder, reconstruiriam a economia da Alemanha, desmantelariam a sua democracia, destruiriam a comunidade judaica alemã e estabeleceriam os arianos como a raça dominante. Em 1932, a Alemanha realizou a eleição para o governo federal. ADOLF HITLER recebeu aproximadamente um terço dos votos, mas não a maioria. O presidente eleito foi PAUL VON HINDENBURG, que em 30 de janeiro de 1933, na tentativa de criar um governo de coalizão, nomeou HITLER como chanceler interino. Em algum tempo HITLER tomou o poder. A Alemanha começou, com isso, a aplicar medidas eugênicas. Em 14 de julho de 1933 surgiu a primeira lei no novo *Reich*: os defeituosos deveriam ser identificados para fins de esterilização. Foram criados 205 tribunais eugenistas e de hereditariedade para a investigação. Denúncias a nível

⁶¹ Cf. AGAMBEN, 2008, p. 9-20.

⁶² BLACK, 2003. p. 49.

internacional sugeriram, mas eugenistas de outros países (principalmente dos Estados Unidos⁶³) celebravam que seus ideais estavam finalmente se efetivando na sociedade. Os campos de concentração floresceram na Alemanha nazista. Durante o ano de 1934, o Terceiro Reich já tinha esterilizado pelo menos 56 mil indivíduos – aproximadamente um em cada 1.200 alemães. Os mulatos, filhos de soldados negros da França com alemãs, deveriam ser exterminados.⁶⁴

HITLER começou a ser visto como um *Führer*, o líder, e segui-lo seria o caminho para a salvação da humanidade. Ele é o homem que toma o lugar de Deus e que tem o poder de julgar, de salvar e condenar. Para efetivar essa salvação, HITLER contratou os serviços da IBM – International Business Machines – um interessante parceiro para a efetivação da limpeza eugênica na Alemanha: através de cartões perfurados possibilitou-se catalogar de forma efetiva os condenados à não-existência, facilitando-se a grande façanha do novo reino, onde o *messias*, o *Médico da Nação*, reinava. Esse poderia tomar procedimentos corretivos que seriam para o bem da humanidade e do mundo, em vistas ao grande futuro. Em 1935, aprovou-se a lei da restrição matrimonial. Era a lei para a proteção do sangue alemão. Para que a raça se mantivesse pura e digna não poderia haver a união matrimonial com 25%, 50%, 75% de outra raça.⁶⁵

No dia 1º de setembro de 1939 a Alemanha invade a Polônia, e inicia a II Guerra Mundial. Em 1945 a Alemanha se rende, e de fato começa-se a conhecer todas as atrocidades eugenistas cometidas nos campos de concentração, principalmente em Auschwitz, onde não somente foram mortas milhares de pessoas (conta-se 1,5 milhões), mas onde foram feitos experimentos com seres humanos, dos mais cruéis imagináveis. Buscava-se a cura de doenças, e principalmente a melhoria humana. Quando novos detentos judeus chegavam a Auschwitz o cheiro repugnante da carne queimada de outros judeus era o primeiro a se sentir. Aplicou-se o mais rápido método de extermínio dos indesejáveis da sociedade alemã: a câmara de gás.⁶⁶

O relato de VIKTOR FRANKL, médico psiquiatra, sobrevivente do campo de concentração, vem corroborar o que BLACK tenta explicar. A citação seguinte mostra a total frieza e insensibilidade, na qual

⁶³ Além de Edwin Black, também Jeremy Rifkin faz uma interessante análise do pensar eugenista nos EUA a partir de 1980, e presente ainda hoje. Cf. RIFKIN, Jeremy. **O Século da Biotecnologia**. São Paulo: Makron Books, 1999. 292p.

⁶⁴ Cf. BLACK, 2003, p. 480-494.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 497.

⁶⁶ Separavam-se pessoas para a direita ou esquerda: “Os judeus separados a esquerda eram empurrados para os chuveiros, para morrerem sufocados pelo gás, num procedimento administrado e supervisionado por médicos, do começo ao fim. Uma vez que os médicos dessem o sinal de tudo terminado, grupos de prisioneiros chamados *Sonderkommandos* eram obrigados a vasculhar os cadáveres amontoados, à procura de dentes de ouro e anéis. Somente depois os corpos eram carregados até os fornos crematórios e era destruída qualquer evidência. Aqueles que eram separados para a direita poderiam viver outro dia e, no processo, suportar as brutalidades e a degradação. Os vivos eram registrados e tatuados. Os exterminados não exigiam registro”. BLACK, 2003, p. 538.

os próprios prisioneiros se refugiavam para fugir dos horrores da morte, da tortura e da fome, aos quais eram submetidos e que precisavam presenciar em todos os momentos no campo de concentração:

À noite, ficamos sabendo o significado desse jogo com o dedo indicador: era a primeira seleção! A primeira decisão sobre ser ou não ser. Para a imensa maioria do nosso transporte, cerca de 90%, foi a sentença de morte. Ela foi levada a cabo em poucas horas. Quem era mandado para a esquerda marchava diretamente da rampa da estação para um dos prédios do crematório, onde [...] havia letreiros em diversas línguas européias que caracterizavam o prédio como casa de banhos. [...] Nós, a minoria do transporte, ficamos sabendo disso naquela mesma noite. Perguntei a companheiros que já estavam mais tempo no campo de concentração, onde poderia ter ido parar o meu colega e amigo P. – “Ele foi mandado para o outro lado?” – “Sim”, respondi. – “Então podes vê-lo ali”, disseram. “Onde?” Uma mão aponta para uma chaminé distante algumas centenas de metros, da qual sobe assustadora e alta labareda pelo imenso e cinzento céu polonês, para se extinguir em tenebrosa nuvem de fumaça. “O que há ali?” – “Ali o teu amigo está voando para o céu”, é a resposta grosseira.⁶⁷

O médico chefe deste campo era JOSEPH MENGELE. Depois da Guerra MENGELE foi considerado um médico que enlouquecera, mas que de fato estava seguindo as façanhas eugenistas. Auschwitz ficou conhecida como a última tribuna fanática da cruzada eugenista para criar uma super-raça, uma raça superior.⁶⁸ Entre muitas experiências, talvez a mais desejada fosse saber como se poderia manipular uma fertilização a ponto que nascessem gêmeos idênticos. O objetivo era o de multiplicar a raça ariana o mais rápido possível. Gêmeos idênticos eram considerados os clones perfeitos da natureza. Postulou-se que a produção desses poderia ser uma qualidade hereditária. Muitos experimentos foram feitos neles, dos quais a maioria acabava morta. Entre muitas outras atrocidades, pessoas eram mortas porque tinham alguma deformação ortopédica, para que então fossem fervidas a fim de se terem esqueletos para estudos. Outros mortos “forneciam” seus globos oculares para enfeitar paredes, presos um a um com pinos.⁶⁹

No campo de concentração, o ser humano chega a tal ponto, que se vê diante de sua existência nua e crua. Foi-lhe tirado o passado e a perspectiva de futuro. Pouco lhe resta:

Enquanto ainda esperamos pelo chuveiro, experimentamos integralmente a nudez: agora nada mais temos senão este nosso corpo nu (sem cabelos). Nada possuímos a não ser, literalmente, nossa existência nua e crua. Que restou em comum com nossa vida de antes?

⁶⁷ Cf. FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2008. p. 26-27.

⁶⁸ Cf. BLACK, 2003, p. 538.

⁶⁹ “Mengele suspeitava que dois irmãos gêmeos ciganos, com cerca de 7 anos e apreciados pelo pessoal do laboratório, eram portadores latentes do bacilo da tuberculose. Quando os médicos prisioneiros deram opiniões diferentes, Mengele ficou agitado. Ele disse à equipe que esperasse um pouco. Uma hora mais tarde, voltou e declarou, calmamente: ‘Vocês tinham razão. Não havia nada’. Depois de breve silêncio, Mengele admitiu: ‘Sim, eu os dissequei’. Ele tinha matado os dois meninos com um tiro na nuca e feito a autópsia ‘quando os corpos ainda estavam quentes’”. Cf. BLACK, 2003, p. 570.

Para mim, por exemplo, ficaram os óculos e o cinto; este, entretanto, teria que ser dado em troca de um pedaço de pão, mais tarde.⁷⁰

A experiência do campo de concentração abre um abismo na vida humana. A pergunta feita por FRANKL é: “Como é possível que pessoas de carne e osso cheguem a infligir tamanho sofrimento a outros seres humanos?” Para responder a essa pergunta, ele diz que há somente duas raças de pessoas, as direitas e as torpes, e as duas estão em todas as partes. Para ele, não existe nenhum grupo composto só de pessoas decentes ou só de pessoas más. Com isso, ele quer dizer que também entre os guardas dos campos, haviam alguns que tinham resquícios de decência e solidariedade. Relata que alguns guardas davam, em segredo, somas em dinheiro e medicamentos para os reclusos. Também entre os refugiados haviam aqueles nos quais logo se percebia alguma propensão a violência. Estes eram os escolhidos para assumir postos onde tinham a tarefa de subjugar os seus “companheiros de dor”, como guardas, como “capos”. Estes eram, nas palavras de FRANKL “sádicos por excelência”, o que explica por que são os indivíduos mais brutais e egoístas que conseguiam sobreviver ao campo de concentração.⁷¹

FRANKL diz ainda:

Ficamos conhecendo o ser humano como talvez nenhuma outra geração humana antes de nós. O que é, então, um ser humano? É o ser que sempre *decide* quem ele é. É o ser que inventou as câmaras de gás; mas é também aquele ser que entrou nas câmaras de gás, ereto, com uma oração nos lábios.⁷²

Segundo FRANKL, no campo de concentração, os prisioneiros ficam numa existência sem futuro, sem objetivos, sem metas. O sentimento que vêm à mente é o de estar andando “atrás do seu próprio cadáver”, nas palavras de um prisioneiro. Assim, se experimentou sua completa falta de futuro, encarando a vida sob a perspectiva do que já passou. “Em relação ao mundo normal, o recluso, com o tempo, se sentirá como se tivesse ‘desaparecido para este mundo’”. Para aqueles que entregaram os pontos e não conseguem mais se apoiar num alvo futuro, a vida fica voltada para o passado, nas lembranças, como tentativa de fugir dos horrores do presente, pois este sofrimento, para elas, não tem um sentido.⁷³

Essas pessoas estão se esquecendo de que, muitas vezes, é justamente uma situação exterior extremamente difícil que dá a pessoa a oportunidade de crescer interiormente para além de si mesma. Em vez de transformar as dificuldades externas da vida no campo de concentração numa prova de sua força interna, elas não levam a sério a existência atual e

⁷⁰ FRANKL, 2008, p. 29.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p.110-112.

⁷² *Ibidem*, p.113.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p.95-96.

depreciam-na para algo sem real valor. Preferem fechar-se a essa realidade, ocupando-se apenas com a vida passada.⁷⁴

Muitas foram as atrocidades cometidas na II Guerra Mundial. Barbáries que, quando descobertas, geraram um profundo mal estar diante da agressão feita por seres humanos a outros. O projeto iluminista e a grande expectativa nas potencialidades do ser humano em construir um mundo melhor, mais justo, fraterno e solidário, foi frustrado. Aliás, embrionou-se um novo conceito de justiça, de fraternidade, e de solidariedade, a da morte do fraco. Identificou-se no meio do povo o mal que deveria ser extirpado, pelo “bem” aos fortes. Certo é que a “ideologia” encontrou rejeição no íntimo humano. O mal estar acometido fez com que países se reunissem para juntos julgar e proteger o ser humano de novas possibilidades da mesma crueldade. Documentos foram elaborados, códigos de ética criados, enfatizando-se principalmente a dignidade humana, tentando, dessa forma, assegurar a vida humana.

1.2.4 O “resgate” da dignidade humana

Dois anos depois de o exército russo entrar em Auschwitz, uma comissão formada de países como EUA, Rússia, França e Inglaterra reuniu-se em Nuremberg na Alemanha para julgar os crimes realizados contra os seres humanos durante a II Guerra Mundial. Alguns poucos foram condenados à morte. Diante do fato de que as pesquisas feitas nos campos de concentração foram crimes contra a dignidade e liberdade do ser humano, elaborou-se ao que se conhece como Código de Nuremberg.

As pesquisas realizadas com seres humanos durante a II Guerra Mundial, mesmo usando dos meios mais repugnantes para a pesquisa com seres humanos, certamente acarretaram em contribuições a nível mundial para a ciência médica. Mas os sentimentos que esses meios de pesquisas trouxeram à sociedade fizeram certamente ela defender a dignidade do homem e da mulher. Assim, já em 1947, certamente como consequência da opinião pública, surge o Código de Nuremberg, normatizando as experimentações com seres humanos, de maneira que a sua liberdade não fosse eliminada.⁷⁵

⁷⁴ *Ibidem*, p.96.

⁷⁵ Código de Nuremberg: 1) O consentimento voluntário do ser humano é absolutamente essencial. 2) O experimento deve ser tal que produza resultados vantajosos para a sociedade, que não possam ser buscados por outros métodos de estudo, mas não podem ser feitos de maneira casuística e desnecessariamente. 3) O experimento deve ser baseado em resultados de experimentação com animais e no conhecimento da evolução da doença ou problemas em estudo; dessa maneira, os resultados já conhecidos justificam a condição do experimento. 4) O experimento deve ser conduzido de maneira a evitar todo sofrimento e danos desnecessários, quer físicos, quer mentais. 5) Não deve ser conduzido nenhum experimento quando existirem razões para acreditar que pode ocorrer morte ou invalidez permanente; exceto, talvez, quando o próprio médico pesquisador se submeter ao experimento. 6) O grau de risco aceitável deve limitado pela importância do problema

Em 1964 surge a Declaração de Helsinque, na Finlândia. O texto surge como recomendações para orientação de médicos quanto a pesquisa biomédica envolvendo seres humanos, da Associação Médica Mundial em sua 18ª Conferência. A Declaração foi retomada nas Conferências posteriores, com algumas modificações feitas no 29º encontro – em Tóquio, Japão, em outubro de 1975 –, no 35º encontro – em Veneza, Itália, em outubro de 1983 –, e no 41º encontro – em Hong-Kong, setembro de 1989. A defesa da autonomia do ser humano quanto a pesquisa biomédica é defendida pela referida Declaração. É destacado que a missão do médico é salvaguardar a saúde das pessoas, e somente agirá em favor do interesse do paciente, garantindo assim a autonomia. É também pretendido evitar que a medicina desrespeite a pessoa como objeto para pesquisa, garantindo a sua total liberdade, não a fazendo passar por qualquer perigo – de possíveis seqüelas à morte.⁷⁶

A Declaração dos Direitos Humanos – da Organização das Nações Unidas – têm caráter democrático, e porque não dizer protestante, quanto ao direito do ser humano à liberdade. Já o Artigo I defende: *“Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.* E ainda (Artigo II): *“Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nessa declaração (...).”* E defende novamente (Artigo III): *“Todo homem tem direito à vida, à liberdade e a segurança pessoal”*. Nota-se que o primeiro direito defendido pela Declaração em questão é o direito à liberdade, à autonomia. E então nos demais artigos são praticamente defendidos todos os direitos que uma pessoa autônoma tem: não ser mantido em escravidão, não ser submetido a tortura, livre escolha, direito de ser reconhecido como pessoa, direito ao julgamento justo, liberdade de locução, direito a nacionalidade, direito a propriedade, etc. Interessante é que no Artigo X, mas principalmente no Artigo XXIX encontra-se que o ser humano tem direitos, mas que também seus deveres fazem parte da sua liberdade, da sua autonomia.⁷⁷ O Ser humano em sua liberdade tem seus deveres. É essa concepção que permite a realidade da democracia.

que o pesquisador se propõe resolver. 7) Devem ser tomados cuidados especiais para proteger o participante do experimento de qualquer possibilidade de dano, invalidez ou morte, mesmo que remota. 8) O experimento deve ser conduzido apenas por pessoas cientificamente qualificadas. 9) O participante do experimento deve ter a liberdade de se retirar no decorrer do tratamento. 10) O pesquisador deve estar preparado para suspender os procedimentos experimentais em qualquer estágio se ele tiver motivos razoáveis para acreditar que a continuação do experimento provavelmente causará dano, invalidez ou morte para os participantes.

⁷⁶ Associação Médica Mundial. *Declaração de Helsinque*. Interessante é observar que na verdade é o médico que outorga, ou melhor, tem o poder de permitir o paciente a ter liberdade, já que o paciente não possui o amplo conhecimento biomédico.

⁷⁷ Artigo X: *“Todo o homem tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele”*. Artigo XXIX: *“Todo o homem tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível”*.

Nota-se, portanto, o resgate de valores enfraquecidos, secularizados, por meio dos quais se intenciona resguardar o ser humano enfatizando a sua dignidade. Nesse contexto é interessante observar que a idéia da dignidade não está alicerçada a compreensão da sacralidade da vida como dádiva de Deus, mas “flutua”, i.e., permanece sem seu alicerce.

Nessa primeira parte do primeiro capítulo objetivou-se abordar o rompimento com Deus e as extremas conseqüências deste. Observou-se o fracasso do ser humano como aquele que assegura por meio do Estado a sua dignidade, o seu valor, a sua personalidade. Diante do enfraquecimento do ser, do surgimento do Estado e da economia divorciada da moral, houveram efeitos que, quando correntes, incompreendidos. O encantamento por si mesmo, a crença nas próprias capacidades ônticas, foi contradito diante das práticas dos seres humanos. O Estado, no qual se depositou a esperança de assegurar ao ser humano a “vestimenta” de seu valor, identificou nos próprios seres humanos o mal, despindo-os de sua dignidade, retirando o seu status de pessoa, deixando-os “nus”, sem direitos, a mercê de ser sacrificado. Constatado isso, não se intenciona lançar uma antropologia pessimista, antes uma antropologia da desconfiança de si mesmo. Esta tem a sua emergência comprovada, por exemplo, nos estudos que o filósofo e jurista GIORGIO AGAMBEN, diante sua constatação que os “estados de exceção” continuam, ainda hoje, antes como regra geral do que como medidas em casos extremos.⁷⁸

1.3 O nascimento e desenvolvimento da Pós-Modernidade

Do dissertado até o momento, tentou-se fazer uma abordagem mais filosófica acerca da condição humana, especialmente de suas “tonalidades” com a guinada antropológica a partir do hegelianismo de esquerda. Objetivou-se abordar a questão da condição humana e seus desdobramentos acerca do otimismo antropológico. Num próximo passo, a intenção é abordar a condição humana na contemporaneidade, destacando inicialmente as origens do pensamento moderno e, posteriormente, o surgimento e indícios de um novo tempo, ou de um mesmo tempo com novos aspectos, a “pós-modernidade”. A idéia é esclarecer, mesmo que não seja possível aprofundar muitos aspectos importantes, o desenvolvimento do pensamento moderno numa abordagem histórica, sendo que em muitos momentos a análise é histórico-filosófica.

1.3.1 As origens da modernidade em poucas palavras

Vários caminhos podem ser percorridos para falar da modernidade. As possibilidades são inúmeras. O caminho escolhido tem a intenção, de maneira interessante e talvez até singular, de

⁷⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008. 175p.

entender e conseguir observar a mola propulsora do pensamento que tradicionalmente permeia a Modernidade, tendo em mente o período de transição entre a Renascença e ela. Num primeiro momento, especificamente a reforma protestante.

COMPARATO muito bem pontuou o início do pensamento moderno a partir da reforma inaugurada por MARTINHO LUTERO. Segundo COMPARATO, os efeitos da reforma ultrapassaram para além dos muros da religião. Conseqüências diretas ocorreram em todos os setores. O papel de LUTERO na história foi “a matriz dos direitos humanos construídos sobre o fundamento da autonomia de cada indivíduo, tais como a liberdade de consciência e de crença, a liberdade de expressão e de opinião, a liberdade de reunião e de associação, *direitos esses essenciais à construção do mundo moderno*”.⁷⁹

O pensamento de LUTERO influenciou diversos âmbitos. Primeiro, fortemente no campo político, moral e religioso; mas não só. Também a consciência da nacionalidade alemã despontava como um direito à afirmação da própria diferença perante os estrangeiros, inclusive à cúria da igreja em Roma. Surgiu um sentimento de auto-afirmação, de legítimo orgulho pelos seus valores nacionais, a começar pela sua própria língua. O culto deixa de ser em latim, e a tradução luterana da Bíblia contribui para instalação de uma língua alemã erudita, o *Hochdeutsch*. COMPARATO observa no debate acerca do livre arbítrio, entre LUTERO e ERASMO DE ROTTERDAM, um pensar paradoxal acerca do ser humano que inaugura a era moderna “no momento em que o indivíduo, pela primeira vez na História, começava a adquirir consciência de si mesmo, de sua autonomia e de seus direitos próprios, perante os grupos sociais aos quais sempre se submeteu – a tribo, a família, o clã, o estamento, as organizações religiosas”.⁸⁰

Certo é que, após LUTERO, o ocidente sempre se encontrou em constantes transformações. CALVINO, o segundo grande reformador, acentuou características de racionalismo diante da afirmação de que é pela razão que cada ser humano pode entrar diretamente em contato com o seu criador, sem carecer da intermediação da igreja e dos sacramentos. Nessa mesma visão, o primeiro dever do crente estaria em trabalhar com afinco, segundo a sua vocação, para glorificar a Deus. As pessoas, consideradas administradoras do que pertence a Deus, deveriam frutificar os bens em serviço e obediência ao seu Senhor – analogia à parábola dos talentos; idéia fortemente consolidada no puritanismo. As idéias protestantes que antes atacavam violentamente as formas monásticas de ascese, embrionaram uma nova forma de ascetismo, o trabalho, onde, no fim, se enxergava quem era ou não um eleito, diante da prosperidade alcançada. O não trabalhar é considerado reprovável e uma

⁷⁹ COMPARATO, 2006. p.169-170. [Grifos meus]

⁸⁰ *Ibidem*, p.172-174.

transgressão contra a glória de Deus. MAX WEBER muito bem observou a influência desse protestantismo na geração do espírito capitalista presente em toda a modernidade.⁸¹

Num segundo momento, é concomitantemente interessante observar a relação entre razão e fé, e entre a teologia, filosofia e o “fazer científico”. Na teologia escolástica, a razão era instrumento de trabalho, que combinava e harmonizava, p.ex., as sentenças dos pais da igreja e dos concílios. É o que acontece com PEDRO LOMBARDO em seus *Quatro livros de sentença*, e com TOMÁS DE AQUINO. A razão era adequada para interpretar a autoridade, pois fé e razão caminham juntas. Na verdade tão juntas que até se mesclavam e se confundiam. Com o nominalismo de GUILHERME DE OCCAM a fé e a razão se separam. A razão não conduz à fé. OCCAM nega a prova cosmológica de que se pode perceber a existência de Deus devido ao conhecimento natural, e assim, pela razão. Indo contra o pensamento de AQUINO, afirma que a existência de Deus é tão somente um artigo de fé. Assim, OCCAM também vê uma diferença radical entre teologia e filosofia.⁸²

Nesse ínterim, como conseqüência, a escolástica entra em declínio e surge a renascença. Nesse novo período, despontou um movimento que promoveu a independência de todas as atividades humanas em relação à religião. A razão começa a ter vida própria; volta a ser completamente elaborada e torna-se criativa, mas agora desvencilhada da fé. A filosofia se separa novamente da teologia. Surge uma espécie de “anti-cultura” para com a cosmologia da idade medieval. Experimenta-se pela primeira vez a tentativa do predomínio da razão sobre a fé, principalmente quando estão em pauta assuntos concernentes àquilo que é considerado “empiricamente palpável” (natural). Iniciam-se as explicações lógicas à razão sobre fenômenos que anteriormente eram explicados a partir da ação de um ser transcendente.

Marcando o início da modernidade surgem os métodos científicos na tarefa da busca pela verdade. A autonomia da ciência em relação à filosofia acontece quando ela recebe de FRANCIS BACON e GALILEU GALILEI métodos e uma finalidade diversa da filosofia, como também da teologia. Para ambos, o fim da ciência é prático (domínio da natureza) e não especulativo. BACON trata de questões fundamentais sobre a natureza da pesquisa científica e sobre a divisão, o objeto e o fim da ciência. Segundo ele, a Idade Média foi uma época infeliz com relação à riqueza e fecundidade das ciências,

⁸¹ Cf. WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia e outros escritos**. São Paulo: Abril S.A., 1974. p.215-219; COMPARATO, 2006, p.175-180; TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004^a. p.78-79;

⁸² Para os nominalistas a fé é concordância com a verdade bíblica, que era a única digna de autoridade. Observa-se que, na renascença a autoridade viva e dinâmica da tradição, passa a ser uma tradição de submissão, fortemente ligada a autoridade papal. Cf. MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. v.1. São Paulo: Paulus, 2005. p.218-221. TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2004^b. p.148-149.

pois seus dons seriam extremamente úteis e necessários para que o ser humano tenha total controle sobre a natureza; o objetivo do cientista estaria em extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos.⁸³ GALILEI, por sua vez, voltou a atenção à astronomia, confirmou a então badalada concepção heliocêntrica de COPÉRNICO, como teoria científica válida. Também para ele a tarefa da ciência era encontrar as verdades naturais, as leis ou as relações que ligam os fenômenos entre si. Assim, não é só o objeto de estudo que diferencia a ciência da filosofia e da teologia, mas também o método a ser usado para seu êxito.⁸⁴

Além dos métodos científicos elaborados por BACON e GALILEU, deve-se a outro pensador a soberana confiança no método. RENÉ DESCARTES, convencido de que as pessoas, iguais em inteligência, obtêm resultados diversos unicamente por causa da diversidade do método empregado, advoga a utilização de um único método para se atingir a verdade absoluta. Em seu pensar faz uso constante da matemática e geometria. No campo das exatas correlacionou álgebra e geometria, estabelecendo assim, um novo ramo da matemática, a geometria analítica. Mas sua influência e pensamento foram para além das exatas e marcaram também a filosofia. Executando seu plano de construção de uma ciência natural completa e exata, DESCARTES desenvolveu um novo método de raciocínio. A partir da dúvida metódica do “penso, logo existo”, deduziu que a essência da natureza humana reside no pensamento, na razão, e que todas as coisas que se concebe clara e distintivamente são verdadeiras. Aquilo que à razão for claro como a matemática é a verdadeira realidade, a verdade da qual não se pode duvidar.⁸⁵

DESCARTES, considerado por seu pensamento que perpassa toda a modernidade, pai da filosofia moderna, fez uso da distinção entre corpo (*res extensa*) e alma (*res cogitans*). Na alma estaria a racionalidade, que é colocada acima de tudo. Corpo e alma coexistem, mas separadas. O ser humano seria um ser que tem alma, que é racional, que *cogita* e é isso que o diferenciaria de todos os animais.⁸⁶ Ambos, corpo e alma, matéria e mente são consideradas criação de Deus. Nesse sentido, o pensamento cartesiano vai além do pensar mecanicista de BACON e GALILEU. Seguindo a distinção entre corpo e alma, DESCARTES afirma que o corpo faz parte do universo mecânico e é governado por processos igualmente mecânicos, mas a alma é livre. E já que, por suas “condições naturais”, corpo e

⁸³ Cf. BACON, Francis. **Novum Organum**. Versão eletrônica: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acessado em: 20 de mar. 2008. Parágrafos LXXV - LXXVIII.

⁸⁴ MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. v.2. São Paulo: Paulus, 2005. p.56-60; SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. **Paixão pelo Saber: uma breve história da filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.108-115

⁸⁵ Cf. DESCARTES, René. O discurso do método. In: **Descartes – Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.35-100. p.62.

⁸⁶ Cf. DESCARTES, 1999, p.69-84.

alma são distintos, não é possível a alma se comunicar com o corpo, ou vice-versa. E nesse ponto torna-se claro o quanto a existência de Deus é pressuposto em toda a filosofia científica cartesiana. Dava-se em Deus a comunicação entre alma e o corpo; o pensamento só influencia o corpo por meio de sua unidade transcendente, no fundamento divino.

Com a divisão entre *res extensa* e *res cogitans*, DESCARTES pode estender a visão mecânica da matéria para os organismos vivos. Assim, o ser humano passa a ser analisado como um complexo mecânico, como um relógio. Também a terra deixa de ser vista como uma mãe que nutre seus filhos, e passa a ser considerada um complexo mecânico a ser entendido e descoberto. O físico FRITIJOF CAPRA bem salientou algumas características, em sua obra “*O ponto de mutação*”, do desenvolvimento dessa compreensão na modernidade, mas também muitas de suas conseqüências:

A concepção de Descartes sobre organismos vivos teve uma influência decisiva no desenvolvimento das ciências humanas. A cuidadosa descrição dos mecanismos que compõem os organismos vivos tem sido a principal tarefa dos biólogos, médicos e psicólogos nos últimos trezentos anos. A abordagem cartesiana foi coroada de êxito, especialmente na biologia, mas também limitou as direções da pesquisa científica. O problema é que os cientistas, encorajados por seu êxito em tratar os organismos vivos como máquinas, passaram a acreditar que estes nada mais são que máquinas. As conseqüências adversas dessa falácia reducionista tornaram-se especialmente evidentes na medicina, onde a adesão ao modelo cartesiano do corpo humano como um mecanismo de relógio impediu os médicos de compreender muitas das mais importantes enfermidades da atualidade.

Eis, pois, a "maravilhosa ciência" anunciada por Descartes. Usando seu método de pensamento analítico, ele tentou apresentar uma descrição precisa de todos os fenômenos naturais* num único sistema de princípios mecânicos. Sua ciência pretendia ser completa, e o conhecimento que ofereceu tinha a intenção de fornecer uma certeza matemática absoluta. Descartes, é claro, não pôde executar esse plano ambicioso, e ele próprio reconheceu que sua ciência era incompleta. Mas seu método de raciocínio e as linhas gerais da teoria dos fenômenos naturais que forneceu embasaram o pensamento científico ocidental durante três séculos.⁸⁷

Com o exposto acima se tentou observar com maior propriedade as origens e o contínuo processo, a mola propulsora “mutante” que passa a acompanhar toda a modernidade. A ênfase na razão, a leitura mecanicista e a descrição matemática da realidade, a credibilidade do método como uma espécie de ortodoxia fundamentalista científica que marca toda a ciência, acompanhado do desenvolvimento do capitalismo, se tornam pressupostos para todo o pensar e analisar a realidade. Processo esse que marcou e marca profundamente toda a condição humana.⁸⁸

⁸⁷ CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997. p.53-54.

⁸⁸ “Além do racionalismo subjetivista e do cientificismo positivista, a Modernidade trouxe à tona uma nova filosofia política, fundamentada em uma concepção antropológica e social de cunho liberal. Ao dar-se conta de sua subjetividade e de sua condição de sujeito, o homem moderno concebeu a história como campo dos acontecimentos humanos, vendo a si mesmo como sujeito e produtor de história. Compreendeu, então, a possibilidade de levar a cabo uma nova concepção de estado, fundada não mais no teocentrismo, que possibilitou a organização de sociedades teocráticas e de um estado dependente

1.3.2 O projeto da modernidade

A modernidade não ficou inerte as novas evoluções, mostrando-se sempre receptiva diante de novas hipóteses e/ou pequenas mudanças no método científico, ou ainda, nos pressupostos desta. Seu ponto culminante foi a *Aufklärung*, a iluminação da razão diante de seu dever: sair da menoridade, parar de depender de heteronomias, e passar a viver como um ser autônomo. O ser humano com sua autonomia, com sua moral *a priori*, pode transformar o mundo num lugar dinâmico, conquistando ao mesmo tempo o progresso e a verdade.

É interessante notar as mudanças, por vezes sutis, no próprio método racional. A título de exemplo, é possível citar o desenvolvimento, no iluminismo, do conceito de *harmonia*, que na história da igreja cristã foi por vezes chamada de providência divina. Como esboçou TILLICH, a idéia cristã de providência não tem “a noção de um Deus que tudo ordenou de uma vez e depois se retirou para o seu trono para dormir enquanto o mundo se desenvolve”. Mas ao contrário, Deus está criando, mantendo, e permeando toda a história e a criação. Também no iluminismo se encontra esse conceito (secularizado); existe uma harmonia que mantém tudo numa certa ordem.⁸⁹

A mais profunda expressão do conceito de harmonia se encontra em GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ. De maneira analítica, o filósofo alemão passou a descrever a realidade em termos de cálculos lógicos. Usando o conceito, falou de uma harmonia preestabelecida que possibilita as operações da realidade em todos os níveis. Assim como DESCARTES, fez a separação entre os corpos materiais (*res extensa*) e a substância pensante, a alma (*res cogitans*). Mas a diferença é que para DESCARTES dava-se em Deus a comunicação entre o corpo e a alma (razão), já para LEIBNIZ existe uma harmonia preestabelecida por detrás das vidas individuais; cada um contém dentro de si o universo inteiro, tendo no fundo, potencialmente um alto grau de clareza, onde tudo se sabe e tudo se possui. Essa teoria de harmonia acabou por influenciar todo o iluminismo e a filosofia.⁹⁰

da religião hegemônica. O estado moderno surgiu com uma característica liberal, alicerçada na condição natural do ser humano carente de sistematização e de proteção. Visto, única e exclusivamente, em sua natureza, o ser humano é miserável e selvagem, efetuando um conjunto de guerras de uns homens contra outros. Nesse sentido, não há paz entre os homens, mas apenas e tão somente guerra. Diante dessa análise naturalista do homem, surgiu a teoria do Leviatã, um estado visto como totalidade soberana imbuída de todo poder sagrado e profano e que tem nos homens os seus súditos. Na luta contra a natureza hostil e guerrilheira, se estabelece uma aliança, um contrato entre o estado – cabeça – e os homens súditos – corpo -, tendo em vista por fim a guerra de todos contra todos. No entanto, essa concepção naturalista de homem não foi inteiramente aceita. Emergiu a concepção acerca da desigualdade social, física e social.” Cf. GONÇALVES, Paulo Sérgio. Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade. In: **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2005. p.8.

⁸⁹ Cf. TILLICH, 2004^a, p.69-70.

⁹⁰ Cf. TILLICH, 2004^a, p.68. É possível enxergá-la mesmo na economia de mercado, onde crê-se fundamentalmente numa harmonia entre as esferas que a envolvem. TILLICH lança um exemplo: “muito embora o produtor, o vendedor e o comprador

O iluminismo tem IMMANUEL KANT como o filósofo mais destacado. Ele definia a sua corrente como aquela que liberta o ser humano de suas tutelas, por exemplo, as leis da igreja e do estado. “É a saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado”. É sua própria culpa, pois a “menoridade” não reside na falta de entendimento, “mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem”. Para KANT, a palavra de ordem do iluminismo era: “tenha a coragem de te servires do teu próprio entendimento!”. O ser humano deveria fugir da comodidade de “ser menor” e assumir-se como seu próprio tutor. Ele demonstrava que é mais confortável ter guardiões e autoridades para dirigir a vida; mas este conforto deveria ser abandonado. O ser humano deveria cuidar de si mesmo, pois a autonomia faz parte de sua natureza.⁹¹

Sendo assim, o ambicioso projeto da modernidade, principalmente a partir do iluminismo, era a afirmação de que o ser humano é o que ele faz. Há um interessante aspecto que faz parte dessa modernidade: realizar uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, tecnologia e/ou administração e organização da sociedade, pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se libertar de todas as opressões. Nesse projeto, a razão tem lugar central. É ela que anima a ciência e suas aplicações, que comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais e coletivas; e é também ela que substitui a arbitrariedade e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado. A humanidade, então dirigida pela razão, e agindo segundo as suas leis, avançaria simultaneamente em direção à abundância, à liberdade e à felicidade.⁹² É claro que para o êxito da humanidade seria necessário a “destruição criativa”:

Simplesmente não se pode fazer um omelete sem quebrar os ovos, como observou uma linhagem de pensadores modernistas de Goethe a Mao. O arquétipo literário desse dilema é, como Berman (1982) e Lukás (1969) assinalam, o *Fausto* de Goethe. Um herói épico preparado para destruir mitos religiosos, valores tradicionais e modos de vida costumeiros para construir um admirável mundo novo a partir das cinzas do antigo, Fausto é, em última análise, uma figura trágica. Sintetizando pensamento e ação, Fausto obriga a si mesmo e a todos (até Mefistófeles) a chegar a extremos de organização, de sofrimento e de exaustão, a fim de dominar a natureza e criar uma nova paisagem, uma sublime realização espiritual que contém a potencialidade da libertação humana dos desejos e necessidades. Preparado para eliminar tudo e todos os que se ponham no caminho da concretização dessa visão sublime, Fausto, para o seu próprio horror último, faz Mefistófeles matar um velho casal muito amado que vive numa casinha à beira-mar por nenhuma razão além do fato de não se enquadrar no plano do mestre.⁹³

lutem entre si, cada qual querendo ganhar mais, de certa maneira, as leis da economia agem nos bastidores para satisfazer afinal, os mais altos interesses de todos os envolvidos e de toda a sociedade”

⁹¹ Cf. KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 11-13.

⁹² Cf. TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9.

⁹³ HARVEY, 1992, p. 26.

O projeto de desenvolvimento da modernidade era de, juntamente com a ciência e a técnica, garantir o progresso, endossando o mercado e o Estado como organizadores da sociedade que teriam o dever de tornar real a vocação inovadora do ser humano moderno. Nessa lógica, considerou-se necessário romper com o “gesso” da tradição, para transformar tudo e todos, afim de saciar os desejos e enriquecer o país. O que antes se encontrava em Deus, a saber, um amparo moral e ético, e uma crença, passam a ser “encontrados” na ciência e na razão humana; o que se chamou de secularização.

Essa é a outra característica da modernidade iluminista. Não é mais Deus que orienta as ações humanas, nem define ou traça os propósitos e o sentido de suas ações no mundo, mas é o próprio sujeito humano que passa a atribuir gradualmente significado a partir de si mesmo, para o tempo e o lugar em que está inserido, e conseqüentemente reflete uma nova antropologia. A crença é depositada no agir do ser humano que vive a sua maioria e passa a gerir a vida da sociedade por meio de instituições. Não são mais aceitas como legítimas argumentações de uma possível decisão ou ação com justificativas que apelem para divindades ou que remetam a instâncias supra-históricas.

Ao mesmo tempo, seria errôneo pensar que a modernidade é uniforme em seus conceitos e conclusões acerca da vida e do mundo. A compreensão está estruturada em diferentes modelos de racionalidade, que coexistem, mesmo que não de maneira tão tranqüila. Facilmente se encontram conflitos expressos na forma de choques entre culturas, entre diferentes concepções econômicas, jurídicas, políticas, e de sociedade. Diante disso, a modernidade crê que o pensar cognitivo, sua compreensão do mundo possui uma coerência, uma *harmonia* interna, que garante uma abrangência no sentido de explicação “do que há”, a qual jamais se experimentou em outra época e contida em outro modo de compreensão do mundo. HANSEN suspeita que seja nesse sentido que HABERMAS faz sua interpretação.⁹⁴

Como já visto acima, se tem na modernidade, a gestação e o progresso de idéias como a cidadania, igualdade e liberdade. Estas, a partir do iluminismo, são bandeiras ainda mais enfatizadas na luta de diversos movimentos sociais que mostraram a crescente preocupação das pessoas, não apenas no sentido de se envolver na construção da história, do progresso, da verdade, mas também de tentar garantir a participação de todos nos frutos do projeto. Fato é que a modernidade não conseguiu

⁹⁴ Cf. HANSEN, Gilvan Luiz. **Espaço e tempo na modernidade**. Disponível em: <www.uff.br/geographia/rev_03/gilvan%20hansen.pdf>. Acessado em: 25 fev. 2008, p.53.

estabelecer uma definição clara dos valores norteadores, que então oscilaram, no decorrer da história, entre uma posição universalista e uma posição particularista⁹⁵:

A primeira caracterizada pela busca de valores universais válidos e aceitos por todos os seres humanos independente de suas contingências sociais, étnicas, econômicas, geográficas, políticas, etc.; a segunda marcada pela convicção de que o quadro de valores e as ações dele resultantes são produtos do contexto histórico e do lugar específico no qual um determinado grupo se sustenta.⁹⁶

Notadamente o projeto da modernidade se mostrou tão ousado quanto otimista. Parte de sua secularização foi o redirecionamento da fé à *crença* na razão. Esta seria a grande libertadora dos grilhões que prendiam o ser humano a um mundo obscuro, sem progresso e de opressão. Mas de fato, o objeto da fé não se mostrou tão fiel. A história é o testemunho de sua infidelidade. Os campos de concentração, as duas guerras mundiais, a ameaça nuclear e a experiência de Hiroshima e Nagasaki, geraram um grande mal-estar, constringendo o otimismo moderno, confirmando a suspeita de o projeto estar fadado a voltar-se contra si mesmo, gerando um sistema de opressão universal em nome da libertação humana. Segundo HARVEY, seria essa a tese apresentada por HORKHEIMER e ADORNO, para os quais “a racionalidade iluminista é uma lógica de dominação e de opressão”; a ânsia da dominação da natureza envolveria diretamente o domínio dos seres humanos.⁹⁷

A modernidade começava a ter consciência “do outro lado” de seu projeto, de seus erros e impossibilidades. Mas então como um “deus” que deixou uma sensação de abandono e ilusão, embrionou-se e surgiu um sentimento de desencanto, entendido como a perda de horizontes, sensação de caos, relativismo e incertezas. Mesmo que relevantes pensadores digam que se deveria aprender com os erros e acertos do projeto, permaneceram concomitantemente sentimentos de rejeição, principalmente a tudo que é tido como opressor; a desconfiança caiu sobre todo o discurso que pretenda dizer o que é e como são as coisas, ou ainda que queiram definir a partir de uma “narrativa” o mundo e os seres, mostrando um único caminho, a maneira de ser e sentir.

Em conseqüência, conceitos como ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, sistemas únicos de leitura da realidade, grandes narrativas, teorias universalistas, fundamentos definidos de explicação, fronteiras, barreiras, longo prazo, hierarquia, instituições sólidas, poder central, claras distinções entre público e o privado, entram em crise, gerando

⁹⁵ TOURAINÉ, 1994, p.11-20.

⁹⁶ HANSEN, 2008, p.58.

⁹⁷ Cf. HARVEY, 1992, p.23-24.

a possibilidade de se estar num novo período, com denominação ainda incerta: talvez modernidade consciente, e/ou líquida, ou pós-modernidade.

1.3.3 A problemática em torno do conceito “pós-modernidade”

O termo pós-modernidade, mesmo que tenha sido usado por alguns escritores na década de 50 e 60, somente se fixou no início da década de 70, quando, diante da sensibilidade da existência de um fenômeno social e cultural heterogêneo, adentrou em disciplinas acadêmicas e áreas culturais: na filosofia, na arquitetura, nos estudos sobre o cinema e em assuntos literários. Deve-se a JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, com sua obra “a condição pós-moderna” (1979) a expansão do uso do conceito. Mas desde o surgimento do termo, adejam sobre ele muitas indagações: quando teve o seu início? Como se caracteriza? Qual sua abrangência? Rompe com a Modernidade, ou é só um prolongamento dela?⁹⁸

Controvérsias não são raras. Surgem principalmente diante do questionamento se o termo “pós-modernidade” oferece ou não uma representação adequada dos objetos de práticas da cultura contemporânea. Um exemplo é JÜRGEN HABERMAS, importante filósofo contemporâneo, para o qual, o pós-modernismo limita injustamente ou restringe de modo prematuro o “projeto inacabado” do modernismo; o projeto racionalista ainda não estaria completo, dever-se-ia aprender com os desacertos que acompanham o projeto.⁹⁹

ZYGMUNT BAUMAN, destacado sociólogo polonês, tem uma posição um pouco diferenciada. Diante da sensibilidade de se estar vivendo novas formas de conhecimento e mudanças no sistema sócio-econômico – que se traduz numa configuração distinta da tradicionalmente “moderna” – chega a fazer uso do termo “pós-modernidade”¹⁰⁰, mas depois sugere o termo “modernidade líquida”. Para ele, “o termo ‘pós-modernidade’ sugere erroneamente que a modernidade acabou, e que já se está em outra era; ‘o termo ‘modernidade líquida’ evita esse último erro’(...) ‘sugere que, no fundo de todas as outras (numerosas) diferenças, está a nova ‘liquidez’ – a incapacidade endêmica de nossa sociedade, e de qualquer parte dela, de manter sua forma por algum período de tempo”¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna – Introdução às Teorias do Contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 13.; Cf. também. QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. *Linguagem e Religião*. **REVER – Revista de Estudos da Religião (PUC-SP)**, São Paulo, n.2, p. 1-23, 2006. p. 2.

⁹⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O; ARANTES, P.: **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992. p.118.

¹⁰⁰ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 276p.

¹⁰¹ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 24

Para MARILENA CHAUI, filósofa brasileira, o “pós-modernismo” seria uma variante desencantada do modernismo e exprime a crise do capitalismo. Até se poderia imaginar o pós-modernismo como uma nova expressão cultural, mas isso apenas se as condições objetivas do sistema capitalista tivessem desaparecido. A filósofa percebe o pós-modernismo como uma crítica justificada do lado sombrio do modernismo. Mas aquilo que geralmente se defende como características da pós-modernidade, como a volatilidade (a mudança fácil) e instantaneidade de ideais e opiniões, não são inteiramente novas, mas presentes já no modernismo capitalista.¹⁰²

Existem também críticas pouco lisonjeiras, as quais afirmam que o termo não passa de uma moda intelectual passageira, fútil e sem importância. O termo teria sido criado por teóricos que são obrigados a inventar movimentos porque suas carreiras dependem disso. Mas em muitas críticas encontram-se indicadores nítidos de um mal-estar na cultura contemporânea. A sensação da existência de algo novo que desponta é comum. Quer citar-se mais uma vez HABERMAS, que, mesmo opondo-se ao termo, afirma a existência de uma “crise de legitimação”, pois parece não haver mais acessos a princípios que possam agir como critérios de valor para coisa alguma.¹⁰³

Para FREDRIC JAMESON, o termo pós-modernidade é “intrinsecamente conflitante e contraditório”, mas argumenta que, “por bem ou por mal”, não se pode não usá-lo. O pós-modernismo seria a tradução e a expressão de uma lógica cultural do capitalismo tardio, indicando, dessa maneira, diferenças entre o tradicional modernismo, se assim pode-se chamar, com a experiência capitalista na contemporaneidade; as quais ocasionam mudanças nas esferas do cotidiano e da cultura.¹⁰⁴

Segundo DAVID HARVEY, o pós-moderno seria uma espécie de reação ou um afastamento do moderno. A modernidade foi geralmente percebida como positivista, tecnocêntrica e racionalista, identificada com a “crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção”. Já a pós-modernidade, distintamente, privilegia “a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural”.¹⁰⁵ Nas palavras de LYOTARD, “o pós-moderno, enquanto condição da cultura nesta

¹⁰² Cf. CHAUI, Marilena. O marxismo vive. In: SILVA, Juremir Machado da. **O pensamento do fim do século**. Porto Alegre: L&PM, 1993. p. 44-49.

¹⁰³ CONNOR, 1992, p.15. O autor faz referência a obra “Legitimation Crisis” de HABERMAS, publicado já em 1976.

¹⁰⁴ Cf. JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Editora Ática, 1996. p. 24-25.

¹⁰⁵ HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 18-19.

era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes”.¹⁰⁶

Ainda MICHEL MAFFESOLI, sociólogo francês, afirma que não é possível definir, e nem realizar uma conceituação fechada sobre o que é pós-modernidade. Isso seria possível fazer com a modernidade, pois ela já teria passado do ponto de vista temporal, “foi bem delimitada, temos referenciais e, portanto, condições de defini-la”, o que não acontece com a pós-modernidade. O sociólogo ainda chama a atenção para o cuidado em não transformar a pós-modernidade numa chave para todos os problemas, preenchendo todos os buracos.¹⁰⁷

Diante do exposto acima e de muitas posições que ainda poderiam ser contempladas, é certo que o termo pós-modernidade se encontra ligado àquilo que significa, ou significou a modernidade. Assim, não é possível considerar que existe uma total ruptura entre a modernidade e a pós-modernidade. Também a total rejeição ou a admissão pura e simples do termo, não seria o caminho mais plausível. Por certo há continuidades e descontinuidades entre o “antigo” e o “novo”. Quanto ao termo e seu uso, talvez a afirmação de STEVEN CONNOR esteja correta: “Pode já não ser possível negar que o pós-moderno existe, visto que o debate sobre ele pode ser visto, em parte, como a prova de sua existência. Os debates críticos sobre o pós-modernismo constituem o próprio pós-modernismo”.¹⁰⁸

1.3.4 Modernidade e Pós-Modernidade: infortúnios, reforma e (des)continuidade

O intuito iluminista de desmistificar o mundo por meio da razão autônoma com o auxílio da ciência e da técnica se (des)virtuou gerando conseqüências diferentes das pretendidas. Para tentar resolver o problema, foram e são realizados diagnósticos para corrigir a falha e continuar com projeto de racionalidade. Unânime entre os que defendem a modernidade é a idéia da necessidade de deixar de lado a racionalização parcial, que ocasionou vários infortúnios, e realizar de forma íntegra o projeto iluminista em sua essência. Visivelmente essa é a proposta de HABERMAS, mas não só, também outros pensadores contemporâneos vêem a necessidade da continuação do projeto do iluminismo, mas diante de algumas reformas. Como exemplo pode-se citar o diplomata e cientista político brasileiro SÉRGIO PAULO ROUANET.

Segundo ROUANET, atualmente se está vivendo, em todo o mundo, tendências que fazem prever o advento de um novo irracionalismo. Mas de maneira distinta, hoje a razão não é mais

¹⁰⁶ LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: Olympio Editora, 1986. p. VIII.

¹⁰⁷ Cf. MAFFESOLI, Michel. Um guia para entender a pós-modernidade. In: SILVA, 1993, p. 132-139.

¹⁰⁸ CONNOR, 1992, p. 25.

repudiada por negar realidades transcendentais, e sim por estar comprometida com o poder. O irracionalismo (presente em muitos que defendem a pós-modernidade), só teria mudado de rosto, mas não de natureza. ROUANET defende: “hoje como ontem, só a razão é crítica, porque seu meio vital é a negação de toda facticidade, e o irracionalismo é sempre conformista, pois seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o existente”.¹⁰⁹ Porém, segundo ele, haveria um núcleo de verdade no novo “irracionalismo” que torna claro a necessidade de se rever o conceito clássico de razão.

Depois de Weber, não há como ignorar a diferença entre uma razão substantiva, capaz de pensar fins e valores, e uma razão instrumental, cuja competência se esgota no ajustamento de meios a fins. Depois de Adorno, não é possível escamotear o lado repressivo da razão, a serviço de uma astúcia imemorial, de um projeto imemorial de dominação da natureza e sobre os homens. Depois de Foucault, não é lícito fechar os olhos ao entrelaçamento do saber e do poder. *Precisamos de um racionalismo novo, fundado numa nova razão.*¹¹⁰

ROUANET acredita que, para o êxito do projeto da modernidade, seria necessário haver uma razão crítica e autocrítica que denunciasses a desrazão que por vezes se traveste de razão; uma crítica nos moldes fornecidos por MARX, que denunciou a busca de poder infiltrada na razão, e por FREUD, que ensinou a decifrar os desejos nos “interstícios do discurso manifesto”. No atual momento seria necessária uma razão sábia, que identificaria e criticaria a irracionalidade presente no próprio sujeito cognitivo e nas instituições externas, como também nas ideologias falsamente boas.¹¹¹

Segundo ele, é nítido que há um empenho em favor de impedir os aspectos obscuros da modernidade, objetos de críticas que partem tanto de defensores da modernidade, como daqueles que defendem estar-se num novo período denominado pós-moderno. Mas nem por isso deixam de haver discordâncias quanto ao período que se está na contemporaneidade. Tanto ROUANET quanto HABERMAS, e outros, além de defender o projeto moderno, também conduzem críticas incisivas ao discurso pós-moderno, vendo-o como um movimento anti-moderno infundado, que seria nada mais do que uma revolta à modernidade. HABERMAS chega a suspeitar que os “pós-modernistas” estejam pura e simplesmente a disfarçar sob a capa de pós-iluministas, sua cumplicidade com o movimento contra-iluminismo, e se assim fosse, suas posições nada mais seriam do que um retorno ao culto de mitos, à metafísica, e até ao irracionalismo.¹¹²

Em outra via, muitas críticas são dirigidas ao projeto “habermasiano” de retorno aos princípios iluministas da modernidade. A mudança de paradigma que HABERMAS faz ao abandonar o da relação

¹⁰⁹ ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 12.

¹¹⁰ ROUANET, 1987, p. 12 [grifos meus]

¹¹¹ Cf. ROUANET, 1987, p.12-13.

¹¹² Cf. HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 16-17.

sujeito-objeto (que domina grande parte do pensamento ocidental, principalmente a partir de BACON e GALILEU, como já visto acima) e sugerir o da relação comunicativa (que parte das interações entre sujeitos, lingüisticamente mediatizadas, que se dão na comunicação cotidiana), não alivia as críticas; impossibilidades são novamente vistas. Entre muitas, aponta-se p.ex., para a “utopia, apimentada de grande otimismo”, que seria a idéia de gerar uma livre discussão racional que apazigúe o enorme conflito de interesses e valores entre diferentes classes sociais, de distintas posições morais, religiosas e/ou políticas coexistentes. O sociólogo brasileiro HÉCTOR RICARDO LEIS, aponta para o conforto e/ou comodidade que seria essa análise otimista, que segundo ele, tem origens em ROSSEAU:

(...) o otimismo é a manifestação mais visível do reducionismo que torna tudo o que é humano em uma questão social, e tudo o que é social em algo que depende, em última instância, de nossa vontade. Deste modo, a natureza humana acaba transformada em algo “bom” ou, na pior das hipóteses, em algo neutro. Se nosso destino depende de nossa própria vontade não temos como não ser otimistas! O ingresso do otimismo no pensamento social foi garantido por Rousseau, com tanta sorte (ou desgraça) que até hoje continua inspirando a maioria dos que navegam pelas diversas vertentes da sociologia. Ora, diz Rousseau, se as coisas estão mal é porque os seres humanos fizeram a sociedade errada, trata-se então de fazer a sociedade certa e tudo ficará bem.¹¹³

Críticas, como a de LEIS, são provindas também de outros pensadores. LYOTARD destaca o desenvolvimento da incredulidade com relação às meta-narrativas filosófico-metafísicas, de caráter totalizante, atemporal e universal. Geralmente encontra-se em NIETZSCHE, ao menos uma das fontes da corrente crítica pós-moderna, quando este propõe um rompimento com o espírito moderno entendendo que as concepções racionais elaboradas fracassam em seu intento de aprimoramento da humanidade. Mas ao contrário de HABERMAS, NIETZSCHE abandona o projeto em sua globalidade.¹¹⁴

A tendência é de, diante do debate da existência ou não da pós-modernidade, analisar a época no intuito de encontrar aspectos de continuidade e descontinuidade entre a modernidade e a contemporaneidade. A intenção se percebe como válida e útil, mesmo que para GIANNI VATTIMO, essa atitude é também pós-moderna na medida em que denuncia a perda da crença na existência de uma linearidade na história do progresso.¹¹⁵ Elementos de descontinuidades se enxergam principalmente com relação ao tempo/espaço, trabalho, cultura, arquitetura, arte, ideologia e economia, os quais não estão mais permeados de verdades totais e absolutas, mas sim *verdades perspectivas*, que mostram o

¹¹³ LEIS, Héctor Ricardo. **A tristeza de ser sociólogo no século XXI**. GT de teoria social, XXIV Encontro Anual da ANPOCS: Caxambú, MG, 2000. p. 7-8. Disponível em: <www.cfh.ufsc.br/~dich/Texto%20do%20Caderno%206.doc>. Acessado em: 20 fev. 2008.

¹¹⁴ Cf. HABERMAS, 2000, p. 90-92.

¹¹⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.V-XX. VATTIMO, Gianni. O fim da filosofia na idade da democracia. In: PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (pós)modernidade**. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2005. p. 137-141.

que se é capaz de construir hoje. Tratam-se, portanto, de verdades limitadas e temporárias que, por causa de sua fragilidade, necessitam ser criadas e recriadas, o que possibilitaria o enfrentamento de própria constituição subjetiva. Essas, por sua vez, ajudam a construir estratégias de luta no processo de afirmação criativa da vida.¹¹⁶

Na pós-modernidade não existe mais uma verdade que julga aquilo que é legítimo ou não, e que serve como ponto de referência para o agir ético; ao contrário da modernidade, onde se configurou grandes relatos de referência (marxismo, freudismo, funcionalismo, cientificismo etc.), gerados pela evolução humana, que teria sido oportunizada pela saída da menoridade. Narrativas mestras essas, as quais LYOTARD anuncia como impossíveis de serem críveis diante da queda do muro de Berlim em 1989 e o fim da Guerra Fria. As narrativas que estavam ancoradas no discurso científico já não poderiam ser mais consideradas suficientes para explicar e justificar os fenômenos sociais ao mostrarem-se falhas em garantir o bem-estar social. Segundo ele, essas meta-narrativas estavam ligadas à crença de que por meio do conhecimento racional se seria capaz de explicar o universo por meio de uma única teoria; narrativas essas que emancipariam, gerariam a libertação de todo e qualquer infortúnio e absolveria toda a humanidade.¹¹⁷

As experiências de vida na contemporaneidade tornam visíveis as discontinuidades. Traçando-se diferenças, pode-se dizer que a Pós-Modernidade é a era da desregulamentação. ERNILDO STEIN, importante filósofo brasileiro, pauta alguns exemplos de discontinuidade, que se apresentam no quadro abaixo:¹¹⁸

Modernidade	Pós-modernidade
a) Luta para encontrar uma normatividade;	a) É a era da desregulamentação;
b) Procura projeto e sentido para o futuro;	b) Se entrega ao acaso e ao presente;
c) Luta pela homogeneidade;	c) Ela acontece no fluxo da dispersão e da heterogeneidade;

¹¹⁶ Cf. ESPERANDIO, 2007, p. 47-48.

¹¹⁷ Cf. LYOTARD, 1993, p. 32-40.

¹¹⁸ STEIN, Ernildo. O destino do ser na era do individualismo. In: **IHU On-line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, ano VII, edição 220, p.19-24, 2005. p. 20.

d) Se caracteriza pela consolidação do político, do espaço público;	d) É a era da despolitização dos nichos domésticos;
e) Sonha com uma unidade no âmbito da cultura, da política, do saber;	e) É a época da desintegração, da multiculturalidade, do recolhimento ao privado, é o tempo dos saberes;
f) Se apóia na ideologia como convocação para o engajamento;	f) Desaparecem as grandes ideologias;
g) Tem o tecido social sustentado pelas instituições;	g) As instituições se tornam fluídas e o tecido social se esgarça;
h) Confia nas grandes instituições.	h) A pós-modernidade é móvel, nômade.

Podem-se citar ainda outros aspectos que evidenciam as discontinuidades do projeto moderno: procura pela diferença, “a miniaturização das idéias, o descompromisso social, o tribalismo conivente, o presenteísmo imediatista, o hedonismo do *carpe diem*, o normatismo das emoções, o império da imagem e, como consequência, a onipresença do corpo” cultivado e usado numa propaganda hiper-erotizada de toda a presença humana. De fato, os tempos são outros. Mas ao mesmo tempo, não é possível negar aspectos de continuidade entre a modernidade e a contemporaneidade.¹¹⁹

É certo que não se pode falar de uma pós-modernidade em total ruptura com a modernidade. Existem vários aspectos de continuidades nos quais se evidenciam a contínua presença de antigos paradigmas. Corrobora nesse sentido a verificação do sistema sócio-econômico ainda em vigor, o capitalismo; embora no liberalismo lhe seja atribuído um “neo” (neoliberalismo), continuam os mesmos paradigmas, ainda que, com novas roupagens: globalização, flexibilização, descentralização, comunidades mercadológicas. Ao se observar a cultura não se pode negar que ela permanece em torno do mesmo capitalismo, talvez o reforçando por meio da cultura de massa e do consumismo, ou o contestando através de movimentos ecológicos ou de experiências de economia alternativa, ou ainda,

¹¹⁹ Cf. STEIN, 2005, p. 20.

expressando a suas perversidades com a cultura de violência, exclusão, limpeza étnica, genocídio, terrorismo.¹²⁰

Conclui-se, por momento, que há aspectos que impossibilitam afirmar uma total descontinuidade entre a modernidade e a contemporaneidade. Não deixam de ter razão os que apontam a contemporaneidade como a continuação da modernidade. Também não deixam de serem verdadeiras as afirmações de um novo rosto que configura um mundo novo, admirável ora pelas suas conquistas e descobertas, mas também pelo mal-estar diante das contradições empiricamente palpáveis e prováveis.

1.3.5 Aspectos da condição humana: breves apontamentos

O rosto das pessoas na pós-modernidade não é integralmente o mesmo da modernidade. O “quadro” é muito mais colorido, multiforme em seus contornos e expressões, e ao mesmo tempo assustador, diante do aparente caos, da incerteza e relatividade das dezenas de mãos que pintam a mesma obra e ao mesmo tempo fazem parte da mesma arte. Impossível de definir ou conceituar, sem possibilidades de enquadramento. Assim é falar da condição humana na pós-modernidade. Portanto, a tarefa é de abordar algumas características dessa condição no intuito de clareá-la e entendê-la, em suas possibilidades.

Interessante é notar as transformações que ocorreram na segunda metade do século XX no âmbito da produção e do consumo, que influenciaram o modo de vida pós-moderno. A tecnociência, característica do capitalismo tardio, “responde por um extraordinário avanço dos meios de comunicação de massa, da informática, da eletrônica, que fazem explodir o consumo”¹²¹, e ao mesmo tempo implementam uma sociedade das utilizações não duráveis. Veloz, efêmero, descartável, volúvel, desenraizado, mas ao mesmo tempo de uma criatividade dinâmica, tanto em projetos quanto na criação de novos sentidos (também o não-sentido) para a vida, essa é a fisionomia do ser humano pós-moderno, que não raras vezes se faz a imagem e semelhança dos objetos que consome.

Enquanto na modernidade o ser humano, por meio da ciência, conceitua toda a realidade a partir de sua visão mecanicista, na pós-modernidade se encontra a tecnociência definindo a condição humana a um ser que consome e é consumido. Isso se nota também nas relações pessoais. A desvalorização do corpo, ou a sua diminuição cartesiana a um simples mecanismo, abriu portas para

¹²⁰ Cf. QUEIROZ, 2006, p. 3-4.

¹²¹ QUEIROZ, 2006, p. 4

que os relacionamentos pessoais (também os íntimos) sejam encarados, ao menos na prática, como lugar onde também se pode consumir em busca do prazer. O sujeito, a grande descoberta da modernidade, passa a ser manipulado pela simulação de ser e ter o que não é e não tem. “Mergulhado no universo onipresente do vídeo, das informações, do eletrônico, o humano vai assumindo a forma de um puro código, um sujeito sem corpo, sem substância (como Neo, personagem central dos filmes *Matrix*)”.¹²² A vida se transforma num grande espetáculo com profundas conotações de irrealidade.

A condição humana na pós-modernidade é fortemente manipulada pela indústria da imagem, que torna necessário o que é desnecessário. Ao contrário do que na modernidade, onde se fabrica o produto a ser consumido, na pós-modernidade se fabrica o ser consumidor. A libertação, que na modernidade se encontrava na razão emancipadora, se encontra agora no pleno gozo do consumir. Consumo esse que indica libertação na medida em que enche a vida de um suposto sentido, o de gozar plenamente.

Inaugurou-se um novo mundo, onde o progresso considerável é ter efetivamente considerado o fato de que o céu está vazio, tanto de Deus quanto de ideologias, de promessas, de referências, de prescrições, sendo então os próprios indivíduos que precisam determinar por si mesmos. Os limites, ou as referências que as meta-narrativas antes davam, ficam no passado; assim como o proibido e o inimaginável. Fazendo uma alusão à música *Another brick in the wall* do Pink Floyd, é possível dizer que na pós-modernidade cada tijolo (lê-se pessoa) é uma própria parede, mesmo que frágil como o isopor, que se fixa e está na posição que melhor lhe aprouver.

O tradicional conhecimento entra em crise ao ser desafiado em seu moderno direito de validar e invalidar, legitimar e deslegitimar; não é mais a ele permitido traçar a linha divisória entre conhecimento e ignorância. No fim, a ciência beira ser considerada apenas uma forma de mitologia sofisticada, uma visão dentre muitas outras. Esse “ataque” à ciência pode ser compreendido como uma reação cultural que acompanha a perda de confiança na objetividade da razão. O ser humano se sente abandonado, confuso, desconfortável, e assim num mal-estar existencial. Ao mesmo tempo em que se intensifica o sentimento de liberdade, cresce a insegurança em relação ao que se deve fazer.¹²³

O ser humano é encarado como aquele que está em busca de si mesmo, de auto-compreensão, alguém que busca sua identidade. A sociedade vive a reversão de padrões e valores, não conseguindo mais ter uma clara e nítida visão de quem se é. Diante da imensa “prateleira” de

¹²² QUEIROZ, 2006, p. 4-5

¹²³ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p.250-258.

possibilidades que existem e poderiam muito bem ser aproveitadas, homem e mulher sentem-se confusos, e, como alternativa, vivem muitas vezes de maneira mecânica. A busca por “autonomia” e uma total liberdade de antigos valores universais, enclausurou as pessoas num vácuo existencial. Tudo o que a luta pela autonomia desejou nos últimos anos, parece tê-la tirado diante da falta de parâmetros claros que possibilitam exercer essa autonomia. Assim, não é nada misteriosa a crescente credibilidade que tem discursos fundamentalistas, pois adotar uma única resposta é evitar a experiência angustiante da dúvida.

Não é difícil de observar que discursos podem ser aceitos como uma espécie de parâmetro para a conduta, mas diferente do que na modernidade, os discursos são facilmente substituídos por outros na medida em que constroem, ou exigem um compromisso. Nota-se que essa característica se faz presente no crescimento de igrejas neopentecostais com um forte discurso mercadológico que não exige compromisso real. Igrejas que criam a necessidade de seu consumidor e vendem o seu produto.

Preceitos aparentemente defendidos na modernidade, como igualdade, fraternidade, solidariedade, caridade e dignidade, em não raros momentos são trocados ao se abandonar seus antigos fundamentos, numa espécie de irracionalismo, pelo egocentrismo, conformismo, arrogância, corrupção em todos os níveis, “jeitinhos”, desonestidade, falta de sinceridade, parecendo-se então viver na era do discurso, da maquiagem. Nesse sentido o período pós-moderno freqüentemente cai no relativismo, onde não existe mais uma verdade para ser crida. No saber científico e filosófico tudo passa a depender do sujeito. A idéia que no fundo permeia esse pensamento é que, se a ciência, pela razão, não conseguiu chegar à verdade é porque ela não existe, e muito menos um caminho para que se chegue a ela. Inaugurou-se uma nova crença, a de que o céu está vazio, de que o que “há” é perceptível ao agir cognitivo humano, e por isso, também o seu pensar deveria ser dirigido as práticas da vivência humana.

2. PENSADORES PÓS-MODERNOS

O empreendimento realizado até o momento teve como objetivo abordar algumas questões que contribuem para a compreensão da condição humana na contemporaneidade. Foi pontuado o rompimento do ser humano com (a idéia de) Deus, bem como algumas conseqüências deste rompimento para a o desenvolvimento de uma nova antropologia e seus desdobramentos na condição humana. Este rompimento também significou a perda dos referenciais e dos fundamentos sobre os quais se alicerçavam a existência. Concomitante, foi realizada uma análise acerca do desenvolvimento do pensamento moderno e seu desenrolar até as novas características que apontam estar-se num novo tempo, a pós-modernidade. Destacou-se, em ambas as abordagens, o progresso que gerou uma nova cosmovisão acerca do ser humano e de sua relação com o mundo. Interessante foi atentar para o resgate da dignidade do ser humano, mesmo que com a ausência do antigo alicerce regulamentador.

Neste segundo capítulo, o objetivo é tratar a condição humana a partir de alguns pensadores importantes e/ou interessantes para compreensão do pensamento antropológico contemporâneo. A intenção é atentar para as novas compreensões que surgem em torno do ser humano, que substituem os antigos conceitos, fundamentos e justificações, acerca do homem e mulher. Num primeiro momento pergunta-se ao etólogo KONRAD LORENZ sobre a questão do mal, da agressão, que pôde gerar os infortúnios e o mal estar de uma guerra mundial. Qual seria a compreensão da etologia, que realiza o estudo comparativo entre o comportamento animal e humano, para a questão do mal e da agressão? Num segundo momento, aborda-se o pensamento do polêmico filósofo PETER SINGER procurando compreender sua sugestão de fundamentação do ser, da dignidade humana e de seu valor a partir de seu volátil status de pessoa. RICHARD RORTY, é o terceiro autor a ser abordado. Filósofo pragmatista que contempla uma nova interpretação acerca da verdade e solidariedade, que sugere a confiança redentora no ser humano e em suas construções culturais, especialmente literárias. Por último contempla-se a obra "O homem sem gravidade" do psiquiatra e psicanalista CHARLES MELMAN, que faz uma crítica a condição humana na pós-modernidade.

2.1 Konrad Lorenz: a “despecialização” do pecado

Com a guinada antropológica e a conseqüente quebra com a tradicional compreensão antropológica é lógico que outras fundamentações, conceitos e justificações são elaboradas, pelo intuito tradicional da auto-compreensão. A pergunta aqui colocada é sobre a questão do mal, da agressão, do que antes, pelos agora “antiquados referenciais”, se denominava de pecado; aquilo que sempre esteve estreitamente ligado à *consciência*. Nesse sentido, a obra do etologista KONRAD LORENZ¹²⁴ explicita muito bem uma tentativa de elucidação do instinto de mal/agressão, que contribui para a análise em questão.

LORENZ analisa a agressividade do ser humano comparando-o com outros animais, numa tentativa por entendimento. A conclusão é que o ser humano, como todos os outros animais, tem um interior de instintos que determinam o seu comportamento. O etologista de Viena, diz que a agressividade, também no ser humano, se encontra em suas condições naturais, pois é um dos instintos, como qualquer outro, que contribui para a conservação da vida e da espécie. Mas ele percebe que pela própria ação humana, a sua agressão – que originalmente serviria somente para a preservação – estaria produzindo freqüentemente efeitos prejudiciais nocivos, ou ainda, maléficos, como por exemplo as guerras, contra seu semelhante e conseqüentemente contra o seu habitat. Para LORENZ, o instinto da agressão no homem funciona em falso. Aquilo que antes era um instinto “puro”, guardião da vida, foi mesclado a algo que, às vezes, ocasiona um giro de 180 graus, resultando em efeito contrário ao pretendido originalmente, isto é, de promovedor da vida, o homem passa a ser responsável pela destruição, pela morte.¹²⁵

Segundo ele, aquilo que elevou o ser humano acima de todos os outros animais, a saber, suas faculdades mentais, não são completas bênçãos. Haveria nelas um paradoxo. Seriam benção e maldição, pois são justamente estas faculdades mentais que ameaçam o extermínio da humanidade. O homem seria então, por natureza, uma criatura em perigo. Mas a responsabilidade racional, surgida a

¹²⁴ Importante é, para poder entender LORENZ, enxergá-lo em meio a realidade das duas guerras mundiais e seus resultados. Todo o conceito antropológico construído a partir do iluminismo e racionalismo “quase” cai por terra. Perguntou-se então sobre o ser humano, sobre suas capacidades de autonomia, sobre a lei universal da razão, diante de toda a destruição realizada por guerras feitas pelo ser humano. Neste contexto, LORENZ justifica a atitude humana mostrando que o homem, como todos os animais, tem um interior de instintos que determinam sobremaneira o comportamento humano. Com esse intuito, o de justificar a atitude humana, LORENZ aprofundou por suas pesquisas seu conhecimento sobre o comportamento dos animais. Seu lema era: “se alguém conhece bem os animais, também conhece bem os homens”. É um dos mais destacados estudiosos da “animalidade” humana. Acabou sendo o principal fundador, juntamente com os cientistas Karl von Frisch e Nikolas Tinbergen, de uma nova ciência, denominada Etologia (Ethos = costume, uso; Logia = discurso, ciência, estudo), a qual lhes renderam, por suas descobertas, o prêmio Nobel de Fisiologia em 1973.

¹²⁵ Cf. LORENZ, Konrad. **Agressão: uma história natural do mal**. Santos: Editora Martins Fontes, 1973. p. 9-11.

partir de um instinto de curiosidade, é o meio pelo qual o homem pode impedir o abuso do instinto em questão. Sendo lançada uma esperança. Segundo ele, o homem sofre as conseqüências de não conseguir canalizar o seu instinto de agressão. Noutras épocas esse instinto teve o seu escape, por exemplo, nas guerras tribais, mas que não são mais admissíveis na atualidade. LORENZ acredita que a moral teria agora a função de restabelecer um equilíbrio aceitável entre os instintos dos homens e a necessidade de uma ordem social evoluída pela cultura¹²⁶

No último capítulo do livro em questão, LORENZ na sua “profissão de otimismo” escreve o seguinte:

(...) “O mal é por definição o que põe o bem em perigo, e o bem é aquilo que consideramos como um valor. Como o conhecimento representa para o cientista o mais alto de todos os valores, ele vê o mais baixo dos valores negativos naquilo que entrava o progresso. No meu próprio caso, o perigoso murmúrio da minha pulsão de agressão persuadir-me-ia provavelmente a ver a personificação do mal em certos filósofos que desprezam a ciência natural e, sobretudo naqueles que, por razões puramente ideológicas, se recusam **crer** na teoria da evolução”. (...) “Por outras palavras, mais valerá renunciar a toda a personificação do mal, pois isso leva demasiadas vezes à espécie de guerra que é a mais perigosa de todas: a guerra religiosa”. (...) são necessários bastante conhecimentos para captar os verdadeiros valores da humanidade, aqueles que merecem ser servidos e defendidos”. (...) “Existem pelo menos três grandes empreendimentos humanos cujo **valor supremo e incondicional** não pode ser posto em dúvida por nenhum ser humano: a arte, a procura pelo belo, a ciência, a procura da verdade e, terceiro empreendimento independente, que não é arte nem ciência embora utilize uma e outra, a medicina, esse esforço para minorar os sofrimentos dos homens”.¹²⁷ [Obs.: negritos meus]

A partir da citação exposta acima, observa-se que o mal ainda é atuante. Primeiro ele causa desequilíbrio, e depois atua como sendo o aquele que se opõe ao bem. Mal é aquilo que pode barrar o progresso científico, o progresso do saber, gerando então mais mal, impedindo o crescente saber racional, aquele que pode impedir uma catástrofe iminente. Para um religioso, a lógica de LORENZ não lhe é estranha. No capítulo XIII, “*Ecce Homo*”, nota-se que Lorenz fala de maneira religiosa em sua exposição acerca do homem. Como evolucionista convicto, tem o ex-teólogo anglicano formado no *Christ's College*, Charles Darwin como o “profeta” do “*deus*” construtor de toda a filogenética; “*deus*” esse que criou indiretamente todos os instintos que levaram o ser humano a ter costumes que se tornaram ritos, *gerando* assim, por meio do instinto de curiosidade, o pensar conceitual, portando a razão e com isso toda a moral. Assim, esse “*deus*” também traz a *soteria* em meio a uma possível tragédia. Mas a realidade da “salvação” não livra o ser humano do mal, pelo menos não à princípio.

LORENZ critica o pensamento de KANT, dizendo que é inadmissível acreditar que é a razão a comandante do comportamento do ser humano. Para ele, a ausência de qualquer apreciação afetiva de

¹²⁶ Cf. LORENZ, 1973, p. 249-250.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 292.

valores poderia fazer o ser humano exterminar aquilo que é sem significado. Somente o “instinto de apreciação irracional” poderia criar um imperativo categórico. Este é impossível à razão, que, sem o instinto, seria somente um maravilhoso sistema mecânico sem motor que o faça funcionar. O ser humano, para se prevenir de sua própria agressão nociva, consciente ou inconscientemente, criou normas e ritos sociais, que se tornaram valores importantes em sua vida. É a compreensão e o repensar desses valores, que poderia dar esperanças em meio a uma terrível iminência da destrutividade humana para com seu próprio semelhante.¹²⁸

Na opinião do autor em questão, os costumes e os tabus que orientam a moral, podem tornar-se suficientemente fortes para motivar o comportamento de maneira análoga a dos instintos autônomos. Aquilo que antes eram costume transforma-se em rito que, por sua vez adquire um caráter sagrado, que passa a ser amado e considerado como valor cuja transgressão é severamente condenada pela opinião pública. Esses costumes, que não são uma invenção humana, mas criados pelos “*Grandes Construtores*”, são de vital importância, mesmo não se conhecendo de imediato seu sentido e a abrangência de sua existência.¹²⁹

LORENZ, para fundamentar seus estudos sobre o ser humano, realiza analogias com o comportamento de outros animais, como peixes, aves e outros. Nestes, encontra uma espécie de “chave hermenêutica” para entender o ser humano e o seu mal; mostrando que a causa do comportamento é a mesma em ambas as espécies – ser humano, peixes, aves, etc.¹³⁰ Para FROMM, a teoria de LORENZ encontrou grande receptividade, pois a obra sensibilizou em muito o pensamento de pessoas (e não poucas) que preferem acreditar que a tendência existente no ser humano para a violência e para a guerra nuclear seja devido a fatores biológicos que estão além do próprio controle, do que “a abrirem seus olhos e verem que essa tendência é devida a circunstâncias sociais, políticas e econômicas de nossa própria elaboração”.¹³¹ Uma clara tentativa de eliminar a própria culpa pessoal e social, que é extremamente constrangedora.

É perceptível que LORENZ se encontra dentro da secularização, ao não desvalorizar as antigas referências que podem servir como imperativos categóricos. Mas ele impõe uma nova origem para estas. Enquanto no iluminismo a lei universal da razão está dentro do próprio ser humano, sendo ela dada por Deus, e estando presente na mente e na estrutura do mundo, para LORENZ os imperativos

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, p.254-258.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, p.255-267.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, p.13-148.

¹³¹ FROMM, Erich. **Anatomia da Destrutividade Humana**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 60-61,41.

categóricos, e assim a moral, são oriundos dos instintos mais primitivos, que não são uma invenção humana, mas algo criado pelos “*Grandes Construtores*”¹³² da biogênese para a preservação da vida.

Em LORENZ se vê a preocupação por novo entendimento do mal existente, e talvez uma maneira de evitar a colisão que o termo “*pecado*” parece realizar contra a dignidade humana. Certamente aquilo que o conceito de pecado carrega em si colide com a antropologia da era das luzes. Aliás, o termo pecado é antipático diante da extrema crença nas potencialidades humanas. Busca-se compreensão e assim a justificação de atos que não condizem com essa nova compreensão. Interessante é que nessa busca por compreensão, LORENZ não desvaloriza os valores existentes, mas deposita sua confiança nestes, acreditando, dessa forma, que no desenvolvimento e o repensar destes valores, estar-se-ia salvaguardado de futuros infortúnios, semelhantes aos ocorridos na II Guerra Mundial. Sua crença “religiosa”, no sentido de se re-ligar a uma situação anterior onde prevalecia a ordem natural, que por alguma razão se perdeu, é facilmente percebida.

2.2 Peter Singer: ética a partir de um novo sentido do ser

PETER SINGER com certeza é um dos pensadores mais polêmicos no campo da ética na atualidade. Quem lê seu escrito, logo percebe a existência de uma busca por novas referências que possam constituir uma base reconhecida para normatizar, normalizar e colocar de maneira lógica a vida humana. Há uma tentativa de formular novos fundamentos à razão e, assim, à consciência, de modo que a pessoa possa, com uma nova referência, prestar contas diante de si mesma e perante o outro, por uma atitude tomada. Para tanto, será usado seu escrito “*Ética Prática*”.

De início, o índice do livro já chama a atenção. Encontram-se capítulos como: “O que há de errado em matar?”, “Tirar a vida: o embrião e o feto”, “Tirar a vida: os seres humanos”. Mesmo que não se tratará detalhadamente de tudo o que o autor aborda em seu livro, se fará uma busca da referência legitimadora de, por exemplo, tirar a vida de um ser humano.

Para SINGER, ser humano não é sinônimo de pessoa. Ser humano é sinônimo da espécie *homo sapiens*, enquanto pessoa é o ser que possui consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação, comunicação e curiosidade. “O embrião, o feto, a criança com profundas deficiências mentais e o próprio bebê recém nascido são

¹³² Os “grandes construtores” seriam para Lorenz uma ordem cósmica presente em toda a evolução. Seria o “outro” que guarda e faz com que o mundo se desenvolva com harmonia. Pode-se aqui se lembrar de Leibniz e sua compreensão acerca de uma *harmonia* que possibilita o bom desenvolvimento de tudo que há.

todos membros inquestionáveis da espécie *homo sapiens*, mas nenhum deles é autoconsciente, nem possuem senso de futuro ou capacidade de se relacionar com outros”, e de forma alguma são, portanto, pessoas.¹³³ Segundo Singer, há seres da espécie humana que não são pessoas, assim como há pessoas que não são da espécie humana, por exemplo: orangotango, gorilas, chimpanzés, baleias, golfinhos, possivelmente também cachorros, gatos e até mesmo porcos.¹³⁴

Assim, parece que o fato de, digamos, matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa. [...] um ser autoconsciente tem consciência de si enquanto entidade distinta, com um passado e um futuro.

Um ser dotado de tal consciência de si será capaz de ter desejos relativos a seu próprio futuro, [e, sendo assim] tirar as vidas dessas pessoas sem o seu consentimento significa frustrar os seus desejos para o futuro. [...] [Deste modo], matar uma lesma ou um bebê de um dia não frustra nenhum desejo desse tipo, pois as lesmas e os recém-nascidos são incapazes de tê-los.¹³⁵

É claro que a morte de um bebê frustra os desejos que os seus pais e familiares têm sobre àquela vida, mas por si só, essa vida se equipara à vida ou morte de uma lesma. Interessante, para a análise em questão, é observar que existe uma razão *indireta* para não matar um ser humano, da qual parece que SINGER compartilha: a oposição a um assassinato não acontece por causa do mal feito a vítima, mas devido ao efeito que o assassinato vai ter sobre a vida de terceiros. Exemplificando, se alguém é morto e o terceiro passa a saber desta morte, automaticamente, o gozo da vida do terceiro é interrompido. Isso porque este pode tirar desse conhecimento, uma avaliação e/ou reflexão pessoal mais sombria de sua própria vida, ao se conscientizar que a vida pode ser breve. Interrompe-se o prazer, e este é o pior mal. O utilitarismo clássico, no qual o autor se fundamenta, também se opõe a um assassinato por causa da felicidade que a vítima poderia ter experimentado num futuro.¹³⁶

Não se pode dizer que não existam, no utilitarismo de SINGER, princípios morais clássicos como: dizer a verdade, cumprir as promessas, não fazer mal a ninguém, o respeito pela vida das pessoas que desejam continuar vivendo, a autonomia. Mas estes podem ser afastados quando a expectativa é ter um resultado muito melhor. Claramente em SINGER existe – talvez como motivador de seu discurso – a expectativa de uma vida plena para cada pessoa. A vida ideal é uma vida de pleno gozo e prazer. Uma vida ruim é aquela na qual existe dor e sofrimento.

¹³³ Cf. SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 96-98.

¹³⁴ Cf. SINGER, 2006, p. 127.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 127, 100.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 101-103.

Para SINGER, existem, dois tipos de seres vivos: os que são somente “conscientes” e aqueles que têm uma “autoconsciência”. Numa escala de valores o segundo tipo são os que possuem mais valor, e são dignos de serem chamados de pessoas. Pois somente estes é que podem ter uma vida plena, não ficando nenhum déficit, dolo e/ou dano.¹³⁷ Sendo assim, a vida só tem valor de utilidade para a própria pessoa, se esta possa gozar prazeres. E, portanto, é isso que faz dela uma vida mais justificável do que, por exemplo, uma criança ainda no ventre ou de colo, um ser humano deficiente mental, ou um acamado com poucas perspectivas de gozo após sua parcial recuperação.

Também podemos perceber que, para SINGER, o utilitarismo pós-moderno analisa a vida humana a partir da ótica da ausência de sofrimento e da possibilidade de prazer. Justificam-se abortos de fetos, quando detectadas doenças congênitas que venham impedir uma vida feliz no futuro, como por exemplo, pessoas hemofílicas ou com síndrome de Down. Justifica-se também a morte de bebês hemofílicos quando esta morte não interfere na vida de outras pessoas, no caso os pais: “Se o fato de matar um bebê hemofílico não tiver efeitos adversos sobre outras pessoas, de acordo com o ponto de vista total seria correto matá-lo”.¹³⁸ O utilitarismo total considera que bebês hemofílicos podem ser substituídos por outros. “tirar a vida de um bebê deficiente não equivale moralmente a tirar a vida de um bebê normal. Quase sempre não constitui erro algum”. A idéia é que se essa vida com deficiências e com futuras impossibilidades de gozo fosse tirada, os pais teriam outro filho, perfeito, e assim também a felicidade destes seria mais plena.¹³⁹

Também em casos de pessoas que no passado foram capazes de optar por viver ou morrer, mas que devido a acidentes ou por serem idosos, não tem mais esta capacidade, justifica-se a morte, pois, “sob muitos aspectos, esses seres humanos não diferem muito dos bebês deficientes”. A vida destas pessoas não tem nenhum valor intrínseco.

As vidas dos que não estão em coma e são conscientes, mas não autoconscientes, só tem valor se tais seres sentirem mais prazer do que dor, ou se tiverem preferências que possam ser satisfeitas; no entanto, é difícil perceber o que pode justificar que esses seres humanos sejam mantidos vivos quando, em termos gerais, levam uma vida miserável.¹⁴⁰

SINGER também sugere a legalização da eutanásia voluntária como uma opção, afim de evitar e eliminar qualquer tipo de dor ou sofrimento no futuro. O que se percebe é que todo e qualquer tipo de morte por eutanásia se fundamenta a partir da perspectiva da eliminação da dor e do sofrimento. Com isso, transparece que para SINGER, a vida precisa ser prazerosa, caso contrário, como já visto acima,

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 105-118.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 200.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 201-202.

não vale a pena ser vivida. Ou seja, o cálculo entre dor e prazer precisa gerar qualidade de vida. Confunde-se dignidade humana com qualidade de vida.

A partir da leitura realizada, conclui-se que PETER SINGER faz uso constante de uma “chave hermenêutica” (baseando-se tanto no utilitarismo clássico quanto preferencial) para dizer qual ser possui mais dignidade. Esta chave é a antítese entre prazer e dor, que se tornou o parâmetro matemático para calcular se a vida do ser humano vale a pena continuar a existir. Para SINGER, homem e mulher somente são dignos se possuem uma vida prazerosa, que parece ser o grande lucro da existência. Tem-se aqui, portanto uma transferência de referências. Substitui-se a sacralidade da vida, pelo critério do prazer e da utilidade. A pergunta é se é assim que o ser humano se compreende, como um ser em eterna busca por prazer para a sua auto-satisfação; se a vida se resume a gozar até a morte.

2.3 Richard Rorty: uma nova fundamentação para a solidariedade

Seguindo as palavras de VATTIMO, não é possível entender o pensamento contemporâneo sem passar por RORTY. Filósofo, nascido em 1931 na cidade de Nova York, estudou nas Universidades de Chicago e Yale, formando-se na tradição da filosofia analítica anglo-americana e no pensamento centro-europeu. Segundo ZABALA, RORTY é um filósofo pragmático, anticartesiano e crítico radical da metafísica.¹⁴¹ A partir de 1979, com sua obra “Filosofia e o Espelho da Natureza” (onde é feita uma crítica contundente ao modelo epistemológico da filosofia de DESCARTES, LOCKE e KANT, e um investimento contra as bases racionais da busca por conhecimento no Ocidente)¹⁴², RORTY, fica cada vez mais conhecido, e seu pensar admirado e estudado. A intenção é “tocar” um pouco sua análise filosófica acerca da verdade e sua proposta em prol da solidariedade, afim de, enriquecer o presente estudo sobre a condição humana na pós-modernidade.

Para ele, a posição realista/fundacionista, da filosofia tradicional (de fundamento socrático-cristão e cartesiano), é prejudicial porque por meio dela há aqueles que querem deter a “Verdade” para si, afim de, manipular e dizer como as coisas são. Assim, o caminho do conhecimento e a busca da verdade¹⁴³ é, antes de tudo, uma prática muito mais humanística, social e conversacional do que o reflexo de uma imagem perto da realidade ou do “mundo exterior”. Não há uma Verdade a ser

¹⁴¹ Cf. ZABALA, Santiago. Uma religião sem teístas e ateístas. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da Religião**. São Paulo: Relume Dumará, 2006. p. 18.

¹⁴² Cf. RORTY, Richard. **Filosofia e o Espelho da Natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988. 310p.

¹⁴³ Verdade com inicial minúscula indica uma verdade fraca que não tem a pretensão de ser a Verdade, assim como a metafísica sugere.

encontrada para além daquilo que é visível e sensível, o que desqualifica discursos filosóficos, e outros, que entendem a verdade como correspondência de uma realidade lá fora. RORTY está ciente que seu pensamento vai contra a fundamentação de toda a compreensão filosófica moderno-ocidental¹⁴⁴. E assim o faz, por crer que foi o discurso-forte que haveria trazido vários infortúnios no experimentar a vida. Culpa teria a teologia (igreja), a filosofia e a própria ciência, quando se colocaram como detentores de uma Verdade, subjugando outros pensamentos, raças e gênero.

Segundo SANTIAGO ZABALA, RORTY representa o pós-empirismo de caráter pragmático nos Estados Unidos. Retoma do neopragmatismo de JOHN DEWEY e da hermenêutica de HANS-GEORG GADAMER não somente a crítica da auto-compreensão objetivista das ciências humanas, mas também o conceito de cultura (*Bildung*). É certo que o peso exercido historicamente pela figura de Deus não pode ser eliminado, por isso é necessário aceitar a sua influência histórica reconsiderando sua presença com devida ironia.¹⁴⁵ Abandonar o universalismo é a maneira de fazer justiça aos ironistas mais importantes, como NIETZSCHE, HEIDEGGER e DERRIDA. Dever-se-ia abandonar a idéia de que a razão é o nome de uma força curativa e unificadora, e assim, a fonte da solidariedade humana. RORTY sugere substituir:

as descrições religiosas e filosóficas de um campo supra-histórico ou de uma convergência de fim de história por uma narrativa histórica sobre a ascensão das instituições e dos costumes liberais – instituições que foram concebidos para reduzir a crueldade, possibilitar o governo pelo consentimento dos governados e permitir a ocorrência do máximo possível de comunicação sem dominação.¹⁴⁶

Essa narrativa esclareceria a possibilidade de se substituir a idéia de uma Verdade como correspondência de algo além, pela idéia de verdade como aquilo que se passa a acreditar no decorrer de contatos livres e francos. Isso seria possível, pois, segundo RORTY, a imaginação humana é o principal instrumento do bem, e a arte é mais moral do que as morais: “é que estas últimas são ou tendem a se transformar em consagrações do *status quo* [...]. Os profetas morais da humanidade sempre foram poetas, ainda que falassem em versos livres ou por parábolas”.¹⁴⁷

Para RORTY, todas as pessoas carregam consigo um “vocabulário final”. A idéia é a que cada ser humano em seu contexto traz consigo um conjunto de palavras que são empregadas para justificar atos, crenças e convicções acerca da vida. São palavras a partir das quais se formula elogios para amigos e desprezo por inimigos, bem como todos os projetos, dúvidas acerca de si mesmo, como

¹⁴⁴ Cf. GUIRALDELLI JR., Paulo. Pragmatismo e Hermenêutica. In: RORTY; VATTIMO, 2006. p. 10-13.

¹⁴⁵ Cf. ZABALA, In: RORTY; VATTIMO, 2006, p. 19-20.

¹⁴⁶ RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 128.

¹⁴⁷ RORTY, 2007, p. 128-129.

também as mais altas esperanças. Sendo assim, é encontrado na “linguagem” aquilo que dá “sentido” para a vida humana, e é a partir dela, que se passa dar sentido para a existência, bem como a “razão” do agir solidário. O ser humano, a partir de suas construções lingüísticas, evoca, não a partir de uma realidade metafísica, a necessidade de solidariedade, mas sim a partir de algo que lhe é muito próprio. Essa consciência seria o que RORTY chama de irônica, a qual compreende que a escolha entre vocabulários não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências ao real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho.¹⁴⁸

Isso significa que para o “ironista” os “vocabulários” não podem ser considerados fortes, no sentido fundacionista/essencialista, pois se tem a consciência de que os termos em que se descrevem o mundo, a realidade e o próprio ser humano, são passíveis de mudanças, pois a “linguagem” é mutável. Já no pensamento do “vocabulário forte” há a compreensão oposta e concomitantemente a crença num senso comum, tomando-se por certo que há uma realidade permanente a ser descoberta por detrás das muitas aparências temporárias. Essa descoberta seria possível porque haveria uma fagulha de conhecimento, de saber da realidade, presente no ser humano. Para os ironistas, como RORTY mesmo se denomina, nada tem uma natureza intrínseca, uma essência real. O real é aquilo que é apresentado aos olhos e experimentado de forma direta com os sentidos do corpo e com o pensar, principalmente refletidos na literatura. Os ironistas têm como preocupação:

A possibilidade de se haver iniciado na tribo errada, de ter sido ensinado a jogar o jogo de linguagem incorreto. Preocupa-se com a possibilidade de que o processo de socialização que o transformou em um ser humano, ao lhe dar uma linguagem, tenha lhe dado a linguagem errada e, com isso, o tenha transformado no tipo errado de ser humano, mas não consegue fornecer um critério de erro.¹⁴⁹

Ao contrário dos metafísicos, os ironistas não consideram que a idéia do pensamento discursivo seja conhecer, ou atingir a essência real, nem acabar com todas as dúvidas, mas sim buscar sempre um vocabulário melhor que promova a justiça e a solidariedade. A forma de argumentação é dialética, no sentido de que se toma a unidade de persuasão como um vocabulário, e não como uma proposição. Isso se faz num intuito de redescrever numa maneira neologista, na esperança de que se incitem as pessoas a seguirem o “novo” que sai desse confronto dos vocabulários. Na maneira ironista de pensar a filosofia e o conhecimento, tem-se a intenção de saber se se deve adotar este ou aquele vocabulário, contrapondo-os de uma maneira que disso sairá um “melhor eu”. Tem-se assim, a

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 133-134.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 2007, p. 136.

esperança de criar um “melhor eu” possível, de maneira que isso se desdobre num agir mais solidário, afim de, implantar em maior medida possível, a justiça.¹⁵⁰

Esta postura irônica parte do fato de que, antes do Iluminismo, a humanidade tinha deveres para com Deus, e depois do iluminismo para com a Razão, mas:

Tanto a “idade da Fé” quando a “idade da Razão” percorreram, contudo, o caminho errado, não porque não conseguiram se apropriar da verdadeira natureza das coisas, mas porque não se deram conta da relevância daquelas novas formas de vida que a própria humanidade havia produzido nesse meio-tempo.¹⁵¹

Os pragmatistas na linha de RORTY têm a intenção de colocar a esperança (por um mundo mais solidário) no lugar que o conhecimento tradicionalmente ocupou na sociedade Ocidental. O convite é de não mais se preocupar com um suposto conhecimento da realidade objetiva, mas sim com a esperança de justiça e a prática da solidariedade. A crença é depositada no ser humano e em suas sempre “novas formas de vida” que surgem a partir da experiência lingüística e do confronto de vocabulários. Assim, seria possível que também a democracia e política fiquem numa posição superior em relação à filosofia. O pragmatismo seria um humanismo inteiramente sintonizado com o pensamento de Protágoras, para quem “o homem é a medida de todas as coisas”, significando que não deve existir nenhum domínio, tal como a razão e/ou a objetividade, fora do mundo vivido e sentido.¹⁵² Seguindo DEWEY, a idéia é a de que só se atingirá a maturidade política e democrática no momento em que se conseguir dispensar qualquer cultura metafísica, qualquer cultura que creia em poderes e forças não-humanas.

Somente depois da Revolução Francesa, os seres humanos aprenderam a confiar cada vez mais em suas próprias forças. Dewey chamava a religião que ensina o homem a confiar-se a si mesmo de “religião do amor” (que é exatamente o contrário de uma “religião do medo”), pois é quase impossível distingui-la da condição do cidadão que participa concretamente da democracia.¹⁵³

A tarefa da filosofia consistiria em não mais descobrir a realidade objetiva do subjetivismo, mas sim de salvaguardar a idéia de que a verdade nunca é objetiva, mas está sempre no diálogo interpessoal que se realiza na compartição de uma linguagem. A filosofia favoreceria assim a possibilidade de um consenso a partir da dialética entre vocabulários de apresentar uma nova idéia como verdade. Seu status de “verdade” se averigua a partir de sua promoção em favor da justiça e

¹⁵⁰ Cf. RORTY, 2007, p. 136-144.

¹⁵¹ ZABALA, 2006, p. 20.

¹⁵² Cf. SOUZA, José Crisótomo de (Org). **Filosofia, Racionalidade, Democracia – Os Debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005. p. 27-28.

¹⁵³ ZABALA, 2006, p. 23.

solidariedade. Nota-se assim, que RORTY dispensa a idéia religiosa do cuidado “no aqui” pensando nas questões últimas, e reforça que a religião é dispensável (e assim deve ser) para a existência de uma sociedade democrática. Para essa afirmação é preciso se considerar a religião não como algo que existe pela influência de um ser transcendente, mas como tudo, também as crenças, são obras humanas, e conseqüentemente os seus benefícios (como a idéia de igualdade, justiça, caridade) não são obras de um espírito mantenedor (como LUTERO designaria), mas desdobramentos estritamente oriundos do esforço e da sabedoria humana.

É dessa sabedoria, especialmente encontrada e refletida na literatura, que adviria a redenção e a possibilidade de fomentar a democracia, e assim, implantar em maior amplitude a justiça, auxiliada pela solidariedade. Na literatura se encontraria uma “verdade redentora”, a qual cumpre a necessidade que a religião e a filosofia tentaram satisfazer. Estar-se-ia num novo tempo, numa nova compreensão, na qual seria possível instaurar um novo mundo, mais democrático. Primeiro se esperou a redenção por parte de Deus, depois por parte da filosofia (fundacionista/essencialista = aquela capaz de descobrir por meio de métodos a Verdade). Segundo RORTY, essas duas esperanças se mostraram frustradas. Agora seria preciso esperar a redenção que vem por meio da literatura. A religião monoteísta ofereceu a esperança de redenção pela relação de uma pessoa-divina com a pessoa-humana. A filosofia ofereceu a esperança de redenção por meio de métodos, pelos quais se atingira a verdade, e assim a libertação. Agora seria o momento de aceitar-se a esperança na redenção que vem da literatura, surgida por meio da elaboração do conhecimento, na idéia de que quanto mais tipos de seres humanos se conhecerem mais humano se será.

Da forma como estou usando os termos “literatura” e “cultura literária”, uma cultura substitui tanto a religião quanto a filosofia pela literatura que encontra redenção não em uma relação não-cognitiva com uma pessoa não-humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas nas relações não cognitivas com outros seres humanos. Relações mediadas por artefatos humanos como livros, edifícios, pinturas e músicas. Esses artefatos provêm vislumbres de modos alternativos de seres humanos. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve ver da relação de alguém com alguma coisa que não seja apenas mais uma criação humana.¹⁵⁴

Para RORTY, é perceptível a partir daquilo que a literatura apresenta, por exemplo, com escritores como MIGUEL CERVANTES (1547-1616 – sua obra mais famosa é Don Quixote de La Mancha) e SHAKESPEARE (1564-1616 – suas obras mais famosas são Romeu e Julieta e Hamlet), que os seres humanos são tão diversos que não há razão para acreditar que todos carregam uma única e profunda Verdade no seu íntimo. Por isso, nas “culturas literárias” se encontraria um caráter mais redentor do

¹⁵⁴ RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio Pragmatistas – Sobre subjetivismo e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. p. 76.

que a religião e a filosofia puderam demonstrar e proporcionar.¹⁵⁵ Segundo RORTY, o conhecimento que vem a partir da literatura proporciona a possibilidade de viver a vida próxima aos limites da imaginação humana. A idéia religiosa de que um livro ou uma tradição possa esclarecer e/ou revelar a identidade humana é substituída pelo pensamento “de que quanto mais livros você ler, e quanto mais tipos de seres humanos você tiver considerado, mais humano você será”. Sendo assim, a identidade intrínseca que pudesse revelar ao ser humano o seu próprio eu, proporcionando assim capacidade para interagir de forma mais plena consigo mesmo, é substituída pela idéia de que a “identidade” (se é possível usar esse termo) é revelada no confronto com outros tipos de seres humanos com seus vocabulários, demonstrada de forma mais prática e dinâmica nas artes culturais, especialmente literárias.¹⁵⁶

Para RORTY, não há uma chave para a realidade e, assim, para o conhecimento de uma Verdade objetiva, mas é no mosaico que as mais diversas obras literárias formam, onde se encontram as verdades (fracas) pelas quais se tem a redenção. As literaturas seriam grandes fontes de valores morais. Como RORTY mesmo coloca, enquanto HABERMAS sugere que o discurso iluminista de “universalidade” e da “racionalidade” continue, agora por meio de um agir-comunicativo, para se evitar os infortúnios da modernidade, a sua proposta é ter a *esperança* na cultura literária, a partir da qual “criamos a nós mesmos” de maneira melhorada e a *confiança* da proteção de algo como as instituições da sociedade liberal burguesa, sem a qual as pessoas ficam menos aptas a *elaborar sua salvação pessoal*, criar sua auto-imagem privada e tecer de novo suas redes de crenças e desejos, à luz das novas pessoas e dos novos livros com que lhes suceda encontrar-se. A sociedade ideal seria aquela na qual as discussões das questões públicas girariam em torno de como praticar a solidariedade: “como equilibrar as necessidades de paz, riqueza e liberdade, quando as condições exigem que uma dessas metas seja sacrificada a uma das outras”, e, além disso, que refletiria a necessidade de igualar as oportunidades de autocriação e deixar as pessoas em paz para usarem ou desprezarem as suas oportunidades, e tudo aquilo que lhes pertence.¹⁵⁷

RORTY faz essa sua fundamentação teórica na “esperança de que um dia a vida seja mais livre, menos cruel, mais ociosa e mais rica em bens e experiências, não só para os nossos descendentes, mas para os descendentes de todos”.¹⁵⁸ Mas mesmo com esse intuito, o pensamento rortiano não é livre das críticas, das quais ele está muito bem ciente. Em seu manuscrito *Solidariedade*

¹⁵⁵ Cf. RORTY; GHIRALDELLI JR, 2006, p. 77-82.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 83.

¹⁵⁷ RORTY, 2007, p. 145-152.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 153.

ou objetividade¹⁵⁹, RORTY traça algumas justificativas de seu pensamento, bem como se defende da acusação de ser relativista. Segundo ele, a busca por objetividade (que o realismo/essencialismo realiza) causa um distanciamento das pessoas entre si quando acredita-se que na vinculação a algo que pode ser descrito, sem referência a nenhum ser humano particular. Assim, se notaria claramente que toda tentativa de encontrar um sentido para a existência acontece no abandono da solidariedade em direção a objetividade. Como visto acima, é no conhecimento encontrado na comunidade, no encontro livre de diversos vocabulários, onde se teria então, uma maior atenção na pessoa humana; seu conhecimento acerca de si mesmo se encontra na própria humanidade. Deste modo, procura-se aquilo que é bom para acreditar e se deposita esperança naquilo que, a partir disso, promove solidariedade e justiça. RORTY está convicto de que o pensamento realista, em seu objetivismo, é promotor de injustiças, pois surgem os detentores da Verdade: a igreja e/ou a ciência são suas formas institucionalizadas.¹⁶⁰

Os pragmatistas, segundo RORTY, não procuram uma correspondência entre o conhecimento e uma verdade que está encoberta/escondida nas profundezas do ser. Não é por causa dessa suposta correspondência que esta ou aquela forma de conhecimento se torna verdadeira:

De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser *verdadeira* é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma idéia melhor. É dizer que há sempre espaço para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário, também acompanhe. Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível.¹⁶¹

Segundo RORTY, os pragmatistas, pela postura exposta acima, têm sido acusados de serem relativistas. São assim considerados por entender que toda e qualquer crença é tão boa como qualquer outra, dando assim, outro sentido para a palavra verdade. Verdade não é mais aquilo que foi “descoberto”, mas é o que se mostra útil e bom para alguém e/ou sociedade acreditar. Nesse sentido, os pragmáticos consideram seu ponto de vista melhor, não porque revela algo que estava escondido, mas por não compartilhar dessa pretensão. Segundo RORTY, “a razão pela qual o realista denomina essa afirmação negativa “relativista” é que ele não consegue acreditar que alguém possa negar

¹⁵⁹ Cf. RORTY, RICHARD. **Objetivismo, Relativismo e Verdade: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p. 37-53.

¹⁶⁰ Cf. RORTY, 1997, p. 38-39.

¹⁶¹ RORTY, 1997, p. 39.

seriamente que a verdade tenha uma natureza intrínseca”. O termo verdade perde seu tradicional conteúdo e passa a ser um elogio para uma crença que se considera bem justificada.¹⁶²

Essa postura rejeita a tentativa de atingir a perspectiva das coisas do olhar de Deus: a tentativa de contato com o não-humano que revela antes o desejo por objetividade do que solidariedade. Para RORTY, o que perturba a maioria dos realistas com relação ao pragmatismo não é a fato de ser relativista, mas o afastar-se de alguns confortos metafísicos: primeiro, que os membros da espécie humana carregam consigo certos “direitos”, como uma ligação a uma realidade não-humana, que lhe dá dignidade moral; segundo, pela idéia de que o que se tem como as virtudes, empreendimentos e descobertas, faz parte de uma verdade a qual persistirá mesmo se a humanidade se extinguir.¹⁶³

Segundo RORTY, não seria necessário dar uma razão para que as pessoas possuam direitos ou, para que sejam consideradas dignas, mas simplesmente deve-se tratá-las e considerá-las dessa maneira. Dispensa-se o conforto metafísico de que há algo por trás, escondido, que assegura alguma coisa para a humanidade e confia-se na dinamicidade da própria vida e na capacidade para promover a solidariedade. O argumento em favor da postura pragmatista “é o argumento de NIETZSCHE de que o modo tradicional ocidental metafísico-epistemológico de cristalizar nossos hábitos simplesmente não está mais efetivando, não está mais cumprindo a sua tarefa”.¹⁶⁴ A intenção é de pensar o que de melhor pode servir para cada um, individualmente, na medida em que não prejudique a outros.

Para RORTY, essa sugestão pragmática sobre a idéia de verdade, da troca da busca por objetividade pela solidariedade, não tem nenhuma fundação para além da esperança compartilhada e da confiança criada por tal compartilhar. A idéia tem um solo prático; não parte de alguma metafísica e não contém nenhuma propriedade intrinsecamente orientadora da ação, nem de uma afirmação epistemológica da qual se carece de uma faculdade de sentido moral. É apenas “uma sugestão sobre como nós mesmo podemos pensar em nós mesmos a fim de evitarmos o tipo de atraso que agora caracteriza muito a cultura erudita”.¹⁶⁵ O atrasado é trazido quando a busca por objetividade está no lugar da promoção da solidariedade.

Avaliando o pensamento de RORTY, nota-se que ele acredita numa saída fácil demais para os problemas sociais. Parece ignorar a ambigüidade que acompanha a existência humana com relação ao seu agir para o bem e o mal. “RORTY nega que haja tal componente comum a todos os seres humanos.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, p. 40-42.

¹⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 43-49.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 51.

E o faz para que não andemos por ai desqualificando, a todo momento, a muitas pessoas como “desumanas”, já que seu comportamento se inscreve geralmente de maneira ‘normal’ dentro dos respectivos contextos ‘*da história das instituições*’.¹⁶⁶ Não é difícil de perceber que RORTY quer abandonar toda uma compreensão sobre a “realidade” com seus próprios desdobramentos no pensar a ética, sugerindo em seu lugar a confiança numa espécie de desenvolvimento das sensibilidades solidárias, que gradualmente se universalizaria, possibilitada pelas instituições liberais. Positivamente no pensamento pragmatista de RORTY se tem seu desprender ao método científico tradicional como aquele que garantidamente descoberta o que está oculto. Torna clara a fragilidade do conhecimento humano acerca do que há e do que possa haver, mas muito facilmente coloca o seu pensar como mais fidedigno, mais verdadeiro com relação à complexidade e mistério da vida humana. Assim como ASSMANN também concluiu, o pensamento rortyano não pode ser classificado como relativista; ao contrário, uma de suas principais intenções é tornar consciente de que a solidariedade é algo que se constrói, e não algo que se encontra pronto, já dado, como predisposição supostamente natural do ser humano.¹⁶⁷

O problema no pensamento de RORTY é sua confiança quase que irrestrita nas instituições democráticas e capacidades humanas que juntos haveriam desenvolvido uma sensibilidade aguçada contra a prática da crueldade. É o que ele denomina de ironia liberal: perceber que o ser humano tem a capacidade para, a partir de si mesmo (como ponto motivador), desenvolver uma consciência gradualmente mais solidária em favor do outro. Assim, se encontra atualmente o momento que se presencia a ironia da história, no fato de que os seres humanos melhoram eticamente, não tanto por força de princípios éticos racionais e abstratos, fundados numa compreensão fundacionista da existência, mas na dinâmica da própria experiência/existência humana.¹⁶⁸

RORTY, por meio de seu fazer filosófico, quer incutir a idéia de que é possível encontrar no ser humano e em suas experiências lingüísticas novas e promissoras formas de vida. Mas para isso seria necessário se aceitar, o que quer se chamar aqui de, uma nova verdade libertadora, a de que a verdade nunca é objetiva, mas relativa no sentido de poder se encontrar novas verdades, e assim, promover novas possibilidades de solidariedade. O auxílio no qual se encontraria essa(s) verdade(s) redentora(s) seria a literatura, que exerce uma influência positiva sobre a vida; na idéia de que quanto mais tipos de seres humanos se tiverem considerado, mais humano se será. Há uma valorização

¹⁶⁶ ASSMANN, Hugo. **Competência e Sensibilidade Solidária: educar para a esperança**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.43-44.

¹⁶⁷ Cf. ASSMANN, 2000, p. 45.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 45-56.

extrema nas capacidades humanas que ofuscam, em RORTY, a ambigüidade da existência humana, que, como visto em FROMM, é causador de muitos infortúnios. É perceptível, a partir do que foi visto em FROMM, e também em PANNENBERG, que o pensamento rortiano se encontra dentro dos desdobramentos da guinada antropológica da qual se tem uma forte crença na bondade do ser humano como decorrência do progresso econômico e político. Apesar de terem muitos aspectos positivos no pensamento pragmatista de RORTY, é impossível livrá-lo de críticas. Sua compreensão antropológica não condiz com a contradição existencial do ser humano, no qual, determinado por fatores internos e externos, incorre o egoísmo, uma pequena capacidade para renunciar vantagens pessoais em proveito de outros, e a maldade, sem que com isso possa ser declarado essencialmente mau.¹⁶⁹

RORTY, conscientemente, tem como ponto de partida de seu discurso a crítica nietzschiana acerca da compreensão da realidade de fundamento socrático-cristão. Acompanha assim o pensamento de que Deus e a metafísica são supérfluos e indemonstráveis, acreditando, num primeiro momento, que no ser humano reside uma capacidade intrínseca de ir além do que se está sendo e, por segundo, na impossibilidade da existência do além do material, fazendo com que Deus e toda a compreensão fundacionista não passem de construções do imaginário humano. É possível fazer um paralelo entre NIETZSCHE e RORTY quanto à compreensão de que o verdadeiro “ser” não repousa nas profundezas, escondido, mas no que o ser humano pode vir a se tornar; para RORTY, mais solidário. Nesse sentido está o grande déficit no pensamento de RORTY, a saber, seu otimismo antropológico extremado: sua falta de percepção quanto à contradição da existência humana; que juntamente com os “sinais” de esperança encontram-se facilmente sinais de desesperança. Os sistemas políticos, jurídicos e econômicos, separados da ética (vide p.20), facilmente são meios de opressão e da promoção de injustiças, de alienação, de morte e de guerras; são sistemas que, como DUSSEL chama atenção, se tornam por vezes insuportáveis e põem em risco a vida e a dignidade humana.¹⁷⁰ E esse lado mais “sombrio” da existência e vivência de seres humanos RORTY parece ignorar face seu otimismo exacerbado.

Frente a isso, no intuito de aprofundar a questão da existência humana e sua condição na pós-modernidade, mostrou-se necessário ir para além do debate filosófico acerca da realidade e verdade. Entende-se, além disso, que para muitas questões filosóficas, a exemplo da que é abordada por RORTY, é preciso atentar para uma análise antropológica que ao menos se empenhe em entender a

¹⁶⁹ Cf. FROMM, 1977, p. 22. Vide nota 50.

¹⁷⁰ Cf. DUSSEL, 2002, p. 533-537.

condição humana em toda sua contradição, que não faça prevalecer uma visão unilateral de sua existência. No empenho de buscar esse entendimento, se abordará um pouco do pensamento psicanalítico acerca do ser humano na contemporaneidade. Muitos autores poderiam ser contemplados, mas se acredita que a abordagem feita pelo psiquiatra e psicanalista contemporâneo CHARLES MELMAN é de profundidade singular.

2.4 Charles Melman: O homem sem gravidade

MELMAN têm trazido a tona algumas questões acerca da condição humana na pós-modernidade por vezes bastante perturbadoras. Segundo ele, o ser humano na contemporaneidade encontra-se diante de uma crise de referências. Há uma grande dificuldade de dispor de balizas que servem para tornar mais claras as tomadas de decisões, como também para analisar as situações com as quais se defronta. Parece que o *mal-estar na civilização*¹⁷¹, sentido por FREUD há cem anos, se faz presente, no diagnóstico de MELMAN, numa “*nova economia psíquica*”. Essa novidade leva a pensar numa mudança de grande amplitude com conseqüências antropológicas ainda incalculáveis.¹⁷²

Para MELMAN, está-se lidando na atualidade com uma mutação que nos faz passar de uma economia organizada pelo recalque a uma economia organizada pela exibição do gozo. Essa nova economia se tornou, segundo ele, possível diante de um progresso “considerável”, mas que ao mesmo tempo é portador de pesadas ameaças:

O progresso considerável é ter efetivamente considerado o fato de que o céu está vazio, tanto de Deus quanto de ideologias, de promessas, de referências, de prescrições, e que os indivíduos têm de se determinar por eles mesmos, singular e coletivamente. Os últimos dois séculos foram os das grandes invenções e da identificação dos limites: na matemática, Hilbert, na lógica, Gödel, na política, Marx, em psicologia, Freud e seu complexo de Édipo. O século que se anuncia será o da suspensão deles: não há mais impossível. Como de hábito, os moralistas foram os iniciadores; nomeemo-los: Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze, que não proclamam mais o direito à felicidade, mas ao gozo. E a ciência segue no campo – a biologia – em que menos se esperava. A intervenção decisiva foi, sem dúvida alguma, o domínio da fecundidade, depois, da reprodução da vida. Roubado de Deus, o poder de criação doravante permite trazer à luz organismos novos. De uma certa forma, assistimos ao fim de uma época, a uma liquidação – em termos analíticos dir-se-ia uma *liquidação coletiva da transferência* –, o que é a fonte de uma liberdade muito notável.¹⁷³

Como ilustração dessa *nova economia psíquica*, MELMAN evoca uma exposição de arte anatômica, elaborada por anatomistas da faculdade de medicina de Heidelberg, na Alemanha. Ao se

¹⁷¹ Cf. FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997. 116p.

¹⁷² Cf. MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003. p. 10-16.

¹⁷³ MELMAN, 2003, p. 17.

passar tecidos ou cadáveres ainda frescos num banho de acetona, conseguiu-se expulsar a água das células e a substituir por resinas epóxi, de tal modo que o cadáver se encontra protegido da putrefação, como que plastificados em suas formas originais, tornando-se possível lhes impor posturas próximas as da vida. Podendo-se assim admirar o corredor, o pensador, o ginasta, o arremessador, o jogador de xadrez, na maior autenticidade:

Os cadáveres prometidos à eternidade são, em geral, mas nem sempre, escorchados. Apresentam sua musculatura, desnuda, soberba. Com freqüência uma trepanação permite deixar a descoberto uma parte do cérebro. A bochecha, parcialmente dissecada, desvela as inserções musculares. O sexo, flácido, mas em perfeita forma, é exibido. É o conjunto dessa estatuária que constitui a exposição. Há também um bellissimo corpo de mulher, nesse caso sem o escorcho, com um busto absolutamente soberbo. De seu ventre aberto sai negligentemente um pedacinho de útero fecundado. Uma luz suave propicia à contemplação, ilumina essa exposição. É filtrada por painéis cujas lâminas contêm finas secções do corpo humano fragmentado e colorido, o que dá o aspecto original de vitral.¹⁷⁴

Essa exposição que teve dezenas de milhões de expectadores, torna sensível, segundo o psiquiatra/psicanalista, o fato de que se está ultrapassando os limites. Onde antes era um lugar de memória com aspectos sagrados, no qual o corpo humano que se tornou cadáver é protegido, dissimulado a uma visão não-séria, é tornado lugar de ultrapassagem, de olhos em procura de prazer no espetáculo da morte; o que é, “pelo menos, inquietante”.¹⁷⁵ Essa possibilidade de procurar o gozo no espetáculo da morte se daria por causa do desaparecimento do sagrado. Para MELMAN, o limite e a autoridade, tão necessários e que antes estavam presentes na constituição psíquica do ser humano, estão em falta. Sem limite, aquilo que antes constituía a autoridade já não é mais existente.¹⁷⁶

Na *nova economia psíquica* não há mais uma divisão subjetiva do sujeito, passando a ser um sujeito bruto. Falar de sujeito subjetivo seria dizer que ele se interroga sobre sua própria existência, introduzindo na vivência, na maneira de pensar, uma dialética, uma oposição, uma reflexão, uma maneira de dizer “Não!”. O que passa a existir é um sujeito que perdeu a sua dimensão específica. “Com certeza não é mais o sujeito que se origina dessa *ek-sistência*, dessa exterioridade interna, que

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 19-20.

¹⁷⁶ “O lugar da autoridade era simultaneamente o lugar do esconderijo da divindade e justamente o lugar de onde os mandamentos podiam se autorizar. A conjunção não era problema para ninguém; é por isso, aliás, que durante séculos o poder foi teológico-político. A política era fundamentalmente teológica, pois o poder, por delegação, vinha de Deus. As repúblicas laicas nunca se desembaraçaram totalmente dessa herança.” *Ibidem*, p.25. O progresso, do qual Melman fala na citação acima (1ª), tem suas conseqüências também no âmbito político, onde a vida política está desértica, não existindo mais a menor concepção ideológica ou mesmo utópica, nem a palavra ordem, nem projeto. Decorre disso a falta de um programa político; os políticos se tornaram antes gestores de negócios.

lhe dava um certo afastamento, uma visão de vida, do mundo, das suas relações e das escolhas possíveis. Tornou-se um sujeito inteiro, compacto, não dividido...”.¹⁷⁷

A pergunta que surge é, se diante da desapareição do que antes constituía um limite regulamentador, poder-se-ia perguntar pela existência de um saber instintual/intrínseco que conduziria o ser humano, suprimindo então a falta de limites. Para MELMAN, isso seria um alívio, se assim pudesse ser. E nesse ponto, sua análise torna-se de sobremaneira interessante. Ele pergunta, se fosse possível suspender os limites, como saber que se está na realidade? “Quando despertamos, pela manhã, como sabemos que o sonho parou? Sem dúvida, é porque tomamos contato com uma forma de decepção que organiza nossa realidade”. Mas se esse tipo de decepção faltar, surgirá a pergunta: será que não se está sempre sonhando, será que não se estará sempre no campo em que tudo é possível? Com esse exemplo, MELMAN expressa a preocupação/avaliação sobre se esse saber instintual/intrínseco estaria acompanhado de impossibilidades, das decepções dos desejos, ou se ficar-se-ia “sonhando”/vivendo um mundo onde tudo é possível.¹⁷⁸

O progresso de ter considerado o céu vazio, tanto de Deus quanto de ideologias, é homogêneo ao da economia, que, por sua vez, é capaz de fornecer objetos sempre mais fantásticos, mais próprios a fornecer satisfações, tanto objetais quanto narcísicas. “Graças a eles, não se trata mais de se satisfazer com representações, mas com o próprio autêntico, com o objeto não mais representado, mas efetivamente ali, presente na realidade”. Assim, está-se no ideal liberal de favorecer o enriquecimento recíproco, liberando as trocas de referência reguladora. Nesse mesmo espírito se situaria o lugar que adquire hoje as teorias cognitivistas, que são organizadas com base nesse princípio, que, se supõe assegurar uma trajetória quase feliz e sem complicações.¹⁷⁹

Atualmente, “cada um pode satisfazer publicamente todas as suas paixões e, além do mais, pedir que elas sejam socialmente reconhecidas, aceitas, e até legalizadas, incluídas aí as mudanças de sexo”. Ao mesmo tempo em que se inaugurou um período onde se tem presente uma “formidável” liberdade, nunca se pensou tão pouco antes de efetuar uma escolha/ação. “A liberdade está aí, mas ao preço da desapareição, da *afânise* do pensamento”.¹⁸⁰ Esse aparente progresso traz consigo conseqüências que interferem diretamente no experimentar a vida. A filosofia moral, acompanhando esse progresso, parece ser que cada ser humano deveria encontrar em seu meio com o que se

¹⁷⁷ Lacan gostava de escrever *ek-sistência* – em lugar de existência – para insistir no “ex” e assim fazer entender como é num lugar Outro que o sujeito se constitui. Cf. *Ibidem*, p. 27.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 28.

¹⁷⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 29.

satisfazer plenamente. Se não há o gozo (satisfação plena) surge um escândalo, um déficit, um dolo, um dano. Facilmente qualquer reivindicação expressa se encontra legitimamente no direito de ser satisfeita.¹⁸¹

Segundo MELMAN, ao contrário de muitos pensadores atuais que imaginam a possibilidade de se viver livremente, o ser humano está em constante busca de referência, o que implicaria num retorno a alguma espécie de autoridade,¹⁸² na qual se encontraria o alívio da angústia; uma autoridade qual viria enfim dizer o que se deve ou não fazer, o que é bom e o que não é, “enquanto hoje estamos na confusão”. Poder-se-ia lembrar aqui, do efeito que a mídia e seu marketing impõem a pessoa como esfera regulamentadora do que é bom ou não, do que é necessário ou não, exercendo assim, autoridade nas escolhas pessoais. MELMAN chama atenção, que na *nova economia psíquica*, pelo fato da ultrapassagem do limite, se encontra um sujeito enfraquecido, que é flexível e perfeitamente capaz de se modificar, de se deslocar, de mudar. “O sujeito, assim, perdeu o lugar de onde podia fazer oposições, de onde podia dizer ‘Não! Não quero!’, de onde poderia se insurgir: ‘as condições que me são apresentadas não são aceitáveis, não concordo’”. Atualmente o ser humano deveras não tem mais o lugar de onde poderia surgir a contradição, o fato de poder dizer não. Exemplos disso são encontrados no funcionamento social: os que dizem “não!” o fazem por razões de categorias corporativistas. “A posição ética tradicional, metafísica, política, que permitia a um sujeito orientar seu pensamento diante do jogo social, diante do funcionamento da Cidade, pois bem, esse lugar parece notavelmente faltar”.¹⁸³

MELMAN nota, como conseqüência do enfraquecimento do ser, uma mudança fortemente significativa que se traduz no modo de se viver a vida¹⁸⁴, que são sensíveis nas relações sociais,

¹⁸¹ “E isso é observado em todos os campos. Então, é ou não uma nova filosofia? (...) Por que, aliás, não teríamos o direito de encontrar em nosso meio o que nos pode satisfazer, quaisquer que sejam nossos costumes? Se um casal homossexual deseja se casar, a título de que nos oporíamos? Se um transexual pede uma mudança de identidade, a que autoridade você se referiria para recusá-lo? (...) Na situação atual, a partir do momento em que haja em você um determinado tipo de desejo, ele se torna legítimo, e se torna legítimo que ele encontre a sua satisfação”. *Ibidem*, p.31-32.

¹⁸² Melman chama atenção para o tipo de autoridade que facilmente se instaurará: “e se pode temer, como uma evolução natural, a emergência do que eu chamaria de facismo voluntário, não um facismo imposto por um líder e uma doutrina”. *Ibidem*, p.38.

¹⁸³ Cf. *Ibidem*, p.37-39.

¹⁸⁴ Passou-se de um ser *neurótico* (para os neuróticos todos os objetos se destacam justamente por causa de seu fundo de ausência) para o ser *perverso* que coloca seu acento na captura do objeto, e o recusa, de certo modo, abandoná-lo periodicamente. “E entra, por isso, numa economia que vai mergulhá-lo numa forma de dependência com relação a esse objeto, diferente da que o ‘normal’ conhece, em outras palavras, o neurótico”. Os “perversos” se encontram tomados num mecanismo no qual o que organiza o gozo (plena satisfação) é a captura do que normalmente o escapava. “Em outras palavras, trata-se de exibir permanentemente o que ordinariamente se encontra mascarado, reservado, por exemplo, no momento da efusão amorosa, e de fazer de forma a que, de cara, o interlocutor seja convidado ao gozo explícito, partilhado, desse objeto. Ora, parece que esse se tornou, nos dias de hoje, até mesmo um comportamento comum. Esse dispositivo

impulsionadas por necessidades econômicas e de mercado. O outro é facilmente concebido como um objeto que se descarta quando se avalia que é insuficiente. As conseqüências vão além do quadro das relações de trabalho. O prolongamento da própria vida pode também ser encarado como um problema: a massa de idosos custará caro a toda uma geração. “E esta deverá encontrar meios, com fachadas honestas, de regular o problema, quer dizer, de descartar o que, após ter servido, se tornou sem uso, fonte de despesas sem contrapartida”. Há uma nova relação com o outro, que faz com que este não valha mais pelo que representa, mas pelo que é. Nas bases morais que são ultrapassadas, a dignidade é algo intrínseco, constantemente presente em cada homem e mulher, que os dá valor. Em certas culturas isso é reforçado com a idade, que significa acréscimo de sabedoria. Na *nova relação*, que não está mais fundada na representação, mas no ser do objeto, este só vale na medida em que seu ser é fonte de benefícios; “se se revelar defeituoso se imporá como um objeto totalmente desvalorizado, devendo ser atirado à caça”.¹⁸⁵

Interessante é notar que esse novo processo relacional, a princípio, não depende de nenhuma filosofia e ideologia, mesmo que muitas atualmente a reforcem, mas antes de uma humanidade na qual a expansão econômica, acelerada e globalizada tem necessidade, para se nutrir, de ver romperem-se os pudores, as barreiras morais, os interditos, afim de, criar populações de consumidores, ávidos de gozo perfeito, sem limites e aditivos, um admirável ser humano novo. De uma maneira muito interessante, MELMAN chama atenção para o efeito que as propagandas publicitárias agem sobre o ser humano. Estas lançam a necessidade do pleno gozo/satisfação de uma maneira de se encontrar, na obtenção do produto, a plenitude do ser. Paralelo a isso, há um aumento gradativo do uso de substâncias farmacológicas (*pharmakon*) que servem como antídotos para os desejos que não encontram satisfação, evitando o desconforto que indica que não há o que deveria haver, que não é como deveria ser. O desejo é o grande atormentador que não deixa descansar, obriga a trabalhar, a correr, a desobedecer, a se esforçar; a viver em busca da satisfação, em busca da plenitude do ser segundo a “nova pregação”.¹⁸⁶

A partir da *nova economia psíquica*, diante do *enfraquecimento do ser*, que se traduz numa *nova relação* com o outro, que parte do ser como objeto, abre-se, segundo MELMAN, um caminho ainda mais largo para prática da violência. Na sociedade que vive cada vez mais a objetização do ser, que não mais reconhece o outro, a violência sobrevém, ora por tudo, ora por nada. Perde-se a noção de

participa do que alimenta a economia de mercado, quer dizer, a constituição de comunidades que se agrupam em torno do mesmo objeto explícito de satisfação”. Cf. *Ibidem*, p. 51-54.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 57-69.

que há uma ordem que determina o agir e que não respeitá-la significa instalar a barbárie. As palavras perdem a sua eficácia, e aquele que as enuncia não é mais reconhecido. Há uma espécie de violência que se tornou um modo banal de relação social.¹⁸⁷

Segundo MELMAN, diante da felicidade da liberação das ideologias dever-se-ia perguntar sobre o que ocupa o lugar destas. O ser humano contemporâneo como sujeito tem se aberto para as informações/mídia como aquele “outro” que vem lhe falar. O sujeito, enfraquecido, se encontra ainda mais frágil, pois é facilmente manipulado, pensando, experimentando e decidindo de acordo como esse “outro”. Não é mais o religioso, o sábio, ou ainda o economista e estrategista que ocupam o primeiro lugar, mas o homem da comunicação. “O sujeito não tem mais afastamento possível diante do discurso que a ele é apresentado, está aprisionado, preso na teia, cercado”. A partir desse novo “outro” são oferecidos o experimentar de gozos diversos, explorar todas as situações. “É esse o verdadeiro liberalismo, o liberalismo psíquico! No mercado, nos é proposto, como se isso fosse comum, participar de existências múltiplas”, viver a esquizofrenia.¹⁸⁸ Não há mais um lugar na *nova economia psíquica* em que o sujeito possa se sustentar, um lugar onde o sujeito encontre o seu “heim”, sua casa, “saber que lá ele está em casa”. E assim ele comenta:

Há hoje, um homem liberal, um sujeito novo, “sem gravidade”, cujo sofrimento, é claro, vai ser diferente. Observamos novas expressões do sofrimento, pois este, apesar da felicidade que a nova economia psíquica é suposta nos assegurar, vem nos lembrar sempre, em algum lugar, há um possível, que há sempre, em algum lugar, algo que capenga.¹⁸⁹

Interessante é notar que segundo o próprio MELMAN, ele não está tomando uma postura de nostalgia com relação aos tempos passados. Porém, se está no exato momento do abandono de uma cultura, ligada à religião, que leva os sujeitos ao recalque dos desejos e assim a neurose, para um novo tempo, onde se propaganda o direito livre de todos os desejos e à plena satisfação destes. Essa acelerada e profunda mudança traz consigo uma desvalorização rápida dos valores que a tradição moral e política antes transmitiam. Segundo ele, o grave erro é o sujeito achar ser capaz de se determinar por si mesmo. Há a necessidade de se ter leis, normas, que sejam geradoras de uma melhor resolução dos próprios sintomas e das relações do sujeito consigo mesmo, com o mundo, com os semelhantes, desenvolvendo assim um bem estar. Mas na atual *economia psíquica*, ao invés disso, entrou-se num estado onde é possível afirmar que o “homem aspira ao inferno”; pois atualmente não

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 69-70.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 94-95.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 96.

há força, nem cultural, nem social, nem psíquica, que convida o sujeito a sair do mal-estar no qual se encontra.

O ser humano, nessa *nova economia*, tem como um dos preços a ser pagos, o sofrimento psíquico, pois a existência do sujeito está obliterada e assim enfraquecida. Nas palavras de MELMAN, “todos nos tornamos uma espécie de funcionários, estamos capturados num sistema em que temos que assegurar, garantir, produzir o ‘bem-estar’ e a satisfação dos que nos cercam”. Assim, as leis facilmente perdem o seu específico que é regular o estado, e passa a criar meios para que todos possam ter a satisfação dos desejos. Assim, diante da indagação do irromper da pós-modernidade, perante a posição de LYOTARD, quanto ao fim das grandes narrativas, MELMAN fala de uma nova ideologia, a “ideologia cognitivista”:

O que o cognitivismo estipula? Recebemos do mundo um certo número de informações que são diretamente tratadas pela máquina que somos – com efeito, não vemos assimilados por essa abordagem a uma animal, mas a uma máquina, a algo que se define como um conjunto de circuitos. Graças a esse tratamento, seríamos capazes, diante das situações que encontramos, de fornecer respostas que poderiam ser adaptadas e corretas... **se estivéssemos suficientemente bem orientados**. E se, de fato, sofreremos de defeitos, trata-se de defeitos no tratamento das informações recebidas; portanto, devemos apenas proceder a reabilitações de circuitos, de procedimentos, para concertar. Essa ideologia nos interessa por trazer consigo o nos des-prender de qualquer referência “vertical” – notadamente dos grandes textos – para a organização de nossa conduta. Referências que, no entanto, sempre vieram organizar nossa relação com o mundo. Uma relação com o mundo que nunca foi ingênua, inocente, nem direta.¹⁹⁰

O problema é que o sujeito não é capaz de se sustentar por si mesmo. É um sujeito fóbico, que tem a necessidade de um “cavalo”¹⁹¹ o qual venha manter os limites de seu território, dizendo quais são os limites a não ultrapassar. Para MELMAN, é essa a dificuldade, pois mesmo que se gostaria de um sujeito que só se organizaria por ele mesmo, esse sujeito é utópico. Assim, vive-se num momento em que se pensa ser possível esse sujeito na prática, mesmo que não se percebe a sua impossibilidade. Está-se num tempo onde não há mais mestres, e o patrão se tornou o gozo. Assistem-se sujeitos cativos e obedientes diante do gozo. E aqui o psiquiatra/psicanalista se mostra um pessimista: nessa atual *economia psíquica* não há saída dessa situação, seu voto profundo é para a pulsão de morte. Isso se tornaria visível, por exemplo, diante da situação climática e da escassez de recursos naturais, que se torna uma realidade cada vez mais ameaçadora: “estamos cada vez mais nos tornando capazes de tornar impossível a vida na superfície de nosso planeta e nos aplicamos nisso,

¹⁹⁰ *Ibidem*, p.116.

¹⁹¹ “Alusão a um dos ‘casos’ célebres de Freud, evocando a fobia do Pequeno Hans, que ‘organizou’ para si um medo do cavalo para delimitar seu território. O significante fóbico, com efeito, tem como função servir de referência em torno do qual o sujeito pode organizar sua existência”. *Ibidem*, p. 116.

notadamente ao encorajar um certo tipo de desenvolvimento industrial dos países ditos do terceiro mundo que conduz a modos de produção particularmente poluidores”. E numa mesma esteira, o modelo dessa industrialização, os Estados Unidos, dá o exemplo ao recusar-se assinar o protocolo de Kyoto, controlando assim os próprios excessos.¹⁹²

Finalizando, para MELMAN, o mundo, a sociedade e o próprio indivíduo como sujeito, encontram-se numa nova situação. O recalque que a “moralização” gerava já não é mais existente, mas a via tomada gerou outro mal-estar, a de um sujeito que vive a perversão, que acredita ser tudo válido, que procura no “outro/objeto” a plenificação de seu “ser” por meio do gozo, do prazer. A mídia exerce aqui seu poder ao proclamar a necessidade de produtos afim de se ter a plenitude; ao mesmo tempo que, reforçam uma nova “antropologia”, a do ser humano que perde a sua representabilidade para se tornar um objeto outro. É notável o enfraquecimento do sujeito. Os discursos que ontem salvaguardavam o ser humano, por exemplo, em sua dignidade, ao se tornaram fracos, enfraqueceram o próprio sujeito. A isso ainda é somada a vivência incoseqüente de formas de perversão, gerando indivíduos múltiplos, em casos tão acentuados que se poderia falar de esquizofrenia. Concomitantemente em que a “nova ideologia” cognitivista proclama uma “autonomia” até mesmo de todas as antigas referências, encontram-se sujeitos que procuram sempre novas referências. Disso corre o perigo da valorização de discursos absolutistas, e a procura de um novo *führer*, alguém a partir do qual não seria mais preciso se confrontar com a dúvida, com a escolha, com a responsabilidade, que alivia a própria existência: seria apenas preciso segui-lo.¹⁹³

Ao mesmo tempo em que nessa “nova ideologia” sobrevenham discursos intuitivamente positivos em favor da solidariedade, para MELMAN, na *nova economia psíquica*, juntamente com a nova política econômica que marca o triunfo do liberalismo, é trazido, de maneira muito direta, uma mutação com relação ao semelhante, rompendo-se com as solidariedades em proveito da concorrência e da agressividade. A pergunta feita é sobre a partir de que referências essa proposta de solidariedade estaria. Há uma nova organização, onde o “homem liberal” é modelado por determinantes da economia liberal, permeada pela ideologia da economia de mercado. “Essa ideologia é anônima, não tem responsável, e é isso que desarticula. Para ser ativa, ela não precisa de um autor, nem de ser revelada, porque funciona um campo lógico em que não há mais impossível”. Noutras palavras:

O Real se tornou para cada um de nós uma dimensão de tal forma improvável que não sabemos mais distinguir realidade e virtualidade. Quando sabemos se estamos no verdadeiro ou se estamos na representação? É uma questão que não data de ontem, mas

¹⁹² Cf. *Ibidem*, p. 117-119.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, p. 142-145, 156-168.

que tomou, hoje em dia, uma feição totalmente diferente, pois não temos mais os meios de saber o que é real e o que é virtual, sendo dado que, eu diria, o que funda o campo da realidade é que este sea bordejado por um real, ora, se esse campo da realidade não é mais bordejado por um real, como o liberalismo nos propõe, ao mesmo tempo não podemos mais saber se estamos ali verdadeiramente, nem mesmo o que fazemos ali. **É nisso que eu de bom grado diria que o homem novo chegou! Pois sua originalidade, sem precedente histórico, é participar de uma sociedade cujo único traço identitário é suportado por essa comunhão de gozo.**¹⁹⁴

A identidade não é mais encontrada num credo, numa referência, num ideal, mas em torno do objeto do gozo. Em tal configuração não se torna espantoso o fato de o próprio sujeito ter sua vida privada e pública exposta, ao ponto de ser tratado, por sua vez, um objeto de gozo. É nessa condição que o sujeito se encontra na contemporaneidade: aquele não tem mais gravidade, mas que flutua sem saber quem é e tendo a sua dignidade facilmente assaltada.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 181. [Grifos meus]

3. ANÁLISE CONCLUSIVA NUMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA

3.1 Gottfried Brakemeier

GOTTFRIED BRAKEMEIER, conhecido teólogo luterano, tem se empenhado em tematizar o ser humano em seus estudos. Convicto de que no conviver de uma sociedade pluralista seja necessário o diálogo franco e aberto com as mais diversas formas de pensamento, acredita que a teologia cristã tem o seu lugar no “esforço por ‘salvar’ o ser humano da degradação e agressão à sua vida”, que é sintomática diante de uma confusão de saberes, que antes atrapalham do que ajudam: corre-se o risco de se saber cada vez mais sobre cada vez menos. Mesmo que não seja possível conseguir um consenso sobre o que seja “humano”, “o ser humano *precisa* ser definido, ainda que de forma imperfeita, provisória, aproximativa”. A curiosidade de se saber quem se é permanece, mesmo que essa busca esteja enfraquecida; sonha-se com um mundo mais “humano”. Sendo assim, a análise antropológica que BRAKEMEIER realiza, quer contribuir na tarefa do ser humano de se auto-entender/esclarecer.¹⁹⁵ Neste sentido, na presente envergadura de dissertar sobre a condição humana na pós-modernidade, a análise feita pelo teólogo no livro “O Ser Humano em Busca de Identidade” é enriquecedora.

Para BRAKEMEIER, a sociedade tem a necessidade de uma visão do que seja o ser humano para poder definir os direitos e os deveres de cada um. “Em todo relacionamento humano está implícita uma antropologia. Ela pode ser irrefletida, mas não está ausente”. Pela maneira como o ser humano é compreendido se formulam parâmetros de conduta e se projeta a imagem de um estado de humanidade. Sendo que na Escritura Sagrada cristã uma das perguntas mais presentes é sobre quem é o ser humano (pergunta que também acompanhou a história da igreja), o autor acredita encontrar na teologia, judaico-cristã, importantes contribuições na tarefa da compreensão antropológica. Está claro que é a partir do que se entende de si mesmo, que a humanidade faz o caminho de sua história.

¹⁹⁵ Cf. BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade: contribuições de uma antropologia teológica.** São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulus, 2002. p. 07-10.

Segundo BRAKEMEIER, a pesquisa científica desmistificou o ser humano. Destruindo os mitos que lhe asseguravam um lugar privilegiado no universo, teve a sua existência reduzida à trivialidade. Diante da grandeza e magnitude do universo, a grandeza humana se desfez, colocando-o como um elemento marginal no cosmos. A partir das novas descobertas, concluiu-se que o homem é uma simples máquina que funciona a base de processos químicos, e que, além disso, é constituído de peças que podem ser substituídas ou até transplantadas. Diluída a diferença entre o ser humano e animal, passou-se a se considerar um super-animal, “submergindo nas coações sociais e naturais. Está ameaçado de ser reduzido, em definitivo, a massa de manobra, material, objeto descartável”. Sua vida humana desacralizada não possui mais o mesmo valor; se sujeitou a ser coisa, sujeito a ser manipulado, explorado e desprezado. Simultaneamente, não é possível deixar de se considerar, seus aspectos positivos, os benefícios auferidos pelas conquistas científicas: “brindaram a humanidade com facilidades inéditas. Eliminaram fontes de dor e de morte prematura. Elevaram a expectativa de vida, ampliando a possibilidade do usufruto de suas belezas”.¹⁹⁶

Para o teólogo, há também um desencanto do ser humano consigo mesmo, que é, em boa medida, resultado da experiência traumatizante da brutalidade que se é capaz de realizar, mesmo em sua civilidade. “Os horrores do genocídio no passado e no presente, as chacinas e as barbáries das guerras mundiais e civis abalaram a fé na bondade do ser humano e na nobreza de sua alma”. Aliado ao desencanto, as ciências trouxeram incomodas verdades introduzindo o ser humano numa crise de identidade. A questão da dignidade humana passa a ansiar por uma nova fundamentação, que possa dar parâmetros éticos. Talvez fosse necessário reinventar o ser humano para que então ele tenha algo parecido com a dignidade. Para BRAKEMEIER, tentativas são existentes, a exemplo o pensamento do filósofo europeu PETER SLOTERDIJK, o qual afirma estar falido o humanismo ocidental, tendo-se que reinventar ou recriar o ser humano por meio da engenharia genética. Com isso o teólogo quer mostrar que o “ser humano, tal como existe, é considerado insuficiente, falho, uma ‘zebra’ da criação, destituído de dignidade e respeito. Precisa ser substituído por outro”. Há, portanto, além da ameaça, a própria desumanização e despersonalização. Mesmo que o discurso por vezes tenta não admitir, a prática o evidencia.¹⁹⁷

A dignidade humana, enquanto valor coletivo, sucumbiu no jogo dos interesses. A pessoa, no fundo, é mercadoria que se compra ou despreza, força que se impõe ou sucumbe, máquina que vira sucata tão logo que deixa de funcionar. Os tempos em que se perseguia a

¹⁹⁶ BRAKEMEIER, 2002, p. 10.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 11-13.

meta de uma sociedade “mais humana” parecem pertencer definitivamente no passado. Morreram as utopias, cedendo espaço para uma sociedade sem alma.¹⁹⁸

Segundo BRAKEMEIER, houve e há reações contra essa nova condição humana. FROMM teria profetizado o perigo no qual a humanidade se colocaria. Correntes de pensamento, como marxismo, existencialismo e outras ideologias, também os numerosos movimentos sociais, nacionais e internacionais, que lutam pela preservação do meio ambiente, pela democratização da qualidade de vida, por igualdade de direitos de raças e gêneros, por cidadania e pelo fim da fome e da miséria, unem-se na busca por um mundo mais justo e solidário. Havendo assim, segundo o teólogo, uma “profunda sintonia de objetivos entre tais grupos e a fé cristã”, possibilitando um “ecumenismo humanitário”. Mas enquanto isso, os direitos humanos são usados como instrumentos políticos, na ação de governos, nas ONG’s que os defendem, são aplicados aos sistemas e a ideologias. “O livre mercado, por exemplo, está aferrado ao lucro, que é seu objetivo máximo. Privilegia o produto em detrimento do produtor. Desconhece a ética e sensibilidades de ordem pessoal ou social”.¹⁹⁹

Outra constatação que BRAKEMEIER faz é com relação à dignidade humana. Segundo ele, a dignidade é defendida, por exemplo, na declaração dos direitos humanos, mas ela não é fundamentada empiricamente como o científico o espera: está apoiada em valores culturais, e assim filosóficos e religiosos. Mas ela não pode ser demonstrada racional ou empiricamente; permanece como um credo afixado, mas que enfraquecido se mostra extremamente frágil.

Sem dignidade não há direitos, sendo vital, pois, justificar a existência da mesma. Deveria estar claro que o naturalismo é inapto para fornecer subsídio e mesmo para estabelecer critérios. Pois a “lei da selva” não se presta para ser “lei humana”. O que na natureza é fator de preservação, a saber, a seleção e sobrevivência dos seres mais aptos, isto, quando aplicado à sociedade humana, reverte em seu contrário. Desenvolve força destrutiva. Para o ser humano a lei da selva é mortal. [...] O ser humano não hesita em arriscar a extinção de sua espécie para eventualmente salvar a sua vida, para vingar-se ou por qualquer outro motivo irracional. [...] A violência humana desencadeada pela “lei da selva” tem efeitos devastadores. Cria uma sociedade acometida da síndrome da guerra civil, fadada a conviver com o crime. [...] “Sustentabilidade” social requer, pois, outros valores do que os apregoados por um sistema baseado exclusivamente em utilidade, competitividade e seleção. [...] Amor, solidariedade, paixão por justiça são premissas indispensáveis de uma sociedade verdadeiramente humana. Sem estes valores não há perspectivas de “normalidade” para a existência individual e social das pessoas.²⁰⁰

A partir disso, BRAKEMEIER defende que a dignificação do ser humano é um assunto essencialmente religioso, ou seja, de credo e de aceção de valores. Por isso no falar sobre o ser humano, sua dignidade e sua condição, a teologia tem um lugar importante. É natural que o ser

¹⁹⁸ BRAKEMEIER, 2002, p. 13.

¹⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 14-15.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 16-17.

humano não se satisfazendo em desempenhar o papel de uma máquina buscará um referencial teórico que lhe assegure a dignidade. A teologia de tradição judaico-cristã oferece algumas respostas. Defende uma dignidade “apriorística” do ser humano, anterior a quaisquer diferenças sociais. Dignidade teria o ser humano pelo fato deste ser imagem de Deus. A afirmação bíblica é de que Deus é quem define o ser humano e lhe confere a identidade, a qual emana de sua qualidade de ser imagem de Deus. É um status conferido ao ser humano, assim como o ser pessoa (como o próprio Deus o é). Concomitante esse status de “digno” e de “pessoa” inclui numa atribuição que insiste que o ser humano de fato seja o que é: “deve aprovar sua numa vivência dialógica com Deus e sua liberdade assumindo co-responsabilidade pela causa ecológica, social e política no mundo”. Esse status independe da raça, cultura e credo, e não tem como ser rejeitada/apagada ou perdida, pois o signo da imagem de Deus é indelével.²⁰¹

Para BRAKEMEIER, a bíblia reconhece que o ser humano é um ser contraditório. A história mostra que se é capaz de realizar os mais nobres benefícios, mas que também é capaz de cometer as maiores atrocidades; vive jogando, sempre de novo, a sua dignidade no lixo. “O Ser Humano é um misto de anjo e fera, de coisa insignificante e preciosa, de imagem de Deus e de um demônio”.²⁰² A tarefa da antropologia, especialmente teológica, estaria em construir o ser humano, não o esmagando com o peso de seus fracassos e de suas deficiências. Sua contribuição seria em estar resgatando e protegendo a dignidade do ser humano. “Para o bem da humanidade, não pode ser sepultado o sonho por um mundo mais humano, justo, fraterno, habitável, sustentável”. Diante da crise de valores e da nova condição humana que se impõe nessa situação, está uma crise antropológica sem precedentes que ameaça substituir a dignidade humana por mera funcionalidade. Viver o acaso, não se pensar mais sobre a própria identidade seria o caminho mais profícuo da possibilidade dessa troca. Cabe à teologia o protesto, “para que a lembrança da imagem de Deus, gravada no ser humano, continue sendo um dos mais eficazes instrumentos”.²⁰³

Para BRAKEMEIER, diante das novas descobertas da conduta humana feitas pela psicologia, sociologia, biologia e outras ciências, falar de pecado parece colidir com a dignidade do ser humano. É antipático falar do termo, pois parece “revelar impróprio pessimismo antropológico, desestimular a boa

²⁰¹ Cf. BRAKEMEIER, 2002, p.18-25. “O pecado humano não consegue desfazer o que a graça divina concedeu. Isto vale em primeiro lugar para as *vítimas do pecado*. Opressão, tortura, pobreza, nada pode destruir a imagem de Deus nas vítimas de maldade, de estruturas iníquas, de violência social. Se assim não fosse, Jesus teria perdido sua dignidade na cruz.[...] Também a pessoa pecadora (agente de pecado) continua sendo a imagem de Deus. [...] Isto apesar de não serem, de forma alguma, merecedoras do título e de ser escandalosa a dívida do ser humano no que diz respeito a sua dignidade”. *Ibidem*, p.25.

²⁰² *Ibidem*, p. 44.

²⁰³ *Ibidem*, p.43-48.

conduta”. Para ele, usa-se o recurso da negação do pecado para resolver o problema da má consciência. Percebe que a própria igreja tem dificuldades em comunicar o assunto. Pecado passou ser um termo estritamente religioso, que para muitas pessoas nada a mais significa do que um jugo opressor sobre si mesmo. Aparentemente a indução à negação teria um caráter messiânico, pois acabaria com os possíveis remorsos. Segundo o teólogo, é fácil perceber que até mesmo em algumas denominações cristãs, o pecado passou a designar o simples fracasso social, uma derrota ocasionada pela falta de fé. Se despecaliza o pecado, que nada mais passa a ser do que erro humano. Na negação de Deus se nega o pecado e vice-versa. A saída nietzschiana é usada na esperança de alívio. Mas fato é que o pecado contra Deus tem conseqüências também na esfera humana, no convívio social das pessoas. Sua existência independe de sua aceitação, e, portanto, negá-lo não potencializa o ser humano em sua bondade.²⁰⁴

Ninguém quer ser culpado. “As responsabilidades se são mais individuais, mas tornaram-se abstratas e perigam definitivamente esvair-se”. Com isso, “a economia, a ciência, a própria globalização parecem seguir rumos traçados por mãos invisíveis. As leis do mercado, do progresso, da tecnologia, se tornam absolutas exigindo adaptação, não permitindo alguma interferência reguladora. Para BRAKEMEIER, a existência humana está marcada pela busca do prazer individual. Diante disso surge a pergunta, “não poderia ocultar-se na antipatia ao termo uma manifestação do próprio pecado?” Para o teólogo, não é possível existir uma antropologia que não leve em consideração o lado sombrio da natureza humana, com seu cinismo, ganância, egoísmo e outros vícios. Falar sobre o pecado desfaz a ilusão da bondade natural do ser humano. “Questiona o otimismo antropológico segundo o qual bastaria desentulhar as energias éticas das pessoas para torná-las capazes de construir a utopia da sociedade justa, fraterna, perfeita”.²⁰⁵ Ao mesmo tempo, também não existiriam os apelos éticos na Sagrada Escritura sem a convicção de que o ser humano quer o bem. Sendo assim, a consciência do pecado desfaz a ilusão que se é levado pelo otimismo, convidando a uma desconfiança de si mesmo, sabendo de que se necessita estar consciente da ambigüidade existencial para se poder engajar de forma eficaz nos apelos éticos, e na busca por uma sociedade mais justa, fraterna e solidária.²⁰⁶

BRAKEMEIER ainda atenta para o fato de que também “o pessimismo antropológico promove a desumanização da sociedade”. O pessimismo impulsiona e aposta no egoísmo e na ganância das pessoas, despreza a misericórdia de Deus e as possibilidades de mudança, programando um mundo progressivamente conflituoso e violento. A consciência do pecado não gera acomodação, mas

²⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 49-64.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 77.

²⁰⁶ Cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 77-78.

arrependimento e desejo de mudança. “O imperativo de reorientar-se se estende à toda a humanidade. O combate ao ‘pecado’ e às ameaças que traz em seu bojo torna indispensável a avaliação crítica da ‘fé’ dominante no mundo globalizado, das leis que o regem, das causas sistêmicas dos impasses”.²⁰⁷

Nesse sentido, a Bíblia articula ricamente sobre o pecado, e seu termo não cabe num só conceito. No Antigo Testamento, pecado é sinônimo de violação do direito divino, contra a autoridade divina, é transgressão do preceito de Deus.²⁰⁸ No Novo Testamento, pecado é transgressão do duplo mandamento. É desobediência a Deus; estar em dívida com Deus e com o próximo. Pecado consiste em obrigações não cumpridas, é desejo egoísta, avidez, gula, rebeldia contra Deus.²⁰⁹ “É usurpação do trono divino”; é prestar adoração à criatura no lugar do criador, vangloriar-se, quebrando e corrompendo a comunhão com Deus e com os homens. É não querer que Deus seja Deus. “Pecado é uma profunda perversão da vontade do ser humano que o impulsiona a buscar inescrupulosamente o proveito próprio” e por isso o transforma em inimigo de Deus.²¹⁰ É a mais trágica “enfermidade” humana. Deus é juiz do pecado e para anulá-lo é necessário o seu perdão. A essência do evangelho consiste nisso: no arrependimento, perdão dos pecados e reconciliação com Deus, possibilitando movimentar-se então, em favor de um mundo mais justo e solidário, indo ao encontro do próximo.²¹¹

Na ótica de BRAKEMEIER, a pergunta acerca do mal não é estritamente judaico-cristã, mas também se encontra, por exemplo, na mitologia antiga.²¹² Na tradição judaico-cristã, bem e mal não provém da mesma fonte, tampouco se responsabiliza Deus pelo pecado. Nisto a Bíblia é unânime, apesar de Deus infligir castigos. Lutero falava do Deus absconditus, oculto e até mesmo cruel. Para o autor, “Deus não se torna camarada ou em cúmplice do ser humano”. Ele é Senhor da vida, e sua condenação vem sobre os agentes de negação da vida. Ele não é a causa do pecado – pois seria atentado contra Si mesmo, mas este, segundo o testemunho bíblico, tem origem no próprio ser humano. O mal teria iniciado no primeiro homem e tem abrangência universal: repete-se em cada pessoa, pois todos pecam.²¹³

²⁰⁷ *Ibidem*, p.78.

²⁰⁸ Gn. 3; 4. Ez. 18.30; Mq 1.5; Sl 25.7.

²⁰⁹ Gn. 3.5. Rm 7.7s.

²¹⁰ Rm 5.10. Pecado como idolatria e injustiça (Ex 32; Rm 1; Ap 18; Lc 2.11; 1Jo 5.17); Pecado como vanglória (1Co 4.7; Mc 2.17); É culpa, há uma forte correlação entre pecado e culpa (Mc 1.15).

²¹¹ Cf. BRAKEMEIER, 2002, p.52-56.

²¹² A antiga mitologia atribui a desgraça aos deuses que ficaram enciumados da felicidade humana, misturando a ela o fel. Com isso, o ser humano seria vítima das divindades. Outra maneira de explicar o mal é identificá-lo como princípio antagônico a Deus (dualismo). Tanto o bem quanto o mal são eternos. Essa visão dualista é negada pela tradição judaico-cristã. *Ibidem*, p.56.

²¹³ Cf. *Ibidem*, p.56-58.

BRAKEMEIER não tem dúvidas de que o relato da queda em Gênesis 3 é um mito, mas que, como é característico dos antigos mitos, há nele a constatação de uma verdade profunda acerca do ser humano. Não tem a pretensão de ser e nem pode ser comprovada cientificamente. Mas sua des-historização e desvalorização constituiriam um erro. O pecado é culpa e fatalidade. É vedado ao ser humano o papel de vítima, fazendo-o responsável pelos próprios erros e convidando-o a buscar um caminho diferente. Na bíblia o pecado permanece como algo ilógico, inexplicável, que foge do controle racional humano. O pecado pertence à existência de todos, mesmo que ele não faça parte de sua essência. Sendo assim, fica desmascarada toda e qualquer ilusão da separação entre justo e pecador. “Não há, entre os seres humanos, quem tivesse preservado a generosidade, a inocência, a justiça original”. Ao mesmo tempo a tradição judaico-cristã nunca negou que o ser humano, mesmo pecador, pudesse ser capaz de realizar boas obras, mas nega que estas possam eliminar aquilo que faz parte da existência humana. É esse diagnóstico antropológico que se está obrigado a admitir: que o ser humano irracionalmente pode se transformar na fera mais perigosa do planeta.²¹⁴

Para BRAKEMEIER, “a imperfeição do ser humano, seus fracassos morais e seu potencial criminoso não precisam de comprovante. São de lamentável evidência”. Diante da pergunta sobre o porquê abordar com atenção para a questão do pecado, o autor responde:

Ora, porque a tradição judaica e cristã afirma que o segredo da ‘antropologia’ consiste na ‘teologia’. Ousa afirmar o contrário do que havia insinuado Ludwig Feuerbach, ao apregoar que o segredo da teologia ocultar-se-ia no próprio ser humano, em seus anseios, suas angústias e projeções. Conforme o filósofo, a teologia, quando examinada criticamente, dissolver-se-ia em antropologia. A bíblia sustenta o contrário. Sem Deus, o ser humano não sabe quem é, afunda em contradições, ignora sua origem e seu destino. Ele precisa do espelho de Deus para conhecer-se a si próprio.

Conseqüentemente, o enigma da dívida do ser humano com respeito à sua vocação deve ser atribuído, em última instância, a distúrbios na relação com Deus, fonte de todo o ser. A raiz da desgraça reside na perversão da fé das pessoas. O ser humano não crê devidamente. Opõe-se a Deus e o excomunga. Tenta usurpar o seu lugar. Resultam daí a perversão da conduta, o vácuo de ética na sociedade, as loucuras e as injustiças neste mundo (cf. Rm 1.18s). Resulta daí, até mesmo, a incapacidade de reconhecer o pecado, pois as causas das deficiências em sociabilidade e identidade humana costumam ser buscadas em outros fatores.²¹⁵

Diante disso, para BRAKEMEIER, somente o confronto com Deus pode conscientizar o ser humano em sentido amplo. Este conhecimento move ao arrependimento, à confissão e ao perdão dos pecados. A graça de Deus é gratuita; em Jesus Cristo somos justificados. Mas, segundo o teólogo, há outro tipo de justificação que é opressor. Essa justificação se dá quando a pessoa é compelida a

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 58-64.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

justificar não algo, e, sim, a si mesma, sua existência, sua razão de ser. Nessa, o direito de viver, o direito de ter um lugar, o direito de ter direitos, são conquistados com o reconhecimento social. “No caso da pessoa, a condição de criatura aparentemente não basta para justificar o seu ser”. Normalmente atribui-se mais valor para uns do que para outros, afirmando uma hierarquia, onde os últimos, aqueles que não têm, por exemplo, lugar no sistema econômico e/ou político, são considerados indignos de viver. Na verdade, ninguém tem seu lugar garantido, mas este deve ser conquistado e provado de méritos. E aqui BRAKEMEIER lança três respostas, avaliando a condição humana na contemporaneidade, para o que justifica a vida e a posição: primeiro, o valor da pessoa se define por seu poder aquisitivo; segundo, o valor se define pela categoria de grupo a que pertence, onde na afirmação de determinada raça, credo, ideologia, se nega a vida de outros; e terceiro, o valor da pessoa se define por sua capacidade produtiva. O terceiro meio de justificação é o mais “natural”, é necessário ter produtividade, onde “justificados” estão os jovens, poderosos, os capazes, os inteligentes, aqueles que conseguem exibir sucesso e comprovar utilidade.²¹⁶

É problemático vincular a dignidade à produtividade. “A idolatria do lucro e o princípio da absoluta competitividade são sintomas de um aviltamento do processo de justificação do mundo capitalista”. Essa justificação pela “lei das obras” traz consigo problemas notórios: problemas psíquicos (a concorrência produz estresse, solidão, agressividade, medo da não satisfação, reduzindo assim a qualidade de vida), o fetiche por produção desconhece o perdão diante do fracasso na corrida competitiva, agrava os contrastes sociais e formam-se as estruturas injustas, e, além disso, frequentemente têm efeitos maléficos ao meio-ambiente.²¹⁷ Segundo BRAKEMEIER, não só a fé cristã, mas também o humanismo se opõe à inclinação de julgar o ser humano pelo critério exclusivo da utilidade, que passa a ser descartado quando inútil. Porém há uma diferença essencial entre alguns humanismos e a fé cristã, a exemplo, do idealismo de KANT e do materialismo de MARX, os quais concordavam em afirmar que faria parte da dignidade humana produzir-se a si próprio mediante o trabalho. Dessa forma a pessoa atingiria uma liberdade e não se encontraria mais devedora de ninguém, e nem sujeita a qualquer tipo de domínio. É nesse sentido que surgem algumas diferenças do humanismo em relação à fé cristã. No evangelho se encontra uma das maiores provocações da história, quando afirma que é Deus quem justifica o ser humano e não as obras da lei. Para o teólogo, a mensagem da justificação não pressupõe a fé em Deus, mas ao contrário, é a justificação que coloca a pergunta sobre Ele.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 84-85.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 85-87.

Sendo Deus quem justifica, torno-me livre das pressões e dos juízos da sociedade. Naturalmente, estes continuam existindo. São de extraordinário poder, manifesto na dependência – maior ou menor – do que as outras pessoas pensam sobre mim e no espaço que me concedem. A justificação por Deus não substitui a justificação que ocorre no nível das relações humanas. Mas esta *já não mais pode reivindicar validade absoluta*. Quem decide sobre o valor ou desvalor das pessoas não é nenhuma autoridade humana, e, sim, Deus. Isto equivale a uma desapropriação da sociedade. Nega-se-lhe o direito a juízos últimos, ao que ela costuma resistir. Subtrai-se ao ser humano o direito de dispor de seus semelhantes. O Deus que justifica é, nesse sentido, um “escândalo social”. Questiona toda pretensa onipotência humana e revela-se justamente assim como libertador das pessoas que sofrem sob discriminação e condenação.²¹⁸

Em Jesus Cristo se vê o Deus que a acolhe todos, sem distinção. Ele justifica os pobres acolhendo-os e chamando-os de bem aventurados. Justifica curando os doentes, tocando os impuros e libertando os possessos. Justificar significa salvar vida, dar dignidade, apagar a culpa. Por ter justificado as pessoas, Jesus sofre a morte. Ele carrega os pecados, e entrega-se à raiva e ao crime de seus inimigos e ressuscita “por causa da nossa justificação”²¹⁹, se manifestando dessa forma a justiça de Deus. Essa justificação liberta o ser humano da necessidade de se auto-justificar, de salvar a si mesmo. Liberta o ser humano de estar enclausurado em seu próprio egoísmo e o convida a ir na direção do outro, em busca de um mundo mais justo e solidário. Assim, como a Teologia da Libertação na América Latina bem frisou, o pobre e marginalizado que angustia e clama por mais justiça, encontra em Deus seu mais poderoso e enérgico defensor.²²⁰ O ser humano está marcado por uma época em que foi brindado com enormes facilidades, mas que já não dão mais parâmetros seguros que orientem a sua própria existência. Surge o fantasma do absurdo, do relativismo e do vazio. Desconfia-se de tudo ao mesmo tempo em que se confia nas coisas mais absurdas possíveis.

3.2 Euler Westphal

EULER WESTPHAL, teólogo brasileiro, tem se dedicado ao estudo da bioética. Para isso, tem abordado em seus livros também a questão da condição humana na pós-modernidade. Como professor de bioética e antropologia na Universidade da Região de Joinville (Univille) e membro do Conselho Nacional de Bioética, tem se confrontado e contemplado em sua pesquisa questões interessantes acerca do ser humano que contribuem no presente estudo.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 88.

²¹⁹ Rm 4.25.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 102.

Para WESTPHAL, a bioética e sua abordagem sobre ser humano se encontram num momento histórico que tem sido denominado como pós-moderno. Não é um período estranho à Modernidade, mas acrescenta a esta novas características. Há uma nova cosmovisão, a qual afirma a descentralização e a dissolução de todos os universais. “As narrativas totalizantes – como Igreja, Deus, ética, verdade, conhecimento – são transferidas para núcleos que afirmam essas coisas separadamente”. Afirma-se a incomensurabilidade de verdade e ética. Nesse “novo tempo” o conhecimento narrativo de uma cultura tem o seu próprio jogo de linguagem e não precisa mais de legitimação, “ainda que o discurso científico interprete esse jogo de linguagem narrativo como sendo ignorância, barbárie ou superstição”.²²¹ No campo da técnica, a desconstrução dos universais promoveu outro critério, o da performatividade (desempenho), ou seja, da utilidade e possibilidade técnica, que por sua vez se torna válida diante da promoção de lucratividade. Mesmo que diferentes narrativas possuem o seu lugar, a sua “validade” diante da multiplicidade de possibilidade de jogos de linguagem, estas não possuem nenhum elemento agregador; ao contrário, são incompatíveis.²²²

Segundo WESTPHAL, e aqui baseado em LYOTARD, o ensino nas universidades tem seu conhecimento restrito à linguagem da informática, denunciando, dessa forma, que a sua tarefa não consiste mais em formar líderes pensantes, mas em dar habilidade técnica para efetuar a profissão com performatividade. Nesse contexto, a interdisciplinaridade é uma grandeza fundamental, a qual não busca mais uma síntese, mas é trabalhada em equipe na busca de funcionalidade. “O conhecimento científico busca de forma frenética a ruptura com os paradigmas ultrapassados”. O interesse está na lucratividade e não no conhecimento pelo conhecimento.²²³ Esse utilitarismo, tem também reflexos na relação do ser humano com a natureza. A criação se torna benéfica e adquire algum valor à medida que é útil para a humanidade. Utilidade essa que se descobre na sua submissão e uso indiscriminado, afim de, manipulando-a, se obtenha alguma vantagem.

Segundo o teólogo, seria um equívoco pensar que no fazer científico pós-moderno está ausente a mística e o religioso; sua presença é verificável, especialmente nas ciências biomédicas. “Há uma esperança messiânica e escatológica de um mundo futuro sem males, da ausência de doenças, da superação da morte e da vida eterna”. Um exemplo é encontrado na dominação do conhecimento do DNA, que é tido como imortal e um meio pelo qual se perpetuaria o ser humano através da clonagem. A identidade do ser humano é encontrada nele mesmo, a saber, em seu código genético. “A partir dessa mística, busca-se conservar conjuntos de informações genéticas com o objetivo de

²²¹ WESTPHAL, Euler Renato. **O Oitavo Dia: na era da seleção artificial**. São Bento do Sul: União Cristã, 2004. p. 19.

²²² Cf. WESTPHAL, 2004, p. 19-21.

²²³ Cf. *Ibidem*, p. 22-26.

perpetuá-los, garantindo, no futuro, a imortalidade”. O interesse não está mais no conhecimento sobre a realidade, a respeito do mundo, mas no número de informações que se tem acesso, com intuito de se ter o controle sobre a existência do próprio ser. As verdades universais da modernidade não são mais aceitas, enquanto que novas utopias são inventadas.²²⁴ A grande utopia consiste em alcançar a “Grande Saúde”, por meio da qual se busca desenvolver o ser humano perfeito. Há um anseio, uma expectativa messiânica, “que é impulsionada pela promessa da irrupção do reino da ‘Grande Saúde’, no qual questões como a morte, a doença e o sentido da vida – tidas como doentias e arcaicas – estarão definitivamente superadas”.²²⁵

Nessa compreensão, os seres humanos são aqueles que criam, recriam e remodelam, segundo suas sensibilidades artísticas e técnicas, o mundo. Não se é observado por ninguém (divino) e toda a criação é renovada por intervenção humana, e não pela graça mantenedora e proveniente de Deus. Para o autor, na medida em que Deus não pode mais ser considerado hipótese de trabalho científico, as heteronomias (com seus universais éticos) são substituídas por dogmas da ciência e pela dominação da técnica. Desse modo, ao mesmo tempo em que se afirma o dissenso e as verdades particulares, em detrimento de todos os universais, criam-se outros totalitarismos como a lucratividade, funcionalidade e performatividade. Isso demonstra que o ser humano, na sua busca por autonomia das suas opressões religiosas e políticas, cria inconscientemente e deposita suas esperanças em “ídolos” que desrespeitam a vida humana e o meio ambiente, reduzindo-os à objetos de exploração.²²⁶ “Em grande medida, a racionalidade técnica estrutura seus referenciais a partir da funcionalidade pragmática e do utilitarismo, lógica tipicamente pós-moderna”.²²⁷

Nesse contexto, as novas tecnologias científicas estão voltadas ao exercício do poder do pequeno-grande-deus, por meio da técnica de redesenhar seres vivos e seres humanos, selecionando e alterando as características do tipo genético, corrigindo falhas e aperfeiçoando o ser humano. [...] A partir de agora, a realidade de Deus não é mais buscada, mas interrogam-se os genes. Temos, portanto, um novo tipo de expectativa messiânica e esperança escatológica reunidos em torno da bioengenharia.²²⁸

Segundo o autor, a confiança é que por meio da bioengenharia se possa encontrar nos genes as anomalias genéticas que causam doenças e, até mesmo, prever o futuro de um bebê, podendo-se por a descoberto as propensões comportamentais e doentias deste em seu futuro. Informações genéticas essas que são do interesse de empresas e planos de saúde para fins discriminatórios e

²²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 27-29.

²²⁵ *Ibidem*, p. 30-31.

²²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 32-34.

²²⁷ *Ibidem*, p. 33.

²²⁸ *Ibidem*, p. 35.

excludentes. A partir do que WESTPHAL coloca, pode-se dizer que o ser humano está à margem de um sistema-mundo por ele criado que é cada vez mais exigente quanto aqueles que podem interagir com este, tendo-se como requisito mais importante a (possibilidade de) performatividade. Para o teólogo, o conhecimento produzido pela tecnologia do DNA gera um profundo problema ético quando usado para fins eugênicos e para fins não-terapêuticos, oriundos de interesses econômicos. Os avanços desta tecnologia agredem a pessoa em sua liberdade e aumentam o uso indiscriminado sobre o ser humano e a natureza. Prova disso seria o patenteamento de plantas e até mesmo de códigos genéticos de seres humanos.

Outra questão problemática é a distância entre a necessidade dos serviços médicos e a capacidade de atendimento e/ou democratização dos avanços da biociência. Esse hiato se torna ainda mais sério com relação à população pobre de países em desenvolvimento. “Verdade é que o avanço das tecnologias da engenharia genética atropelou a reflexão ética, as instituições de pesquisa e as instituições jurídicas”. Criou-se um comércio de todos os setores da vida, desde a agricultura até a medicina. Estaria a cargo do ser humano o processo evolutivo por meio da manipulação do mapa genético, eliminando os defeitos contidos, existindo não somente manufaturados de materiais, mas também de seres vivos. Para WESTPHAL, o mais grave problema é que esses avanços estão voltados ao lucro, à exploração econômica e às exigências do mercado, segundo o imaginário da pós-modernidade. A grande motivação de financiamento de pesquisas não é a democratização dos benefícios para o bem comum, mas a lucratividade daqueles que “investem”.

Como observado, pela bioengenharia se manipularia a vida em busca de uma perfeição humana. Perfeição essa que, como visto em BRAKEMEIER, está atrelada a uma visão antropológica que servem de base para as características que se objetiva mudar. Para WESTPHAL, está claro que as mudanças dessas características estão ligadas principalmente a motivos econômicos. Há uma expectativa messiânica e esperança escatológica reunida em torno das facilidades e promessas fornecidas pela biotecnologia. Parte dessa “nova antropologia” está na compreensão de que, por exemplo, os comportamentos reprováveis são oriundos de uma disposição genética. Essa e outras informações poderiam ser usadas para fins classificativos (e, portanto, discriminatórios) e até mesmo possibilitariam a prática de aborto de fins eugênicos, como visto acima no utilitarismo de SINGER. Para WESTPHAL, tem-se, portanto, na pós-modernidade, um grave problema ético que é o abuso da tecnologia do DNA utilizada para fins eugênicos ou para fins não terapêuticos. Estar-se-ia voltando à “hitlerização” da ciência, uma vez que a partir da biotecnologia se tem a intenção de criar um ser

humano perfeito, em detrimento daqueles (que podem ter seu status de pessoa suspenso) que não se encaixam nesse novo mundo.²²⁹

Outro problema seria a privatização da vida, onde quase tudo pode ser patenteado. Nesse andar, o conceito global de direitos humanos é pisoteado, pois os seres humanos, e partes do seu corpo podem ser de exclusiva propriedade dos proprietários das patentes. É a aplicação da lógica do mercado que privatiza e explora comercialmente a vida. “Aquilo que era bem comum, transformou-se em bem privado que pode ser explorado comercialmente visando o lucro”.²³⁰ Se recorta o patrimônio da natureza e se reivindica propriedade sobre ela e os valores éticos que preservavam a sacralidade da vida ficam totalmente subvertidos.

Essas sociedades anônimas de biogenética poderão ser titulares de órgãos, das características físicas e da informação genética das pessoas, dos mundos animal e vegetal. Isso aumentará o tráfico de órgãos, as tendências eugênicas na medicina e a dependência dos países mais pobres ao monopólio internacional.²³¹

WESTPHAL, entre muitos outros casos, aborda o patenteamento de ervas medicinais conhecidas há décadas por povos indígenas, de frutas e sementes, e até mesmo de partes do corpo de pessoas, como foi o caso de JOHN MOORE.²³² Há, portanto, a experimentação de um colonialismo e escravagismo pós-moderno. Rompe-se com a idéia de que o valor do ser humano é devido a dádiva de Deus, e passa a ser considerado objeto manipulado e valorizado a partir de sua utilidade. Também a criação é privatizada deixando de ser um bem comum se tornando fonte de lucro para uma minoria que se torna opressão para a maioria. Para o teólogo, ao se “tirar Deus da jogada” a ciência e a economia criaram leis desumanas. A dignidade de vida é confundida com a qualidade de vida, não sendo mais esta, a qualidade, encarada com um complemento da sacralidade da vida.²³³

Claro que na pós-modernidade há avanços significativos que brindaram a sociedade com enormes facilidades. Ampliou-se o acesso às tecnologias, à educação e à cultura. Porém, essas conquistas têm o seu preço: a perda de elementos fundamentais da organização e da dignidade da vida humana. Apesar de o conhecimento ser fragmentado, perdendo-se assim os referenciais sistêmicos, o mérito da pós-modernidade é o de buscar o diálogo interdisciplinar, superando as

²²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 59.

²³⁰ *Ibidem*, p. 75.

²³¹ *Ibidem*, p. 70.

²³² Cf. *Ibidem*, p. 95-96. “John Moore, descobriu que a Universidade da Califórnia (UCLA) havia patenteado partes do seu corpo. Ele tinha sido acometido de um câncer raro. No hospital da Universidade, descobriu-se que o baço de Moore produzia uma proteína que estimulava o aumento de leucócitos, que é uma substância anticancerígena muito importante. A partir desse tecido, a Universidade criou uma linhagem celular e em 1984 lhe foi conferido o direito ao patenteamento como se fosse um invento. Essa linhagem vale mais de 3 milhões de dólares no mercado. Moore processou a Universidade”.

²³³ Cf. *Ibidem*, p. 71-94.

segmentações. “Assim, em função da própria ambigüidade da técnica, nem tudo aquilo que é tecnologicamente possível é eticamente sustentável, pois as possibilidades técnicas da ciência revelam um potencial destruidor extraordinário e imprevisível”.²³⁴

Nesse sentido, para WESTPHAL, teologia cristã também tem seu lugar no diálogo interdisciplinar. Sua tarefa estaria em salvaguardar a dignidade do ser humano, independente de sua condição física, mental e cultural. Casos como a criação de seres humanos sem cérebro para a obtenção de órgãos para transplante seria algo eticamente e moralmente certo? A outorgação do status de pessoa se daria pela capacidade de autoconsciência? Seria um ser humano digno de valor se este tem qualidade de vida, ou antes, se traz algum benefício para a sociedade capitalista de mercado?

WESTPHAL, com muita propriedade, percebe estruturas religiosas nas ciências na pós-modernidade. Baseia-se na obra “profética” de ALDOUS HUXLEY, “Admirável Mundo Novo”, para exemplificar a ciência na pós-modernidade, mostrando que a biotecnologia, a medicina e o mercado assumem a função de proporcionar esperanças de vida e eternidade. Também a decisão sobre o bem e o mal, sobre quem deve viver e quem deve morrer, sobre os dignos e indignos, sobre úteis e descartáveis, são baseadas no que o teólogo chama de “novo messianismo”. Há semelhanças entre o médico e o religioso. Ambos têm funções litúrgicas, expectativas messiânicas e anseio escatológico da vida eterna. Fato é que se criou uma nova forma de religião.²³⁵

Para WESTPHAL, “HUXLEY viu, como poucos, a relação entre Ciência e Religião”. Esta nova religião “promete um mundo sem males, sem dor, sem sofrimento e sem a possibilidade da morte. A ciência tudo pode: ela concede saúde terrena e salvação eterna”. A teologia, nesse contexto, teria o seu lugar no diálogo interdisciplinar, pois traz uma outra dimensão da racionalidade, que trabalha com uma lógica adequada a seu método de estudo, que é a história de Deus com o ser humano e com a criação.

A teologia trata de todos os assuntos pertinentes à vida humana e da vida da criação de maneira racional, filosófica, fazendo sua leitura das relações sociais humana, da antropologia, da ética, da história, da política, e economia e do sentido último da vida e da morte. Tudo isso é feito sob o ponto de vista de que a realidade tem dignidade em si mesma, o que poderíamos denominar de sacramentalidade da realidade. A partir da leitura que a Teologia faz da realidade, esta dialoga com todos os aspectos da existência humana de forma inteligível, buscando dar sentido às perguntas fundamentais do ser humano, incluindo a vida e a morte, o sentido do sofrimento, a paz da alma e a saúde nos relacionamentos humanos e com a natureza.²³⁶

²³⁴ *Ibidem*, p.107.

²³⁵ WESTPHAL, Euler Renato. **Brincando no Paraíso Perdido: as estruturas religiosas da ciência**. São Bento do Sul: União Cristã, 2006. p.15-24.

²³⁶ WESTPHAL, 2006, p.32.

Interessante é a abordagem que WESTPHAL faz, a partir de um artigo publicado pelo Conselho Nacional de Medicina do Brasil, que, ancorado no pensamento nietzschiano, propunha eliminar a compaixão e a misericórdia em benefício de uma ética da solidariedade. NIETZSCHE, ao mesmo tempo em que condenou a moral que protege os fracos, criticou a ética que se deixa nortear pela misericórdia e pela compaixão ao mais fraco. Sabe-se que a crítica surge contra o assistencialismo que em muitos momentos leva a uma relação de escravidão, “pois o objeto de caridade, que é o pobre, sempre permanece em dívida com seu benfeitor, que o oprime com os seus gestos de bondade”. Porém, o inquietante, para WESTPHAL, é “perceber que o referencial para a análise da realidade e a proposta de solidariedade sejam derivados de uma filosofia que elimina o amor e a misericórdia”.²³⁷

Para o teólogo, na afirmação do poder se encontra a cultura da exclusão. Na exploração do saber sobre a natureza e na dominação do forte sobre o fraco está a expressão da vontade de poder. Sendo assim, a esperança de uma vontade autônoma foi transformada em ameaça apocalíptica. A solidariedade de NIETZSCHE consiste no abandono do amor ao próximo, proveniente da cultura socrático-cristã, e sugere a opção por aqueles que se escolhem, os que são simpáticos. Nessa solidariedade não há lugar para os fracos, pobres, excluídos e marginalizados, pois o “bem” é determinado pela vontade do mais forte, aquele que transcende os limites da condição humana. Nessa compreensão o amor é um mal a ser superado, pois impõe limites na vontade de poder e enfraquece o forte, e a compaixão é um vício a ser combatido. Instaure-se um novo “amor” onde sua primeira sentença é a eliminação dos fracos e malsucedidos. Essa solidariedade encontra na pós-modernidade um fértil terreno de concretização e aceitação, devido a lógica de mercado. Um exemplo é a filosofia de SINGER, que solidário com o “próximo” sugere a morte de seres humanos conscientes (não auto-conscientes), por verem nestes a causa da interrupção de prazer e de maior qualidade de vida. Segundo WESTPHAL, “a solidariedade sem amor e sem misericórdia é reduzida a ações pragmáticas, instrumentalizando o ser humano, excluindo os fracos. A imagem do homem-pequeno-grande-deus de NIETZSCHE elimina os espaços e as condições para que o fraco tenha direito à existência”.²³⁸ Forma-se uma solidariedade que se resume a troca de favores entre interessados, como uma forma de contrato social entre seres humanos superiores.

Essa compreensão de solidariedade tem desdobramentos desumanos. O valor da vida não existe por algo intrínseco, como condição de todos, sem distinção, mas pela extrínsidez, se tem valor na medida em que se contribui com performatividade e não se prejudica a máquina do deus-mercado. A justificação, como também BRAKEMEIER chama atenção, é por meio das obras da lei. Nesse contexto, o

²³⁷ *Ibidem*, p.55.

²³⁸ *Ibidem*, p. 63.

prazer e a ausência de dor passam a ser critérios fundamentais para a compreensão da dignidade humana. Enquanto isso, a teologia chama atenção para o Deus que se torna fraco, que sofre morte de cruz, que vai ao encontro do ser humano e de toda a criação. Em Jesus Cristo Deus faz a lógica do amor o ponto de partida e o ponto de chegada:

O Deus eterno torna-se extremamente fraco. O Deus verdadeiro habita entre nós, ele acampa em nosso meio. Graças a Deus que nós temos um Deus que se fez fraco. O Deus Todo-Poderoso se humilhou, se fez gente de carne e de osso para estar ao nosso lado. Ele é “simpático” (*sym-pathos*) com as nossas fraquezas. “Simpatia” significa que o Senhor sofre junto, que Ele compartilha dos sofrimentos humanos, não estando alheio a estes sofrimentos. Deus sofre conosco. De fato, não haveria fé, não haveria esperança, se não houvesse este sofrimento de Deus junto ao ser humano. Somente falar do Deus eterno, do Todo-Poderoso e Santo, não ajuda na vida diária, nas dificuldades do batente. O que ajuda é saber que o Deus que criou céus e terra, aquém é dado todo o poder, preocupa-se comigo no dia-a-dia e tem interesse nas minhas questões, aparentemente não importantes. Este Deus não se importa em entrar no curral de vacas ou em quaisquer outro lugar em que estejamos, para dizer o quanto Ele nos ama. [...] No homem Jesus nós vemos o rosto do Pai.²³⁹

A partir do exposto, WESTPHAL trabalha de maneira muito rica o tema da condição humana a partir da análise da biotecnologia no contexto da pós-modernidade. Para ele, está-se no tempo em que é mais do que oportuno olhar para as questões preocupantes presentes, e, ver qual é a contribuição da teologia, como ciência, nesse contexto.

3.3 Características da condição humana numa perspectiva teológica

A empreitada realizada até o momento mostrou-se bastante profícua. Falar da condição humana, como observado já na introdução, “foge” de tentativas de conceituação. Qualquer análise sobre o tema corre por trilhos escorregadios; primeiramente, pela amplitude das abordagens possíveis de serem percorridas, em segundo, pela complexidade do assunto. O objetivo foi de refletir sobre algumas características da condição humana a partir de obras que, de alguma maneira, contemplassem uma análise antropológica que pudesse possibilitar o enriquecimento da leitura dessas características numa perspectiva teológica. O objetivo desta parte conclusiva é tornar mais nítido o “fio vermelho” do qual brotam importantes questões acerca da condição humana, colocadas numa perspectiva teológica.

Como visto, com o auxílio de PANNENBERG, a partir da guinada antropológica, grandes, mas por vezes sutis mudanças, afloram gradativamente o pensar a morte de Deus. Tem-se, como resultado, um ser humano órfão, faltando o que lhe constituía valor e lhe conferia dignidade. Essa falta tem

²³⁹ *Ibidem*, p. 94-95.

conseqüências no experimentar a vida, que passa a ser (re)formulada, (re)fundamentada, (re)significada, a partir de um “outro”. Mesmo que Deus tenha sido destituído do seu antigo lugar, observou-se que este “trono” não permanece vazio. Notou-se que inicialmente a questão da dignidade não é refletida. A partir do hegelianismo de esquerda, principalmente com FEUERBACH, MARX e NIETZSCHE, desenvolveu-se uma forte crítica à religião juntamente com significativo acréscimo de confiança nas capacidades ônticas do ser humano, e um estímulo a exercer a “vontade de potência”. A partir de si mesmo se encontraria possibilidade de conseguir romper com “forças” alienativas, com todas as construções que fazem do ser humano uma criatura rebaixada, escravizada e desprezível, formulando assim a própria redenção.

NIETZSCHE proclamou a possibilidade de “navegação, pois o mar nunca estava tão limpo”, i.e., a partir da quebra com a metafísica tradicional e com a moral em seu bojo, é novamente permitida ao ser humano a chance de viver a ousadia, de buscar novos conhecimentos e experiências, de exercer a plena liberdade, sem o controle e acusação da antiga moral. Para ele, a quebra com predomínio que a cosmovisão socrático-cristã exercia sobre a sociedade permitiria a experiência de uma nova condição humana, mais livre, com menos encargos e acusações. Claro que essa quebra não estava só ligada a moral, mas com o próprio pensar científico moderno, principalmente com a crença da possibilidade de encontrar a Verdade que fundamenta e mantém todo o cosmos. Por isso, comumente, em NIETZSCHE tem sido identificado o início da compreensão pós-moderna.

A modernidade fecundou a crença de que por meio de um método universal seria possível encontrar uma única verdade. A essência desta estaria na razão, por isso, tudo aquilo que fosse concebido claro e distintamente seria verdadeiro. A separação entre *res cogitans* e *res extensa* propiciou a compreensão de que a matéria é parte de um universo mecânico, conduzido por processos igualmente mecânicos, exatos. A razão estaria apta a entender e a descobrir o funcionamento desses processos por meio do fazer empírico-cientificista. Assim, toda a criação, inclusive o ser humano, passou a ser considerado um complexo mecânico a ser entendido e descoberto. A compreensão de *harmonia*, com a idéia de que cada um contém dentro de si o universo inteiro, teve seus desdobramentos no iluminismo com a compreensão de uma moral *a priori*. Por meio desta, o iluminismo acreditou que o ser humano poderia ser seu próprio tutor. O amparo ético que antes se encontrava em Deus, a partir das asserções do pensamento cristão, seria possível desenvolver-se a partir da razão humana. Razão a partir da qual o ser humano estaria apto a revelar o oculto, promover a vida, transformar o mundo num lugar dinâmico, conquistando ao mesmo tempo o progresso e a verdade. É diante dessa cosmovisão que NIETZSCHE se opõe.

Para NIETZSCHE, está claro que a tradicional filosofia, fortemente influenciada pelo pensamento socrático-cristão, base da moderna compreensão de ciência, caiu na ilusão de crer que há meios de descobrir uma Verdade oculta. Essa cosmovisão, antes contribuiu para a alienação do ser humano do que para seu progresso: inibiu os seres humanos fortes de exercer a vontade de potência, e assim, de se auto-superarem, de chegarem ao *Übermensch*. Não é NIETZSCHE que mata Deus, mas ele constata que “nós o matamos”. É nesse sentido que NIETZSCHE é irônico: ele quer mostrar que a ciência, fundamentada no pensamento socrático-cristão, queria apenas o conforto metafísico, o que deveria ser abandonado, por ser um sintoma de fraqueza numa sociedade que pensa ser “forte”. Além disso, percebeu que a idéia da realidade de Deus como aquele que interliga “*res cogitans*” e “*res extensa*”, que fora pressuposto na elaboração do pensar científico cartesiano, é abandonada em seu desenvolvimento, pois teria se mostrado dispensável.

Na modernidade, a visão que fundamentou a ciência, principalmente em seu método, teve fortes influências na compreensão do mundo, com desdobramentos na condição humana. O ser humano reduzido a um complexo mecânico tornou-se um ser incompreendido, a ambigüidade de sua existência negligenciada, e a dimensão religiosa como constitutivo existencial do ser humano esquecida. A partir do hegelianismo de esquerda, não tirando o mérito de suas importantes críticas, como a de MARX, gerou-se um otimismo antropológico exacerbado, acreditando que todos os problemas advinham de uma situação sócio-econômica. Seria somente necessário mudar as circunstâncias que o progresso, o bem-estar, e justiça, surgiriam. A confiança foi depositada na elaboração do Estado que regularia a vida, propiciando dessa forma o bem. Fato é que depois das críticas nietzschianas ao pensar moderno, aliado aos “fracassos” desse pensamento, “comprovados” com os sistemas de crueldades das guerras, fizeram brotar sentimentos de desamparo, desconfiança e incredulidade. Seriam essas conseqüências e seus desdobramentos que denunciariam estar-se em um novo tempo, a pós-modernidade.

Como visto, não é possível falar da pós-modernidade como um novo tempo, mas somente como a própria Modernidade com novas características. Entende-se que nessa “pós”-modernidade há tanto aspectos positivos como negativos. Ao mesmo tempo em que não é possível demonizar essa nova etapa da história da humanidade, não é possível se iludir com todos os benefícios que provém das descobertas biotecnológicas. A “evolução” da ciência é e sempre deve ser acompanhada pela pergunta ética, pela pergunta acerca da dignidade humana. Destaca-se, como um dos pontos positivos, a desconfiança sobre discursos acerca da Verdade com pretensões absolutistas que, como RORTY bem percebeu, servem antes como chave de poder, do que como possibilidades de solidariedade. Mas ao mesmo tempo, negativamente, essa mesma desconfiança recai sobremaneira sobre todos os

discursos, fortalecendo um “tribalismo conivente”, favorecendo o descompromisso social, o normatismo das emoções, que fazem os defensores da modernidade, como ROUANET, desconfiar de um novo irracionalismo.

Característico do pensamento moderno e pós-moderno é a crença de que os problemas sociais e os infortúnios são devidos a “ferramenta” errada usada, com a qual se formaram as instituições e até mesmo ideologias defeituosas que serviram de base para a elaboração da sociedade. A idéia é de que usando a “ferramenta” certa, por exemplo, uma nova visão acerca da verdade e solidariedade, como sugere e confia RORTY, ficará tudo bem. Como visto em LEIS, essa compreensão se encontra embasada num otimismo antropológico que é a “manifestação mais visível do reducionismo que torna tudo o que é humano em uma questão social, e tudo que é social em algo que depende, em última instância, de nossa vontade”.

Fato é que a ambigüidade da existência humana não é mais refletida. Falar do ser humano como aquele que é capaz de praticar as maiores crueldades, que pouco está disposto em abrir mão de vantagens pessoais pelo bem comum, que é egoísta e corrupto, causa enorme constrangimento. Tal compreensão é acusada de profundo pessimismo antropológico, de não fazer jus à bondade humana e a todos os benefícios criados. Confia-se que esses comportamentos mais “obscuros” são antes exceção do que regra na experiência humana, e ainda assim, conseqüências de algum problema social. Claro que não é possível concluir e defender que o ser humano é essencialmente mal. Tanto o otimismo antropológico como o pessimismo não fazem jus à existência humana, e ambos extremos são prejudiciais. Isso demonstra que é necessário um debate antropológico sério, que contemple a ambigüidade existencial da vida humana. Essa necessidade é reforçada diante do fato de que é a partir do que se entende de si mesmo que toda a humanidade faz o caminho de sua história. Os desdobramentos negativos da falta de clareza com relação a essa ambigüidade se fazem sentir no trato do ser humano com o mundo e consigo mesmo.

O ser humano se encontra enfraquecido. Juntamente com a crítica do hegelianismo de esquerda, aliado ao otimismo antropológico, aquilo que assegurava a sacralidade da vida, a dignidade humana, e que servia de referência regulamentadora, foi gradativamente diluída. O que resta é um discurso enfraquecido sobre o qual se tem fortes suspeitas. A Declaração dos Direitos Humanos, que, numa forma “institucionalizada”, tentou garantir a dignidade humana, deixou esta sem fundamentação, tornando-se assim, insuficiente. Como característica da condição humana na pós-modernidade, encontra-se um ser humano fragilizado, que não possui mais uma referência regulamentadora, mas que, ao mesmo tempo, pode publicamente satisfazer todas as paixões e desejos. Isso demonstra que

se tem um ser humano com muitas liberdades, mas que não tem balizas que lhe funcionem como referência regulamentadora para as escolhas realizadas. O gozo se tornou o parâmetro daquilo que é bom ou não, do que se deve ou não ter, do que se deve ou não ser, e até mesmo do tipo de sociedade desejada. Também o valor da vida é calculado a partir da ausência de dor e presença do gozo, como sugere SINGER.

Nas relações sociais isso se traduz numa leitura utilitarista do outro como objeto; este se torna facilmente descartado, quando avaliado insuficiente. É o que acontece no programa televisivo Big Brother, que nada mais faz do que aludir à prática cotidiana: se a performatividade do “brother” não satisfaz o “telespectador”, este exerce o papel de juiz e o coloca no paredão. Com o mesmo parâmetro que o telespectador é julgado na vida real, ele assume o papel de juiz na vida “virtual”. Assustadoramente, o julgamento, o paredão e a eliminação, são elementos essenciais nesse “jogo da vida”, que não é somente virtual, mas extremamente real. Nota-se isso ao se perceber uma economia de mercado que necessita do podre, do marginalizado, do que vive em condições subumanas, como peça essencial. A pessoa só tem valor na medida em que seu ser é fonte de benefícios, ao se mostrar defeituosa se imporá como objeto totalmente desvalorizado, cumprindo mesmo assim, uma função. Como observado com MELMAN, esse novo processo relacional não depende, a princípio, de nenhuma filosofia e ideologia, mesmo que muitas atualmente o reforcem, mas antes de uma humanidade na qual a expansão econômica acelerada e globalizada tem necessidade, para se nutrir, de ver romperem-se os pudores, as referências regulamentadoras, as barreiras morais, os interditos, afim de criar populações de consumidores, ávidos de gozo perfeito. Gozo que se tornou o grande sentido e o lucro da existência. Nota-se um sujeito que vive numa linha muito tênue entre o real e o virtual, sendo indivíduos múltiplos, em casos tão acentuados que se poderia falar de esquizofrenia.

É nesse contexto que a teologia tem um papel importante no resgate da dignidade humana e da sacralidade da vida. É ciência que tem como seu objeto de estudo o ser humano e a sua condição existencial na perspectiva de Deus. Não de um Deus que está no além, “nas nuvens”, mas que se faz tão presente na história que se torna história na pessoa de Jesus Cristo. A emergência de sua contribuição se faz visível diante das características acima abordadas, bem como com as novas questões que surgem diariamente, por exemplo, a partir das ciências biotecnológicas, como bem visto e analisado por WESTPHAL. O referencial teórico da teologia é a Bíblia, que contém os testemunhos e ensinamentos dos profetas e apóstolos. Esse referencial serve como espelho que revela ao ser humano sua identidade, e, concomitantemente, aspectos de sua existência, mesmo na sua contradição.

Para a teologia cristã, o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus. É o que lhe confere dignidade. Esta tem status indelével; não pode ser apagada, perdida ou tirada, sob nenhuma circunstância. Ser a imagem e semelhança de Deus confere ao ser humano identidade. Sendo assim, para a teologia cristã, somente em Deus o ser humano se conhece, e não ao contrário, como sugere FEUERBACH. Somente a partir desse conhecimento é possível reconhecer e entender a contradição da existência humana. Contradição que denuncia a alienação como característica básica da condição humana. O pecado, termo que atualmente em muito constrange, é a causa dessa alienação. O ser humano, tal como existe, não é aquilo que é essencialmente e o que deveria ser. Está alienado de seu verdadeiro ser. A profundidade dessa alienação está no fato de que se pertence essencialmente àquilo do que se está separado. Pode-se dizer que, para a teologia cristã essa alienação se dá em três âmbitos, na relação com Deus, na relação entre o homem e criação, e do homem para consigo mesmo, as quais estão interligadas.

Interessante é notar que a religiosidade é constitutivo existencial do ser humano. Este procura se re-ligar a algo que deveria estar aí, mas não está. Nesse sentido, a existência da religião mostra que o ser humano está em busca de algo que seu Ser afirma estar separado, de que algo se perdeu. A teologia cristã, como bem mostrou BRAKEMEIER, afirma que essa separação se deu por causa do pecado. Isso significa que a existência da religião denuncia a existência de uma alienação. E assim, em outras palavras, por causa da alienação existe a religião. A religiosidade é perceptível na modernidade, e muito mais na pós-modernidade. Ela não está enclausurada em instituições eclesiais, mas se faz presente nos projetos da existência humana. Na modernidade o método científico, a razão, e o próprio Estado seriam o meio de se re-ligar àquilo ansiado. Também o anseio de NIETZSCHE (que critica o pensamento moderno) pelo “Übermensch” é religioso na idéia de que na superação do que se está sendo se religar-se-á a verdadeira vocação e essência humana. Na pós-modernidade, como WESTPHAL bem observou, também a biociência/biotecnologia está permeada de uma busca religiosa. Há uma esperança messiânica e expectativa escatológica, reunidas em torno pela biotecnologia, que seria o meio de re-ligar-se a algo que se anseia.

Como visto em WESTPHAL, na pós-modernidade Deus não é mais considerado hipótese de trabalho científico. Assim, as heteronomias (com seus universais éticos) são substituídas por dogmas da ciência e pela dominação técnica. Isso faz com que, ao mesmo tempo em que se afirma o dissenso e as verdades particulares, em detrimento de todos os universais, criam-se outros totalitarismos como a lucratividade, funcionalidade e performatividade. O ser humano, como ser existencialmente religioso, cria inconscientemente e deposita suas esperanças em “ídolos”, que desrespeitam a vida humana e o meio ambiente, reduzindo-os à objetos de exploração. É perceptível que a biotecnologia aliada à

economia confunde seu papel e se perde em seu sentido. Sua função não está em somente trazer benefícios para a humanidade, mas pega para si uma função que antes pertencia ao divino. A teologia cristã afirma que, por causa do pecado, o ser humano cria novos ídolos, nos quais se deposita as esperanças. Ídolos estes que não podem proporcionar salvação, mas antes geram destruição: não estão em prol da vida, mas proporcionam a morte. A partir da situação da condição humana na pós-modernidade, quando as conquistas científicas estão atreladas ao lucro, à exploração econômica e as exigências de mercado, onde há a privatização por meio de patentes de bens que deveriam ser de toda a humanidade, onde o “valo” que separa ricos de pobres cresce cada vez mais, comprova-se a incapacidade da ciência e economia “idolatrada” (feita ídolo) de proporcionar o bem-estar comum.

Nesse contexto a teologia tem papel importante, também como ciência profética, de denúncia quanto às negações da vida e promoção da morte. O que se tentou realizar nesse último sub-capítulo foram alguns desdobramentos a partir da análise de algumas características da condição humana na pós-modernidade, dando algumas pistas de onde a teologia poderia se inserir como ciência relevante. É certo que o trabalho pretendido não é conclusivo, e nem teria como ser, antes abre portas para novos desdobramentos, novas complementações, ajustes e reflexões.

CONCLUSÃO

BRAKEMEIER, na introdução de seu livro “O ser humano em busca de identidade” lembra do Salmo 8 que faz a pergunta, “que é o ser humano para que dele te lembres?” destacando, desta forma, que o questionamento do ser humano sobre si mesmo remonta à épocas antigas, mesmo primitivas. A reflexão acerca de si mesmo, sobre o passado e também a origem, o presente e o futuro, sobre o “eu”, constitui o ser humano como ser autoconsciente. Portanto, a pergunta antropológica é elemento presente em toda humanidade; pergunta que perpassa todos os tempos e lugares. É a partir do questionamento acerca de si mesmo, e das respostas a estas perguntas, que se definem os direitos e deveres de cada um.

A intenção do trabalho realizado consistiu em abordar e compreender algumas características da condição humana na pós-modernidade. A análise realizada se mostrou bastante profícua. Muitas questões ainda poderiam ser abordadas, e muitos outros desdobramentos realizados. Porém, a tarefa não foi de esgotar o assunto, mas sim de dar algumas “pinceladas” e tornar mais nítido algumas características da condição humana. Concluiu-se que várias questões se mostram emblemáticas, pois se vive num tempo onde várias indagações acerca do ser humano anseiam por um debate sério e crítico, diante das novas condições que lhe são impostas. O resgate da dignidade humana e da sacralidade da vida é de importância primeira. A teologia tem papel importante no pensar e cumprir esse resgate, pois é ciência relevante, que contribui com sua perspectiva nesse debate.

Ao mesmo tempo, concluiu-se necessário uma compreensão antropológica que tenha “consciência” da ambigüidade da existência humana. O otimismo antropológico é culpado da cegueira que acompanhou o homem moderno e acompanha o homem pós-moderno. Facilmente no intuito de se livrar das culpas, deposita-se nas “ferramentas” usadas a culpa pelos infortúnios gerados. O pensamento moderno, e seus desdobramentos na pós-modernidade, geraram e contribuíram para a coisificação do ser humano. Este é reduzido a um complexo mecânico, passível de manipulação. Notou-se ainda, que as referências que antes serviam como fundamento da existência foram enfraquecidas, e em muito momentos diluídas. Gerou-se, diante disso, a busca por uma compreensão

renovada acerca daquilo que está aí. Notou-se isso nos três primeiros pensadores apresentados no segundo capítulo. Buscam-se novas justificativas para o mal praticado. Buscam-se novos parâmetros para definir quando a vida tem valor ou não. Lançam-se novas formulações acerca da verdade e solidariedade na confiança de evitar problemas já experimentados.

Porém, sobre todo discurso já recai forte suspeitas, que fazem, na prática, surgir o relativismo. Sendo assim, o ser humano permanece enfraquecido. Enquanto que na modernidade é ele que conceitua toda a realidade, na pós-modernidade se encontra a tecnociência definindo sua condição. Diante de uma imensa “prateleira” de oportunidades que poderiam ser aproveitadas, o ser humano se sente confuso. A busca por total liberdade de todos os antigos valores universais enclausurou as pessoas num vácuo existencial, e fez com a autonomia não pudesse ser exercida, pois não há parâmetros claros que possibilitassem tal exercício. Nesse contexto, o ser humano passa a ser manipulado a partir de uma lógica mercantilista, tendo sua dignidade assaltada, e a sacralidade da vida negligenciada.

Concluiu-se que é nesse contexto que a teologia tem um papel importante no resgate dos valores perdidos e na luta pela dignidade humana. A teologia tem, em seu bojo, uma interessante compreensão antropológica que contribui para a consciência da ambigüidade da existência humana. Também na compreensão do ser humano como existencialmente religioso, e que, por isso, deposita suas esperanças em novos ídolos, que, na maioria das vezes propiciam antes morte do que a vida. Finalizando, conclui-se o trabalho sugerindo uma abordagem de suspeita, uma antropologia da desconfiança de si mesmo, que seja empenhada pela vida humana e da criação, resgatando a sua sacralidade.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEM, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ALAIN, Touraine. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ASSMANN, Hugo. **Competência e Sensibilidade Solidária: educar para a esperança**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AULEN, Gustav. **A Fé Cristã**. São Paulo: ASTE, 1965.
- BACON, Francis. **Novum Organum**. Versão eletrônica: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acessado em: 20 de mar. 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- BLACK, Edwin. **A Guerra contra os Fracos: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.
- BRAKEMEIER, Gottfried. **O ser humano em busca de identidade: contribuições de uma antropologia teológica**. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulus, 2002.
- CAMPOS, Diogo Leite de. **Lições de Direitos da Personalidade**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1995.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. O marxismo vive. In: SILVA, Juremir Machado da. **O pensamento do fim do século**. Porto Alegre: L&PM, 1993.

- COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna – Introdução às Teorias do Contemporâneo**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- DESCARTES, René. O discurso do método. In: **Descartes – Vida e Obra**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DINIZ, Débora; GUILHEM, Dirce. **O que é Bioética**. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus, 1988.
- FLEIG, Mário. O delírio de autonomia e a dissolução dos fundamentos da moral. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, edição 220, p. 31-36, 2007.
- FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2008.
- FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.
- FROMM, Erich. **Anatomia da Destrutividade Humana**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- _____. **O coração do homem: seu Gênio para o Bem e para o Mal**. São Paulo: Zahar Editores, 1977.
- GLIKSMAN, Selmo. **Ética do sobre-humano**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005. p.230. (Tese de Doutorado).
- GONÇALVES, Paulo Sérgio. Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade. In: **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O; ARANTES, P.: **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- HANSEN, Gilvan Luiz. **Espaço e tempo na modernidade**. Disponível em: <www.uff.br/geographia/rev_03/gilvan%20hansen.pdf>. Acessado em: 25 fev. 2008.

- HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Frederich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- LEIS, Héctor Ricardo. **A tristeza de ser sociólogo no século XXI**. GT de teoria social, XXIV Encontro Anual da ANPOCS: Caxambú, MG, 2000. Disponível em: <www.cfh.ufsc.br/~dich/Texto%20do%20Caderno%206.doc>. Acessado em: 20 fev. 2008.
- LINDBERG, Carter. **As Reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LORENZ, Konrad. **Agressão: uma história natural do mal**. Santos: Editora Martins Fontes, 1973.
- LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2004.
- _____. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: Olympio Editora, 1986.
- MAFFESOLI, Michel. Um guia para entender a pós-modernidade. In: SILVA, Juremir Machado da. **O pensamento do fim do século**. Porto Alegre: L&PM, 1993.
- MANIERI, Dagmar. A concepção de homem em Ludwig Feuerbach. **Revista Ética & Filosofia Política**, Juiz de Fora, Volume 6, Número 2, Novembro/2003.
- MELMAN, Charles. **O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.
- MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. v.1. São Paulo: Paulus, 2005.
- MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. v.2. São Paulo: Paulus, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- _____. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- _____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.
- _____. **O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- _____. **Para a genealogia da moral**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2003.
- _____. **Vontade de Potência**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. 330p.
- NOBRE, Renarde Freire. Nietzsche e a Estilização de um Caráter. In: **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 29 (2), 2006.
- PANNENBERG, Wolfhart . **Filosofia e Teologia: tensões e convergências de uma busca em comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PECORARO, Rossano. **Niilismo e (pós)modernidade**. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2005.
- QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião. **REVER – Revista de Estudos da Religião (PUC-SP)**, São Paulo, n.2, p.1-23, 2006.
- RIFKIN, Jeremy. **O Século da Biotecnologia**. São Paulo: Makron Books, 1999.
- RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **Filosofia e o Espelho da Natureza**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- _____. **Objetivismo, Reltivismo e Verdade: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio Pragmatistas – Sobre subjetivismo e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SCHMIDT, Kurt Dietrich. **Grundriß der Kirchengeschichte**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. **Paixão pelo Saber: uma breve história da filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- SOUZA, José Crisótomo de (Org). **Filosofia, Racionalidade, Democracia – Os Debates Rorty & Habermas**. São Paulo: UNESP, 2005.
- STEIN, Ernildo. O destino do ser na era do individualismo. **IHU On-line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, ano VII, edição 220, p.19-24, 2005.
- TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2004^b.

- TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2004^a.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. O fim da filosofia na idade da democracia. In: PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (pós)modernidade**. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2005.
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. In: **Ensaio de sociologia e outros escritos**. São Paulo: Abril S.A., 1974.
- WESTPHAL, Euler R. **O Deus Cristão: um estudo sobre a teologia trinitária de Leonardo Boff**. São Leopoldo, Sinodal, 2003. (Tese de Doutorado)
- _____. **Brincando no Paraíso Perdido: as estruturas religiosas da ciência**. São Bento do Sul: União Cristã, 2006.
- _____. **O Oitavo Dia: na era da seleção artificial**. São Bento do Sul: União Cristã, 2004.
- ZABALA, Santiago. Uma religião sem teístas e ateístas. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro da Religião**. São Paulo: Relume Dumará, 2006.