

# O projeto antropocêntrico moderno e a ótica mitopoética do mundo

Prof. Fábio Murat do Pillar

*Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro*

**Resumo:** O projeto antropocêntrico moderno, que é uma e a mesma coisa que a entronização da vontade humana como novo avatar do reino do homem sobre a Terra, é a tradução respectiva do que, para Hölderlin, é o cerne da história do Ocidente, a saber, o gradativo afastamento do divino. Por “divino” entende-se aqui o próprio mundo, que, como transcendência, é visto da perspectiva mitopoética como a unidade de estruturas ditas “arcaico-primigênicas”, uma vez que são formas prototípicas antecipadoras – e portanto delimitadoras – da vida humana. A desaparecimento do ‘mundo’, portanto, do divino, traz consigo a aparição da sociedade universal, sucedâneo artificial produzido pelo homem da Era do vazio; com ela, a morte do sentido.

**Palavras-chave:** Mito. Antropocentrismo. Divino. Ser. Sociedade.

**Abstract:** The modern anthropocentric project, which is one and also the same as the enthronement of the human will as a new avatar of the human reign upon the Earth, is the respective translation of something that is the Kernel of West History, the gradual separation from the divine according to Hölderlin from the mythopoeic perspective “divine” is understood as the world itself which, as a transcendency, is seen as a unit of structures said archaic primigenias once they are anticipating prototypical forms and, therefore, forms of restricting human life. The “world” disappearance and, therefore, the divine disappearance, brings along the appearance of the Universal Society, an artificial substitute produced by the man of the “Emptiness Era”. Along with it, the death of the meaning of life.

**Keywords:** Myth. Anthropocentrism. Divine. Being. Society.

“Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo;  
quem olhou fundo para o mundo, entende excelsa  
juventude”.

Hölderlin

Queremos nos acercar a uma questão que, mesmo sob designações e enfoques diferentes de pensadores – e poetas – diversos, tem nome e indigenato na pátria espiritual da filosofia e em sua história: a questão da transcendência. Nesta, ao aspecto que lhe confere um caráter próprio, e que pode ser dito também “mitopoético”. Pela necessidade que se impõe do fundo da nossa fase histórica, são as explicitações feitas por Martin Heidegger das noções de “ser”, de “mundo” e de “existência” o que orienta a nossa visão. Pois entendemos que, nessas explicitações, demonstram-se princípios que, na filosofia contemporânea, dão fundamento para um adequado estado da consciência capaz de uma superação concreta do império antropocêntrico sobre a realidade. Império que é, na prática, o programa da visão-do-mundo da “era do vazio”, do “tempo de indigência”, do transcurso interior de negação da vida que Hölderlin sentiu e percebeu que é, na verdade, o cerne da história do Ocidente: o crescente afastamento do divino. Indissociável do nosso tema é o antagonismo entre o relevo desse processo, que é uma e a mesma coisa que o confinamento de toda a experiência no eu como sujeito, e a restauração de uma nobre e vívida confiança no mundo, que

afirma a primordialidade da sua ascendência como abertura e des-ocultação do ser; em termos mitopoéticos: como epifania ou auto-revelação do divino.

Por “questão da transcendência” visamos a questão que é, para quem o que tem que ser chamado “real” ou “fundamento” não é nem poder ser identificável ao plano das coisas, do ente, a questão propriamente dita da filosofia. Por “transcendência” entende-se aqui o que está *além* de quaisquer coisas sem exceção, sejam sensíveis, sejam sensivelmente perceptíveis, abstratas, ou produtíveis e realizáveis, seja até mesmo do que possui, como objeto para um ato de intuição (por meio do qual lhe é intrínseco o ser-dado imediato), “tessitura” transcendente ao empírico e bio-psíquico, como tudo o que é ideal, mas também a qualquer operação, faculdade ou ato por meio dos quais, nesse plano, entrasse-se num contato ou experiência possível com aquelas coisas. Estes permitem encontrar as coisas como “constatadas”. Permitem encontrá-las assinaláveis por um feitio objetivo. Neles, chegamos a compreensões de tipo causal e lógica. Também de tipo *eidética*, em termos fenomenológicos, mas mesmo assim no âmbito de um alcance em que “compreensão”, “saber”, é sempre o que a coligação entre ‘sentido’ e ‘ato’ (*intentio*) promove a partir de um querer-saber, que liberta de si mesmo em alguma medida um “pressionar”, uma iniciativa da parte vidente. A fenomenologia, seja considerada como método, seja como enfoque, como ideia de

uma forma de captação das coisas na e pela qual o *dado* é o significado em que fica revelado o que elas *são* em si mesmas, é o *movimento* autêntico do conhecimento. O dado, como isso que é revelado na visão espiritual, é o que o ser de algo é, por si – antes de tornar-se objeto para uma visada –, ‘na’ visada: assim, o ser e o ser-objeto do ser são e não são o mesmo, quer dizer, na visada (redução) fenomenológica, o ser ‘é’ o ser-objeto do ser apenas *como* revelado (dado). No enfoque fenomenológico, o ser-objeto do ser ‘é’ o próprio ser, no modo do dado: é ele mesmo, ‘na’ visão, ‘visto’<sup>1</sup>. Mas como quer que ela conceba a noção do ser, a fenomenologia não supõe apenas *idealiter*, mas *realiter* o ser das coisas: o fenômeno ‘é’, ou seja, mostra-se a si mesmo, e somente *porque* se mostra, o que ele é (sua essência) pode ser “visto”. Ainda que nessa coligação o ser do fenômeno se encontre objetiva-

---

<sup>1</sup> A preservação do objeto – que não é o próprio espírito (ou ser-pessoal) – na esfera do espírito, os três momentos do sair-de-si (transcender-se), do estar-fora-de-si e do regressar-a-si, que deixam intacto o objeto, mas que modificam a parte pré-disposta ao objeto a partir deste, é, na doutrina do conhecimento de Nicolai Hartmann, o regime específico do conhecimento, e seu princípio fundamental é que “sujeito e objeto são homogêneos, ontologicamente falando; eles são todos os dois do ser e eles pertencem os dois a uma esfera única, a esfera do ser” (HARTMANN. 1947, p.17) – doutrina que não se choca com a ideia mais formal da fenomenologia exceto com a tese básica de Husserl, que professa a consciência como absoluto da experiência, do ser, e de um “eu puro” subjacente à própria experiência (HUSSERL, 1949, p. 189-190).

do, embora não torcido e desconforme consigo mesmo – “dado”, portanto, não como representação, mas como essência<sup>2</sup> –, conquanto a essência do fenômeno (seu ser próprio) transcenda a esfera sensível-perceptiva fundada biopsiquicamente, ele não é ‘a’ transcendência; seu ser e sua visão não se estabelecem a não ser no Ser omniabarcante que vive um em cada coisa. O Ser omniabarcante é a não-coisa *além* de toda coisa em toda coisa, o essencialmente destituído de consistência e estruturação coisal, mesmo objetivo e, assim, o resistente, o rebelde não só a toda apreensibilidade do que é associável, representável, perceptível, mas também à essência que uma intuição permitiu que uma consciência visse em uma relação cognoscente. O Ser omniabarcante não é a essência de ‘um’ ente. Ele é a essência ‘do’ ente em seu todo; então, a ‘Essência’, o que o ente em seu todo é: a essência do ente é exprimi-la, exprimir o Ser. o Ser, como tal Essência, é, pois, a verdade absoluta, que possibilita ser somente o que ela abrange – portanto, sendo ela ela mesma, ela é o ser de cada fenômeno, o ‘um em si mesmo diverso’ (Heráclito). Por isso ela abrange não só o verdadeiro, mas também o falso, não apenas o real, mas o ilusório, não apenas o saber, mas a insciência, não apenas o bem, mas também o mal, não apenas a luz, mas também a escuridão; nela, vemos estarrecidos co-habitar tanto a delícia da

---

<sup>2</sup> Essência é “o que se encontra no ser autárquico de um indivíduo, constituindo o que ele é” (HUSSERL, 1949, p.20).

sagrada alegria, como o escabelo da dor. E referindo-se à questão da transcendência, Heidegger observa que “tudo, que não for nada, cai sob seu alcance, no fim até mesmo o próprio nada” (1987, p. 34). O Ser omniabarcante não é conteúdo algum de ato com forma reconhecível. É instância desde si, em si e por si que, na sua própria eternidade, inclina-se ao espírito admirado.

A questão da transcendência é o próprio mundo. E por que o é? Em primeiro lugar, porque ‘mundo’ é espaço e tempo dessa presença; isso em que o Ser se abriu. É rigorosamente inviável, pois, a posição desta questão a partir da consciência, que como tal é abrangida pelo Ser, e então pelo mundo, mas, como observou Max Scheler lembrando Pascal, ela só pode ter a índole daquelas questões que nós não pomos voluntariamente por nós mesmos, mas que estão ligadas à nossa *situação metafísica* no universo, e que esta nos põe. Olhar para o mundo filosoficamente, de acordo com o sentido que essa questão tem, é, antes de tudo, olhar para essa – e somente para essa – transcendência. Porque, sendo o mundo ele mesmo aquele espaço e aquele tempo imediatos, ele é um e o mesmo que o atravessar, o traspassar do matiz ou tonalidade de um afeto que é já sempre o epicentro de uma relação entre um espírito e um fenômeno (consequentemente, todo ver não pode não ser como tal afetado, imerso num ânimo, numa disposição), ele é a emergência que deixa a cada vez, em sua auto-criação contínua, o Ser

revelante, iluminante a partir de si mesmo. Ele detém assim o próprio ser do homem, que, em si e isoladamente, é nulo, é um nada nulo. Representado como alguma coisa independente e auto-suficiente acabada em si, o homem é o que é um edifício sem fundação ou uma escada que não conduz a lugar algum. Isso que constitui essa questão desfaz a pretensão humana a definir o humano, a defini-lo como tudo o que entra sem sobra no espaço da consciência e se acomoda nela como algo fixo e abarcável por formas-de-ato deflagráveis pelo eu, e porque alguém quer – a consciência nunca escolhe o seu mundo. Enquanto o que caracteriza mais essencialmente a existência humana, isso que constitui essa questão – o ser do mundo – não reflete nada humano, não espelha conteúdo algum possível da consciência nem recebe nada da sua formalidade; não é nenhum termo de um movimento qualquer que tivesse começo no hominídeo, no que tem “rosto” humano. O que determina a existência humana é, paradoxalmente, o que a indetermina. O homem não é algo definível, que tenha um “lugar” por força do ser do mundo, pois seu ser é um não-ter-seu-ser, um ser-cindido-de-todo-possuir: seu ser é uma espécie de empréstimo ou arrendamento. Cingido pela coroa do espesso nevoeiro e da incandescência de um grande mistério – um pouco como os pássaros que, espalhados sob a enregelante tempestade, parecem abrigar no coração um anseio – vive da fonte nutriz de ressonâncias, do fulgurar longínquo da eterna Primavera chamada “mundo”. Nada, pois, pode constranger mais, as-

sombrar mais, surpreender mais, calar mais fundo que isso que nada é e que tudo é; isso que, não sendo nada, é tudo. E quando, do fundo daquele mistério, um coração se comoveu, então nasceu o homem, porque então surgiu a religião, não como instituição e prática confessional, não como ‘intenção’, e sim como algo mais simples e fundamental, a saber, como forma original da realidade.

Doravante, esse surgimento torna possível saber que cada coisa só chega a si mesma, e se dá a ver, a um certo olhar; nunca como “fato” (*matter of fact*) numa exterioridade anódina, e nunca originalmente como *eidos*, ideia, e sim como envio, oferta egressa de uma lonjura que visita e então “fascina” o existente e, assim, põe, instaura, *cria* o *que-é* justamente *como que-é*; torna-o, por tê-lo criado, “algo”. Nos trabalhos de uma plêiade de investigadores do século XX, como os helenistas Kerényi e Walter Otto, Mircea Eliade, Walter Bröcker, Leo Frobenius, Jensen e outros, influenciados sobretudo por Hölderlin e Schelling (também mais recentemente por Nietzsche), entre os quais um lugar de destaque cabe a Heidegger, a palavra “divino” recobra um sentido inteiramente original e fundamental. Quando o que a palavra “mundo” leva nela é visado por eles, é visado, *mutatis mutandis*, como originário desvelar-se. Nessa nova atitude em face da vida, da qual sobretudo a fenomenologia fun-



dada por Edmund Husserl<sup>3</sup> foi expressão, Martin Heidegger o chamou “abertura”: “Mundo’ não significa nenhum ente ou domínio de entes, mas abertura do Ser” (HEIDEGGER. 1995, p. 79). É nesta abertura, que mundo vem a ser a própria possibilidade da possibilidade do aparecer; é sempre já, como essa abertura ofertante, a vigência inaugural de um poder indiviso e integrador que pro-jeta e instaura o ente como um todo, e assim toda a virtualidade da sua experiência. Para empregarmos os termos de Vicente Ferreira da Silva, mundo é e sempre será “o acontecer de uma Fascinação que advém ao ente fascinado” (SILVA. 2010, p. 94). O ser, assim aberto, é o que o ente não é; o absolutamente outro em relação ao ente. Representemo-nos uma tela em que se veja estampada uma identificação ou registro em caracteres que denotem coisas determinadas: nada há nisso de análogo ao ser. Pois, conquanto sua presença impregne tudo (e tudo em tudo), o ser não é nem pode se dar como naturalmente acessível qual coisa no espaço da associabilidade referencial da prática; ele não “está aí”, nem está por encontrar-se aí, quer dizer, como isso que “está aí”, embora apenas ainda não encontrado. Nós nunca lidamos com ele como

---

<sup>3</sup> Husserl, que também incorre na adesão a essa mesma reversão ao afirmar que “o mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos os seus objetos extrai de mim mesmo (...) todo o valor existencial que tem para mim; extrai-os do meu eu transcendental” (HUSSERL. 1949, p. 39).

se ele nos fosse conhecido; ele volta as costas solene e orgulhosamente para as nossas demandas e assuntos humanos. Ao afirmar isso, estamos a meio caminho de uma justa compreensão do mito. Pois, se mundo é abertura, e abertura sempre já foi um ofertar-se, o que se chama corretamente “mito” foi o seu canal dessa experiência, melhor, esse ofertar-se mesmo, isto é, a presença da origem em sua expressão e em sua fala. Ele é “poesia”, mas apenas no sentido em que se fala aqui de uma linguagem do inapreensível, acima do plano das coisas, diferente de toda qualidade, materialidade e idealidade determináveis, manifestáveis na experiência humana finita. O inapreensível fala na poesia, pois ele mesmo é poesia. Os “deuses”, na ótica mitopoética do mundo, eles mesmos são potências configuradoras do mundo como tal, portanto ‘poéticas’. Sua dimensão é a dos limiares, dos vórtices e das secretas forças que nos tiram de dentro de nós, mostrando-nos o que nós mesmos não somos e não fizemos; eles são o jogo sublime e jubiloso que é Vida auto-ofertante do Ser. Justamente na ordem da fascinação que essa Vida cria, vê-se o que separa a transcendência da produtividade humana como causa eficiente. Nela estão virtualmente concentrados, prototipicamente, isto é, como matriz e arquétipo, toda a série de uma possível realização humana de desempenhos, de ideais, da própria história. Inclusive o que é possível conhecer, o modo como o é e até onde o é, enfim, o conhecimento como tal. Pois nessa ótica, não houve nunca cultura que não estivesse já submetida a essa ordem

como às fontes vivas de determinadas formas de expressão da vida humana sempre prévias, que fazem germinar todas as manifestações culturais particulares, constituindo, por assim dizer, um “esquema” invisível que delimita e investe de significado geral as esferas que possa ter a sua estrutura. Lê-se na História de Roma, de Mommsen, que, no povo grego, “tudo o que nele é grande, e constitui a riqueza comum da nação, vive e se move em redor dos oráculos, em meio das festas religiosas, em Delfos, em Olímpia e no comércio das musas, filhas da fé” (MOMMSEN. 1965, p. 232), “criando desde muito cedo, com seu cortejo de bens e males, a brilhante aristocracia das inteligências (...)” (*ibidem*). Mais recentemente, Eric Voegelin chamou a atenção para como o despertar do *lógos* da especulação filosófica a partir do fim do século VII a.C. na Grécia – especulação que, com Sócrates, Platão e Aristóteles lançou mais tarde as bases para todas as concepções científicas posteriores –, em que se busca ver o que é estruturalmente essencial às coisas e ao mundo na claridade objetiva do espírito, estava virtualmente preparado na forma mítica dos diversos elementos da concepção helênica do mundo:

Em Hesíodo, diz Voegelin, já está presente o universalismo helênico, que não tem paralelo nas construções da teologia menfita ou no *Enuma Elish*. A especulação teogônica, isenta como era de preocupações imperiais, podia redundar na especulação filosófica que nela estava contida de

forma compacta. É bem verdade que era preciso atribuir a cada deus um lugar na árvore genealógica, mas nessa derivação ordenada dos deuses a partir de seus ancestrais estava prefigurada, através do mito, a posterior especulação etiológica, a busca pela causa final (*aition*) do fenômeno que ora se apresenta (VOEGELIN. 2012, p. 208-209).

Ainda mais, incluindo agora Homero:

A obra mitopoética dos dois poetas” (o autor se refere a Hesíodo e a Homero), foi uma revolução espiritual e intelectual, pois ao ter estabelecido os tipos de forças cósmicas e éticas, assim como os tipos de relações e tensões entre elas, ela criou, na forma do mito, um corpo altamente teorizado de conhecimento concernente à posição do homem em seu mundo, que poderia ser usado pelos filósofos como ponto de partida para a análise e a diferenciação metafísicas. A liberdade dessa criação, embora assuma proporções revolucionárias em Homero e Hesíodo, é uma característica geral do processo mitopoético na Hélade (*idem*, p. 212).

O mundo – em sua face, a natureza – não poderia ter se convertido, na Modernidade, num mero espaço físico contra cujo fundo movimentam-se e interceptam-se eventos observáveis e coisas traçadas em linhas convertíveis a esquemas físico-matemáticos, se antes não tivesse se estiolado na alma humana a disponibilidade para o sagrado; se não tivesse secado nela o fluido que a carrega para a dimensão claro-escuro da Vida misteriosa do ser, cessando os seus

ecos, suas ressonâncias, seu fascínio, sua magia. Ele não poderia ter sido reduzido assim, preterido ao limbo da indiferença, a esse grande objeto da voragem do homem moderno, sobre o qual por isso essa voragem pudesse se descarregar inclemente como erupção brutal de ódio na forma de um acúmulo de todas as energias dirigidas ao seu controle e à sua dominação, se o homem não tivesse se ensurdecido e se encapsulado em si, tateando no escuro os pedregulhos que sinalizassem, em seu desvairamento, o vestígio de uma vida possível. Essa exterioridade esquelética de coisas pontuais descontínuas entre si, destituída de todo valor intrínseco, é a obra do projeto antropocêntrico moderno, que ganha contorno nítido desde a Renascença, mas que é mais antigo em sua gênese. O mundo que é essa exterioridade, o da mundivisão das modernas ciências da natureza morta e das sociedades moldadas ao padrão das suas intenções e do seu modo de entender as coisas – as da planificação e do industrialismo –, é o quadro cujos traços são desenhados na consciência – que se toma por uma *pólis* bem governada – para a incursão dessa mesma consciência pelo seu próprio interior, a fim de se descobrirem os engastes que ainda possam conectar, a partir da sua jurisprudência, esse interior com as coisas e com seus processos, com o mundo, por dispositivos reguláveis pela vontade egóica. É a contraface, o contra-pólo “desa espécie de homem que, progredindo lentamente desde o fim do século XIII, acedeu pouco a pouco por seu trabalho ao grande capitalismo”, e que “constitui, não obstante as suas

variedades nacionais ou outras, um tipo único” (SCHELER. 1952, p. 38). Trata-se de um panorama que implica, do outro lado, a imagem moderna, algo pueril, do homem “sensato” e “sensível” que observa as coisas com imparcialidade como com uma consciência isolada, ostentando um certo ceticismo polido.

Contanto que não entendamos que o cerne da história ocidental, como sendo o ‘afastamento do divino’ (Hölderlin), e que Heidegger chamou “esquecimento de ser” (refletido nesse império antropocêntrico que enfocamos) se inicie e esteja todo concentrado na fase moderna dessa história (a partir do século XIV d.C.), vale notar a relevância do Renascimento para a modelagem e para o contorno desse percurso. Lá estavam homens que, no íntimo, ansiavam por que as formas culturais tradicionais, mais ou menos enrijecidas em corporações hierarquizadas de caráter autoritário, decompussem-se e perdessem continuamente a força da sua influência sobre a alma e sobre a vida. Posto que há em toda a vida comunitária uma subcorrente de sentimentos comum e uma integração afetiva em um mesmo cosmo de valores, não há em princípio nenhum elemento ou fator dessa vida que não faça parte da estrutura da moral e da religião que lhe dão fundamento. A forma da sua organização social está em conexão direta com a “metafísica” e, mesmo antes desta, com a religião, no horizonte da qual os seus integrantes concebem o mundo, sua própria organização e forjam uma ideia

de si mesmos. É assim que, por exemplo, a física aristotélica e a física do *impetus* – elaborada no século XIV pela escola parisiense de Buridan e Nicolau de Oresme – tiveram que se substituir pelo mecanismo da física clássica saída de Galileu, Descartes e Hobbes, os quais cunham, no plano da filosofia e da ciência, categorias que correspondem às do *homo faber*, isto é, a um estamento social que ascendia politicamente basicamente em virtude da montagem e do deslocamento de coisas daqui para lá e para o qual nada na vida é mais crucial que buscar as soluções para o êxito nos seus problemas práticos no campo do trabalho.

“A religião regulava as menores ações, dispunha de todos os momentos da sua existência, determinava todos os seus hábitos (...). No pensar destes povos, tudo o que era antigo se considerava respeitável e sagrado”, refere Fustel de Coulanges sobre as cidades antigas gregas e romanas (COULANGES. 2000, p. 183-184). E George Duby acerca da Idade Média, pelo menos até o século XII: “Nesse tempo, o indivíduo não contava, perdia-se no seio de um grupo onde as iniciativas de cada um se fundiam imediatamente em ações e responsabilidade comuns” (DUBY. 1993, p. 67). Também sobre isso Karl Marx é claro, quando observa que somente a partir do século XVIII as “diferentes formas do conjunto social passaram a apresentar-se como um simples meio de realizar os seus objetivos particulares como uma necessidade exterior” (MARX. 1973, p. 212). Isso deixa ver

que a vida comunitária, como vida corporativa, é por natureza orientada para fins que ultrapassam a vontade individual e subjetiva; o todo possui, de alguma maneira e guardadas as proporções, ascendência sobre as partes, e representa algo perdurável, algo que sobrevive aos indivíduos e aos seus desempenhos e objetivos particulares, que nunca são “tão” particulares a ponto de estarem privados de todo vínculo orgânico com a estrutura da cultura a que seus membros pertencem. Muito em contraposição à “sociedade” como *ens fictivum* [ente fictício] ou amálgama artificial de seres humanos. “Na comunidade”, esclarece Ferdinand Tönnies no clássico *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidade e Sociedade], os seres humanos “permanecem unidos, apesar de todos os fatores que tendem a separá-los, enquanto na *Gesellschaft* [sociedade] permanecem essencialmente separados, apesar de todos os fatores tendentes a sua unificação”. Prossegue Tönnies:

“Na *Gesellschaft* [sociedade], diferentemente da *Gemeinschaft* [comunidade], não deparamos com ações que possam derivar-se de uma unidade a priori e verdadeiramente existente; com nenhuma ação, portanto, que manifeste a vontade e o espírito da unidade, todavia realizada pelo indivíduo (...). Tais ações não existem na associação. Antes, cada um se mantém por si mesmo e de maneira isolada (...). Suas esferas de atividade e domínio se encontram separadas taxativamente, tanto que todos em geral rechaçam o contato com os demais e a inclusão destes na própria esfera (...). Tal atitude



negativa do particular para com o outro se torna relação normal e primeira nestes indivíduos dotados de poder, e caracteriza a associação em estado de repouso; ninguém quer conceder nem produzir nada em função de outro indivíduo, nem tampouco se encontra disposto a lhe dar nada sequer a contragosto, a não ser mediante o intercâmbio de um benefício ou trabalho equivalente que considere igual, pelo menos, ao oferecido” (TÖNNIES. 2011, p. 135-136)<sup>4</sup>.

É o puro desejo de emancipar-se daquelas formas culturais tradicionais – que caracterizam comunidades-de-vida

---

<sup>4</sup> Para a compreensão da diferença entre “comunidade” e “sociedade”, que vem a propósito do horizonte que procuramos abrir para uma adequada visualização do nosso tema, vale ainda transcrevermos, de Tönnies, o que segue: “Do conceito de associação há que excluir as relações originais ou naturais dos seres humanos entre si. A possibilidade de uma relação na associação não passa da que se estabelece entre as pessoas capazes simplesmente de dar algo, e por consequência de prometer qualquer coisa. A associação, como totalidade à qual se aplica um sistema de regras convencionais, é ilimitada. (...). Nela, toda pessoa busca aquilo que supõe um benefício e afirma os atos alheios somente enquanto podem servir aos seus próprios interesses. Antes e fora da convenção, e também antes e fora de cada contrato específico, pode conceber-se a relação de todos com todos como uma hostilidade potencial ou guerra latente. Contra esta condição, todos os acordos da vontade se mantêm enquanto pactos e tratados de paz. Esta concepção é a única que faz justiça a todos os fatos concernentes ao comércio e ao tráfico ali onde todos os direitos e obrigações podem reduzir-se a meros valores e definições da capacidade de transação. Toda teoria do puro direito privado ou do direito natural, entendido como pertencente à associação, há de se considerar como baseada nesta concepção” (*idem*, p. 153).

– o que predis põe aqueles homens (o *homo novus*) a projetar um mundo ao modo de país único, uma única cidade ou *Gesellschaft* [sociedade] universal, em que o único motivo dos atos fosse o próprio benefício. Um mundo, no fundo, reduzido a nada, para que não haja nele nada substantivo e essencial, isto é, que transcendesse o que é meramente desencadeável pela vontade de indivíduos isolados, desvinculados de um desdobramento histórico, e para que o sentido das coisas e da própria história fosse o seu *ego* que tivesse que dar, para que não haja limitações essenciais e nada restrinja a vontade. No raio dessa *Gesellschaft* universal, em que o *éthos* e a estrutura-de-impulsos desse tipo humano já predefiniram a direção e a medida do conceber e do agir, tudo é convencional, sem valor intrínseco, a forma da relação de tudo e a convivência entre as pessoas devendo ser antes uma construção, associações da mente – como mais ou menos as que vão preestabelecidas pelo acordo contratual – e não derivando-se de “uma unidade *a priori* e verdadeiramente existente”. A teoria envolta nesse *éthos* e nessa estrutura-de-impulsos fará surgir então um conceito do homem que chega ao seu acabamento ao reunir em uma síntese mental os seus caracteres-de-espécie (o que todos os seres humanos partilham juntos; têm em comum); noção puramente racional do homem, que é um dos exemplos mais flagrantes do desalojar-se da medida qualitativa pela medida

quantitativa inerente à Era moderna <sup>5</sup>. Desse conceito, bem como do conceito de todos os demais componentes dessa cultura, está por princípio excluído tudo aquilo que não esteja circunscrito ao campo do que pode ser observado e verificado de modo natural: dons, vocações, virtudes e poderes, que se destaquem sob o índice da ‘graça’, da ‘excelência’ e do ‘espontâneo’, deixam de existir. Deixa de existir, nessa *Gesellschaft* ou sociedade universal, o sentimento de uma escala objetiva de valores e uma organização do conjunto da qual princípios que essa escala governasse tivessem sido fundamentalmente a condição da criação, pois num “mundo” que é apenas uma reconstrução fictícia da realidade, a convenção, a combinação exterior bastam para garantir o ingresso, a permanência e a prosperidade nela. Os diferentes vãos da sua engrenagem ciclópica são distribuídos segundo a magnitude da contribuição para sua manutenção e funcionamento. Já que os homens todos entram num mesmo conceito, e se igualam nele, torna-se então correto e necessário estabelecer-se um critério quantitativo geral para que os indivíduos, que não se diferenciam senão por características

---

<sup>5</sup> As sociedades que se fundam nessa concepção do homem e, ao mesmo tempo, implícita ou explicitamente, na ideia dessa *Gesellschaft* universal, não podem ser democracias, e sim apenas democratismos. O ‘democratismo’ significa que o fim de toda a atividade valiosa é a conservação do maior número possível de indivíduos. O valor do todo, no democratismo, depende em princípio da soma do valor das partes.

secundárias não-essenciais (então pelo inferior), instalem-se nela como se todos fossem zeros numa mesma equação inicial, à altura da estaca que, no imenso galinheiro da concorrência, o tamanho da cobiça e a fixação do desejo egóico determinem o impulso para agarrar. Na sultania do egoísmo, onde os valores e sua vivência se volatilizaram e se anarquizaram, e só são entrevistados e afirmados no recorte que a expectativa de uma vantagem individual demarca, “independência” e “autonomia” passam a ser noções econômicas arbitradas, em última análise, jurídica ou sócio-politicamente. Não surgem mais como senhorio do ‘acordo’ consigo mesmo, como segurança-de-si no próprio ‘enraizamento’ na existência e no fundamento das coisas, a tensão da auto-destinação ao ‘próprio’ dever como centro-de-gravidade da própria esfera vital, e sim – o psicanalista alemão Eric Fromm com plasticidade o figurou (1970, p. 143) – o ser uma bem-sucedida inversão de capital, um pacote em que está depositado tudo o que faz de alguém um bom vendedor de si mesmo, no safári no qual o êxito brutal é chamado “conquista”. O caso é intrigante porque, para uma pessoa, uma agremiação, um povo ou círculo de povos associados por uma origem étnica comum, de forma generalíssima, seja lá frente ao quê cada uma dessas unidades possa voltar uma atitude, uma ação, uma aspiração ou um projeto, há dois pontos de partida preponderantes que manifestam a sua índole moral: ou por baixo ou por cima, isto é, ou a partir do que os interesses ligados ao que o *ego* e o corpo sensí-

vel (*strictu sensu*) circunscrevem determinam (interesses limitados pelo eu enquanto delimitado pelo riscado da sua situação social instantânea) ou a partir de uma orientação produzida pelo que se sente ou se percebe *idealmente* obrigado, independentemente de interesses estreitos, isto é, que suscita no espírito, inclinado ao compromisso com a sua nobreza, a consciência do que ultrapassa o patamar de uma realização material. E faz tempo que tudo é visto e feito “por baixo”. Sabemos, por exemplo, quais fatores históricos Max Scheler aponta no processo que arruinou, no Ocidente europeu, o princípio de solidariedade, que tinha por fundamento a realidade de uma unidade moral e religiosa. Apenas os mencionamos; são eles: 1. o moderno humanitarismo, 2. o individualismo ou o socialismo unilaterais, 3. a vontade ilimitada de domínio do Estado absoluto, 4. o nacionalismo político e cultural modernos, 5. a substituição da cooperação conjunta das pessoas e dos povos nas obras da cultura sem exclusão de uma inspiração religiosa, pela ‘competição’ que distancia as culturas nacionais e dissolve a sua unidade espiritual, 6. a substituição das comunidades de vida solidárias pelas meras sociedades assentadas em contratos jurídicos arbitrários para o logro de fins particulares e a divisão dos homens segundo classes e propriedade (em que o trabalho se adstringe ao valor puramente monetário das coisas e as múltiplas atividades técnicas se substituem por uma só atividade comercial) e 7. a substituição do *éthos* cristão da economia pelo *éthos* econômico capitalista burguês, que não

conhece outra coisa além de um produzir e de um lucrar, que nada refreia (SCHELER. 2010, p. 164-165).

A concepção da “razão” que progressivamente se transformou no paradigma da racionalidade nessa sociedade universal é a que garante que o mundo seja visto como estruturalmente compatível com os princípios e com a forma de uma certa representabilidade das coisas, a que a imagem destas como meros decalques subjetivos tem que corresponder, suposto que o sentido da vida é controlá-las. É a boda nefasta, que co-implica aquela concepção e essa sociedade e as torna *interdependentes*. Como esse controle depende dessa representabilidade (‘coisas no espaço’), cresce o monopólio e a adoção das teorias que partem da ideia pré-concebida de uma equivalência entre cérebro e realidade, que respondem ao próprio fato da hipertrofia dos atos especificamente cerebrais exigidos por aquele controle, que são equivalência, esquema, geometria, espaço, e que têm por função essencial, Henri Bergson o mostrara, “relacionar o idêntico ao idêntico” (BERGSON. 1916, p. 149) e “os fatos que se repetem” (*idem*, p. 179). A inteligência, entendida aqui no sentido que Bergson lhe dava, a saber, no de uma representabilidade em si mesma biologicamente vinculada, porque presa a necessidades e intenções práticas (o trabalho dessa inteligência não é jamais “desinteressado”, o que requer entender que não é nunca a coisa, que aparece nela, seu ponto de partida), não pode jamais reconstituir a realidade como se ela mesma pu-

desse fazer o que o movimento que a engendra faz ou como se ela pudesse de alguma maneira se reconhecer como conatural a ele, como se, de fato, pudesse vê-lo por dentro. Ela não é uma faculdade de participar, pela qual se harmonizasse com o que, em uma coisa ou processo, é o que domina interiormente por si mesmo essa coisa ou processo. Razão pela qual a forma geral da sua relação com tudo o que existe exclui por completo a aceitação de que algo possa envolver sem o seu concurso, em si mesmo, um ser próprio, uma procedência que a própria inteligência não seria e não teria posto. Fica claro que a própria realidade, a esfera ou dimensão da força e da dinâmica que a constituem, não poderia nunca se tornar, para essa inteligência, o começo da sua compreensão. E se esse constituir-se é obra de uma ‘força’, que seja para a realidade inteira o *primum movens*, é esse movente mesmo que a inteligência tem que substituir em sua reconstrução por recursos que ela mesma dispõe de seu bojo, que ela própria atualiza e apetrecha em outra esfera, em que essa dinâmica, esse *primum movens*, já não atua nem existe. É o caso de se perguntar por qual providência essa inteligência, esse ‘eu’, privado como é de comunicação com a dimensão daquela força, encontra as coisas, des-cobre o seu sentido, vê-as elas mesmas. Ora, ela não as vê elas mesmas, nem o sentido des-coberto na sua esfera é o sentido delas. Porque como essa inteligência não acede à própria força constituinte das coisas, à sua pura *mobilidade*, à vida da sua dinâmica própria de realização, e se institui a si

mesma como espaço de surgimento por excelência, as coisas aparecem nela “sozinhas”, isto é, como se o tempo não existisse e como se os móveis da sua realização e da sua conjugação – por isso do seu sentido – fora da inteligência não fossem mais o que, em algum momento, as tivessem criado; em resumo, como se na verdade nem fossem mais “coisas”, e sim “pedaços sólidos” inertes moldados com as linhas com as quais a inteligência os traça para torná-los compatíveis com a representação de um fim praticável. Não talvez que ela os trace com tais linhas para isso, mas que as coisas só podem ser ‘perceptíveis’ com essas linhas, na figura em que elas se estiram tão logo tenham que aparecer no espaço de visibilidade dessa inteligência ou eu; elas não seriam inteiramente percebidas se não fosse já a *utilização* delas o objetivo que situa a visão na sua direção (o que delas não fosse compatível com esse objetivo, nublar-se-ia, ocultar-se-ia). Mesmo que as coisas não sejam nada originariamente descontínuo e divisível, composto, a inteligência (essa inteligência ou racionalidade que atua e apóia a visão moderna do mundo), tem que partir do pressuposto de que essas propriedades lhes pertencem, porquanto o que na sua presunção faz a “coisidade” das coisas, o que as faz ser coisas, é o que deixa juntas umas às outras as suas partes numa unidade compósita na platibanda de uma tela interna. O que resta dessa montagem é seu esqueleto físico; nele, cada ponto imaginado corresponde a uma coordenada num gráfico idealizado matematicamente na mente de um pesquisador. O que se chama



aqui “coisa” é um sistema físico-matemático (Max Planck ele mesmo nos diz de algum modo isso: “na acústica física, na ótica e na térmica se prescinde totalmente das percepções específicas dos sentidos. As definições físicas do som, do calor, da temperatura, não são, de modo algum, deduzidas da observação imediata pelos sentidos correspondentes; som e calor, por exemplo, são definidos pelo número de vibrações” [PLANCK. *apud* SOMBART. 1946, p. 95]). Ser uma “coisa” um sistema físico-matemático é o mesmo que afirmar que ela é apenas o esboço de um efeito previsto ou possível; no fundo, ela mesma esse efeito prático, ou já ou ainda não descoberto. Num tão infeliz espectro destituído até da confraternidade das partes que o integram, nada impede que seu esquartejamento em princípio não tenha fim. Porque, representadas assim, as coisas estão para a esquematização físico-matemática como a massa está para a fôrma. A massa existe para receber uma forma, a fôrma para dá-la, o limite variável sendo o acordo, a co-incidência entre uma e outra, em outras palavras, a satisfação da inteligência (da auto-consciência subjetiva, do eu), sua confirmação, o aumento da sua segurança, que não é, em termos cartesianos, senão aumento de ‘certeza’. “Confirmação”, “segurança”, “certeza”, são o módulo em que, o que quer que uma coisa possa ou venha a significar, está virtualmente contido – assim a cada vez arrancada do seio do seu devir espontâneo, rebaixado a protetorado da consciência. Seja interna, seja externamente, essa visão do mundo é tributária de teorias psico-fisiológicas

que, trabalhando nas fronteiras da concepção da separação entre *res cogitans* e *res extensa* da metafísica cartesiana <sup>6</sup>,

---

<sup>6</sup> Ao procurar encontrar um fundamento para toda a experiência e tendo esse fundamento que se confirmar como evidente na auto-consciência da sua evidência, portanto na certeza da sua auto-evidência lógica – então apreendida no âmbito interno da própria consciência –, Descartes chega ao conceito do “eu penso” (*ego cogito*). “Eu penso” significa que o fato de algo ter aparecido na consciência requereu que ele se retratasse num “pensamento” (ato mental) atual; por isso “eu penso”, leia-se, eu me represento algo agora, no instante mesmo em que faço isso. Supor que esse princípio é dubitável é incorrer em contradição, pois o próprio duvidar é um ato mental atual (todo conteúdo desse ato pode ser errôneo ou ilusório, o próprio ato não, porque seria negar a própria condição da ilusão, dito de outra forma, eu não posso supor que o fato de que ‘eu penso’, no momento em que eu penso, é ilusório sem ter que supor isso também em relação a esse ato de suposição, e assim *ad infinitum*; eu não posso duvidar de que eu penso sem ter que pensar para isso; eu entraria em contradição comigo mesmo: é impossível assim, concebe Descartes, que eu não esteja pensando quando estou pensando [representando] instantaneamente em algo). O fundamento seria, pois, a própria consciência na luz da sua auto-reflexão presente. Ora, se é uma certeza lógica o que é o fundamento da realidade, ou seja, o que revela o que é e o que não é verdadeiro, então só o que estiver investido do que é possível ter uma certeza lógica, isto é, o que se possa conceber clara e distintamente sem contradição, é real. Daí que Descartes considere que a extensão é a propriedade determinante do mundo corpóreo, já que somente as relações geométricas pelas quais se pode chegar a uma visão clara e distinta, na auto-confirmação reflexiva da consciência, estão fundadas na extensão. O que se chama “mundo exterior”, para Descartes, é geometria. Segue portanto uma concepção bipartite da realidade; esta é, como um todo, uma divisão entre *res cogitans* (coisa que pensa) e *res extensa* (coisa extensa). Só existe, conseqüentemente, uma única matéria extensa, e tudo o mais que for percebido nela, calor, cor, valor, textura, sabor, som,

começam a se elaborar como se fosse evidentiíssimo que o que é percebido como tal, a ampla dimensão do fenômeno, é termo de uma equivalência. A realidade do mundo não seria mais que a expressão ou modo do que ocorre em interações intra-cerebrais – em particular no córtex cerebral – e por isso não seria mais que representação. Nada haveria nessa representação de que um evento intra-cerebral não tivesse sido a causa, e de que este não fosse a linguagem da qual isso que houvesse lá fosse a tradução. Ou seja, seria a mera forma de ser “por fora” o que o cérebro é “por dentro”, e a transitabilidade ou comunicatividade entre um e outro aponta-se numa equivalência: o “fora” equivale ao “dentro” como ao seu modelo projetor. Isso, porém, implica contradição (BERGSON. 1967, p. 191-210). De início, não há nenhuma razão, se se parte do assentimento a que nada há ‘em si’ e que transcenda o que possui a chave do mundo exterior, para excluir essas mesmas interações intra-cerebrais do campo total da representação. Partir da premissa segundo a qual o cérebro, com seus estados, seria a “coisa” que faz aparecer o mundo exterior como pura imagem representativa, sem ele mesmo sê-lo, é petição de princípio; é afirmar que o cérebro, de que se fala, e de que se fala porque se o percebe, e que por isso tem que ser ele também uma parte da representação total, não é por sua vez representação.

---

etc., é propriedade secundária, agregado acidental oriundo de eventos psico-físicos.

Ora, ou é representação ou não é. Se não é, que espécie de experiência subministrou o contato com ele, que não a percepção? Se é, é preciso afirmar que a parte é o todo, ou seja, que o cérebro, sendo pois uma parte da representação, contém ou padroniza o resto, isto é, o todo; o todo seria no fundo uma parte sua, o que é absurdo. Enfim, é de novo a ideia, nessas teorias, de que toda razão de ser é mecânica.

Quem veja as coisas já dentro do quadrante de uma possível projeção prático-utilitária, mesmo que se trate do que é vivo e organizado, é ‘antropomórfico’ por definição; é obrigado, nesta medida, a considerar o espaço circundante, consciente ou inconscientemente, como ‘mecanismo’, pois o aspecto mecânico – que é uma parte pequena do universo – que a natureza também possui é justamente o sinal correlativo do trabalho pelo qual o homem converte o mundo na unidade do seu meio, o que somente acusa a sua predileção, a partir do quadrante daquela projeção prático-utilitária, por tudo o que é sólido e material, pois só é dominável o que é sólido e material, ou a partir disso. Alguém assim não se interessará pela forma atual das coisas; nunca as considerará como definitivas e tenderá finalmente até mesmo a trocar os seus sinais: em seu mundo apócrifo, o que é natural tornar-se-á artificial; o que é artificial tornar-se-á natural. O que seria impossível se não se representasse simultaneamente o espaço como um meio homogêneo, vazio, infinito e infinitamente divisível, isento de qualidade; ou seja, como

um espaço impossível de se vivenciar, mas a cuja concepção as coisas, reduzidas físico-matematicamente, têm que corresponder. Desse modo vem ao dia essa nova “aparência” da natureza, correlato do *regnum hominis* sobre a Terra. No mundo aberto como esse reino, a transcendência se desconstituiu como o Todo, o “Começo” plenipresente. O ente aparece em sua totalidade como o efetivável a partir das leis sob a forma das quais as coisas se coligam e comportam ordem para o cálculo antecipado da sua utilização. Por isso não importa o que as coisas ‘sejam’, e sim como elas têm que ser para entrarem no quadro das categorias de uma determinada forma de saber que, desconectado do conjunto da experiência, torna-se um fim em si mesmo à medida em que é a ‘base’ para a posição de todo fim (DILTHEY. 1966, p. 509-522). Por seu intermédio, a imagem do mundo, como Mircea Eliade bem nota, transforma-se simplesmente na “soma das reservas materiais e de energias físicas do planeta” (ELIADE. 2010, p. 83). “E a grande preocupação do homem moderno”, continua Eliade, “é a de não esgotar inabilmente os recursos econômicos do globo” (*ibidem*). O eco das palavras emocionadas de Ludwig Klages acusa o seu efeito no mundo, pois esse saber “obstrui os seus poros, rouba-lhe a respiração, impede o seu intercâmbio com o Cosmo” (KLAGES *apud* FALTER, 2003, p. 60):

Derrubada das florestas, extermínio dos gêneros vivos, drenagem dos terrenos, regulação e

envenenamento dos rios, exploração e esgotamento dos tesouros dos solos são alguns dos seguros sinais contínuos disso. De tal modo é destruído o berço das imagens, que as almas elementares se evadem e desamparam os planetas desonrados, e morre para eles a dádiva da memória originária na alma desertificada do homem. Tarde tornou-se para o sentido da Terra (*ibidem*).

Nesse mundo-câmara, preso nos vértices a dispositivos tecnológicos que as amarras da lógica simbólica atrelam, onde *egos* desbotados da ponta de seus tentáculos de tudo dispõem e assujeitam, o ponto de apoio da vida não está mais na terra firme. Os membros da *Gesellschaft* universal não são, como outrora, homens de carne e osso diferenciados por seu ser e por suas qualidades valiosas individuais, seres que encontravam para as suas ações um sentido transcendente num drama cósmico chamado “mundo” e no qual se distribuía segundo o perfil em que pudessem encarná-lo com mais arrojo e paixão, são agora “cidadãos” abstratos com direitos e deveres, sujeitos jurídicos, casos particulares de conceitos empiricamente construídos, assim e por isso igualados, nivelados, que um Estado constitucional panóptico se encarrega de lhes entrelaçar todas as partes da vida num bloco compacto, que regras de direito gerenciam. Para quem, enfim, o mundo todo é já meramente uma síntese subjetiva, onde pairam essas almas penadas perdidas no turbilhão de uma energia desgovernada e problemática num

nada abissal. Quando o moinho não tem grãos para moer, gira no vazio!

Suprimida da experiência a transcendência (que o horizonte religioso mítico presentifica), aplica-se então a todas as coisas, à civilização, à formação, à arte, à moral, à religião, ao trabalho, ao conhecimento, à vida orgânica, etc., uma interpretação genética e utilitária. É claro. Se e a Natureza é vista ‘como’ natureza, ou seja, como um sistema que encerra em si mesmo – como propôs reduzi-la na Renascença Telésio – todos os conteúdos que os princípios do seu conhecimento requerem – ideia-embrião da sua metamorfose final como redução físico-matemática –, a forma universal da relação com ela consistirá numa objetivação de índole cognitiva, que estende a tudo a categoria da causalidade física dentro de um campo de operacionalidade técnica <sup>7</sup>. O

---

<sup>7</sup> É informado pelo sentido dessa universal relação de índole cognitiva, face a um mundo dessacralizado, que Jan Amos Comenius, em sua *Didática Magna* (publicada ainda no século XVII, em 1657) – e que muito coerente consigo define o homem como “um animal disciplinável” –, lança mão do seu projeto da escola universal, que deveria ser fundada em todos os países do mundo; a “Escola das escolas” ou “Colégio Didático”, “para purificar e difundir entre o gênero humano e com maior sucesso a luz do saber, e para que as coisas humanas progridam com novas e utilíssimas invenções” (COMENIUS. 1997, p. 358). Está aqui o que sempre encontraremos na forma de sentir especificamente moderna. A ideologia escolar de Comenius não é muito mais que a transposição do intento de reproduzir a realidade, de acordo com as categorias subjetivas da consciência e da vontade que as articula, para a própria

que significa “conhecimento” ou “não-conhecimento” do ponto de vista desta perspectiva? Não o contato da consciência (ou do espírito) com a essência dos fenômenos, mas significa “funcionar” ou “não-funcionar” dentro deste campo de operacionalidade; ser ou não ser ajustável ao seu esquema; condizer com enunciados que isolam os fenômenos em representações que são avaliadas em conformidade com o seu ‘valor-de-posição’ no interior das relações-axiomáticas de um sistema ou esquema num campo operacional dado. Porquanto, neste campo, a linguagem que essa operacionalização pressupõe para se efetivar tem que substituir os próprios fenômenos – tais como se mostram a partir de si mesmos na própria experiência – por essas representações, que não se diferenciam entre si a não ser pela validade que possam ter dentro daquelas relações-axiomáticas sistematizantes, tudo é cifrado. Estamos precisamente diante de um *meio* global de nivelamento e de uniformização do mundo, que o organi-

---

humanidade. É estender à própria humanidade essas mesmas categorias, que, do forno da cozedura subjetiva fazem sair seres humanos que não saibam olhar a natureza se não puderem objetivá-la continuamente, dilatando cada vez mais a distância entre si e tudo o que é espontâneo e expressivo nas coisas; ao aplinar e banalizar, deformar tudo como ‘artigo didático’. Nada mais atraente para o homem moderno, o da escalada da dominação técnica do mundo, que o “mundo” *in vitro* de Comenius: a ideia macabra de converter a imagem do mundo na de uma imensa escola, e a imagem da humanidade, como um todo, na do produto da engenharia pedagógica, ou seja, na dos seus alunos!



za, nas sociedades de consumo, como um enorme sistema de gastos e lucros. A situação é a seguinte: todo mundo pode ser tudo e pode ser quando desejar. “Ser” juiz é assimilar e aplicar cifras já posicionadas no campo da operacionalidade jurídica de acordo com um conjunto de regulamentos preestabelecidos num sistema; do mesmo modo “ser” médico, “ser” político, “ser” guerreiro, “ser” atleta, engenheiro, físico, jardineiro, etc., e num sentido análogo, também professor ou educador, artista (escritor, pintor, músico, etc.), filósofo, seja o que for. A *Gesellschaft* ou sociedade universal, que reflete a concepção mecanicista das coisas, que reflete esse “amplo sistema de gastos e lucros” que o conglomerado desses campos operacionais sustenta e monitora, é a corbelha dos Tartufos do mundo, o consolo de todo aquele que não é nada ao lhe dar a impressão de que pode controlar o seu próprio vir-a-ser. Ela lhe mete uma plataforma debaixo dos pés, ela é o “prêmio da loteria” para a natureza desafortunada, vazia e servil, a camuflagem de todo indivíduo espiritualmente empobrecido, que não leva nele verdadeiramente uma força de união com a vida e que pressente que é uma ‘entidade’, alguma substância; que adoraria e de fato imagina-se como algo definido e pré-constituído ao seu devir; um ser perfeito, um *sub-jectum* que, enquanto tal, seria supostamente já uma identidade, abstração feita da vida, e que nada fora dela determina, predispõe, comanda, influi para que, algo como ‘identidade’, seja possível; que, acima da experiência, rege a experiência, e não que consista pura e simplesmente

num ter que tornar-se *através* da experiência! Mas posto que não há essa ‘experiência’ sem afecção (afeto) ou vocação, eis que deparamos a humanidade dos inveteradamente ‘de fora’, que acham que podem existir sem necessidade como se o mundo fosse um parque de diversões que a providente benevolência de uma celestial agência de turismo disponibilizou para o derrame de seus caprichos. Como se vê, a mentira está na medula. A sociedade universal, hospedeira do homem moderno, é o Paraíso, o *Éden* da massa. É o império dos instintos gregários, a hora do animal de rebanho, dos “plácidos cordeiros” que, em sua mansuetude, aspiram a viver em uma “Medusa encefálica”, símbolo eternamente grotesco da “rebelião dos escravos” na moral. “A moral dos escravos”, sublinhou Nietzsche, “é essencialmente uma moral de utilidade” (NIETZSCHE, 1992, p. 174).

Ao contrário, entramos em uma atmosfera muito diferente ao entendermos o que significa aquela “memória originária” que Klages mencionou na passagem transcrita. Na perspectiva do metafísico alemão F. W. J. von Schelling (1775 - 1854), a cujo nome se liga o primeiro esforço prodigioso para erigir uma interpretação da mitologia que não se limitasse a enfocá-la a partir de supostos empírico-históricos, genéticos, é essa “memória originária”, é nela que se pro-nunciam o “silêncio primordial”, o “espesso nevoeiro”, a “forma original da realidade”: o “absolutamente outro em contraste com o ente”. A “memória originária” é o que trans-

cede o âmbito do determinável e da medida consciente, é o não-lugar, o que já dissemos que “não reflete nada humano, não espelha conteúdo algum possível da consciência nem recebe nada da sua formalidade”; portanto, um não-saber, mas que é já no recato do abscondito. A “memória originária” é a expressão dessa confiança terna inconsciente e fundamental, essa espécie de experiência de uma significabilidade arcaico-primigênia do mundo; disto que, em relação ao ente-desapossado (de seu ser) que o homem essencialmente é, é o que domina – κατ’ ἐξοχήν, isto é, ‘por excelência’, lembra assim Schelling em diversas passagens da sua Filosofia da Mitologia como para salientar o caráter matricial e prototípico dessa “memória” e do que ela reporta (memória do Homem propriamente falando, e não de indivíduos particulares). Há algo anterior à esfera total do inteligível. E isso há que compreender sob o sentido de “estruturas” arcaico-primigênias do ser ele próprio, as quais avassalam o ser do homem, destinam-no desde o abismo do sentido da sua originariedade. Daí porque o *fiat* da consciência, seu despertar primeiro dá-se numa memória, que é seu substrato mais profundo; o homem surge *como* homem nessa memória, a qual antecipa e estabelece, independentemente da vontade subjetiva, o plano da humanização possível. Essas “estruturas” arcaico-primigênias – toma-se o termo “estruturas” somente enquanto isso que é em si e para si mesmo ‘ordem’; também se diz “arquétipo” (tipo arcaico ou original) –, como tais necessárias e imortais, portanto, são os deuses. Sendo

os deuses estas estruturas, eles são o fulgor que alenta em si o existente, potências condicionantes que, como tais, dispõem a existência humana, subordinam-na, marcam os seus limites. As paixões que configuram o seu devir, são eles. Eles são, pois, como essas paixões, forças que invocam o sair de si, o co-incidir consigo ao longo e através de um percurso; o que nos faz voltar os olhos e nos conclama para o *além* de nós: eles são forças conclamatórias. Um Mundo sempre e só se abre, no plexo da multiplicidade dos seus aspectos e em todo um gênero de nuances, até às mais remotas e imperceptíveis, na unidade de uma figura divina. Um deus é o sentido de um Mundo em seu *statu nascendi*. Não pode haver uma cultura – logo, nenhum conhecimento, nem forma de conhecimento, sequer alguma concepção do conhecer – antes que “os tipos de forças cósmicas e éticas, assim como os tipos de relações e tensões entre elas” (Voegelin) tenham pré-figurado o nexos das relações em que a *humanitas* se concretizará, antes que coisas, eventos e atos tenham aparecido e o seu valor específico e o seu sentido unificados em um ‘início’ geral pré-consciente; antes, enfim, que o homem descubra que papel é o seu na cena que a existência é a cada vez. Seria o caso de repetirmos as palavras de Walter Otto: “são as formas divinas que tornam manifesto tudo quanto há de essencial e verdadeiro” (OTTO. 2006, p. 112), “pois”, ainda Otto, “na forma do deus, e só nela, o ser do universo se acha íntegro. Só nela conhecimento e verdade, subjetivo e objetivo se correspondem, são uma coisa só” (*idem*, p. 103).

“Que os deuses eternos aos homens terrenos ordem impuseram em tudo, na terra de solo fecundo”, Penélope diz a Odisseu.

Que um deus seja a forma que o que caracteriza qualquer coisa como ‘incluso no ser’, como ente, pressupõe e exprime; que o homem esteja dominado em seu ser por essas estruturas arcaico-primigênicas, que são configurações delimitadoras do ‘ser’ humano e que contêm nelas todas as virtualidades da sua história, melhor, que são o próprio ser sob o aspecto da sua configurabilidade arquetípica primordial das cenas da vida e das coisas, que dobra a consciência, é o que Schelling dá a ver ao enfocar a figura da deusa grega Nêmesis<sup>8</sup>. A cena inaugural em que aparece pela primeira vez o humano, na explanação schellinguiana, é a da dominação de uma potência chamada “poder-ser”, que, em toda a natureza, permanecia fora-de-si. Ao se abrirem as cortinas do teatro da existência, é esse poder-ser ainda fora-de-si o ato que se apresenta, mas ele se encontra consigo mesmo e se possui ao chegar à sua própria consciência no homem. O homem, bem entendido, o homem apenas no que o constitui essencialmente, sem adições nem acidentes, é esse “poder-

---

<sup>8</sup> Em grego Νέμεσις (Nêmesis), do verbo νέμειν (*nêmein*), a saber, “distribuir”. Nêmesis é a justiça distributiva. Ela é conhecida como a deusa da vingança, posto que é a deusa que pune por causa de uma injustiça. Ela restaura o equilíbrio que uma desmedida violou (BRANDÃO. 1997, p. 232).

ser” senhor de si mesmo. O homem é apenas aqui esta possibilidade. Mas então estamos, ao dizer isto, em face de um duplo poder-ser: 1. o poder-ser que, ao se possuir é de si mesmo senhor e 2. o poder-ser pura e simplesmente, não mais fora-de-si, mas ainda não senhor de si. A situação insólita do homem, que é bom lembrar que este mesmo não decidiu e nem pode reverter ou eliminar, revela-se como uma encruzilhada, uma bifurcação, uma dualidade – mas mais uma vez, κατ’ ἐξοχήν: por excelência; como molde eterno do ser que corresponde ao homem *ab origine*, isto é, desde a origem (o homem é o *animal anceps*, leia-se, o animal ambíguo, que se volta para dois lados). Porém, o primeiro não é uma propriedade, não se encontra no homem como um componente passivo e natural, e desse modo nunca está assegurado. Por si mesmo, o poder-ser que é ser senhor de si conserva-se como uma possibilidade solta, uma insinuação, que, não existisse o pronunciamento e a gana da vontade de transmutá-la em ato e preenchê-la de si, não seria nada; se a vontade não a submetesse a si. Até que a consciência a tenha alcançado (ou que tenha esta sido alcançada por essa possibilidade) nada há cujo ser não seja visto como contingente, podendo ser e não ser, não tendo consistência. É um estado de “benfazeja ignorância” do homem a respeito de si mesmo. Mas nada persiste na indecisão e essa ambiguidade deve ser banida, superada. Schelling expõe então o que ele designa por “a lei universal do mundo, sua lei suprema, suspensa acima de tudo” (SCHELLING, 1994, p. 94), “uma

lei que requer que nada permaneça escondido, mas que tudo se manifeste, que tudo seja claro, nítido e definido, a fim de que todo inimigo seja dominado, e que possa ser posto o ser perfeito, serenado” (*ibidem*). Tudo deve se desocultar e se definir em virtude do perigo da própria alienação, de se vir a ser outro que não si próprio, de se ser colhido por uma possibilidade que não a que cabe por essência àquele que é o que a sua própria possibilidade projeta e compele. Esta possibilidade inautêntica tem que comparecer ante os olhos da consciência para ser rejeitada, já que somente se é o que se é, somente se é senhor de si mesmo por meio da própria vontade, se a possibilidade que é a do si próprio é arrastada através e para esta vontade mesma. Só quem recusa ser o que não é, é senhor. Ser senhor é não ser fortuitamente o que se é, é não ser o que se é independentemente da gana da sua vontade – é não ser, por consequência, em si mesmo contingente, gangorra que descamba ora para um ora para outro lado. Só quem admite apenas a possibilidade que lhe é inerente, acima de toda contingência, é senhor. Somente quem *recusa* estar ao léu na felicidade passiva do ser-outro, é senhor. “Nêmesis é a potência indignada à vista da felicidade imerecida, injustamente adquirida” (*ibidem*). Esta lei suprema do mundo, proferida por Schelling, “a potência nefasta ao incerto, ao equívoco, assim como ao contingente em geral, é Nêmesis” (*ibidem*). É a deusa essa “potência indignada” diante da felicidade imerecida, porque ela desfaz o falso-ser-senhor-de-si-mesmo, que não é nada mais que o

coincidir consigo na ignorância da possibilidade do ser-outro; o coincidir consigo in-deciso, a consciência paradisíaca. Como estrutura arcaico-primigênia, Nêmesis é a Divindade que põe diante da consciência esta possibilidade, que desperta o homem para o incerto, para o absolutamente inseguro, para o contingente, a sua situação existencial básica não-paradisíaca, a deusa que ri da substancialidade e que “é desfavorável ao ente indeciso” (*idem*, p. 101), aquele que não é isso que é senão por acaso. Ela revela esta possibilidade escondida em seu fundo: ela é a “fatalidade *imemorial*” (*idem*, p. 102), e antes desse evento primordial, o homem não pode de nada recordar. Por isso há, e tem necessariamente que haver, algo ‘iniciático’ em toda tomada de consciência inicial do que é constitutivo no mundo, mas até mesmo para que uma simples coisa, por mais insignificante, apareça como essa simples coisa insignificante. Esse aparecer como essa simples coisa depende já da memória originária; o mero contingente, os meros fatos, por mais irrelevantes e irrisórios, aqueles que ao lanceiro cobiçoso dos despojos de Pátroclo disse Menelau que “aos estultos ensinam” (Ilíada, canto XVII-30), só são isso antecipados numa cena aberta no teatro da existência, por conseguinte, nos e a partir dos deuses. Sem os deuses, não há mundo.

Assim como Nêmesis, todas as demais Divindades (Zeus, Atena, Ártemis, por exemplo, vistos de suas respectivas culturas Indra, Brahma e Shiva para os hindus, Izanagi



e Tzukuyomi para os japoneses, as figuras mitológicas de Thor, Odin e Iggdrasil na cultura nórdica, Olofin e Oduduwa na África antiga, etc.) são símbolos. Mas não são símbolos da mesma maneira em que se representam habitualmente, formas mentais, substitutivos convencionais, representações analógicas de algum fato ou objeto, que no câmpo geral adscrever-se-iam ao gênero do que é instrumento. Ártemis, por exemplo, “Senhora das bestas selvagens”, é símbolo. E isso à proporção em que, sem ela, ao menos aos olhos dos povos que dependeram dela para isso, a natureza estaria segregada à escuridão completa. Nestes, o que “natureza” significa, é o decurso de uma gradual revelação, e tão só passa a existir, a aparecer, neste decurso mesmo. Não aqui a natureza integral, é verdade, se estamos falando da Sagitária, senão a selvagem, em “sua pureza sem culpa e sua insólita estranheza”; “a que é maternal e solícita, mas à maneira de uma autêntica virgem, ao mesmo tempo pudica, dura e cruel” (OTTO, 2005, p. 71). A palavra bela e inspiradora de Walter Otto nos aproxima da peculiaridade do momento epifânico de um deus:

Os recessos da natureza têm gênios multiformes, desde os tremendos e selvagens até o tímido espírito com doçura de donzela. Porém, o que há de mais excelso é deparar o sublime. Este habita no claro éter dos píncaros, no áureo esplendor dos prados serranos, no brilho e na cintilação dos cristais de gelo e dos flocos de neve, no silencioso assombro dos campos e bosques quando a luz da

Lua os cobre com seu fulgor e esplêndida goteja nas folhas das árvores. Tudo é leve e translúcido. A própria terra perde seu peso, e o sangue não mais cogita suas paixões obscuras. Uma dança de alvos pés se eleva do solo, ou voa pelos ares uma caça. É o espírito divino da sublime natureza, a senhora excelsa e brilhante, a Casta, que provoca o fascínio e todavia não pode amar, a dançarina caçadora que apanha o filhote da urso e rivaliza com os cervos na corrida, mortífera quando estende o arco dourado, estranha e inacessível como a natureza selvagem, mas – como ela – toda encanto, fresca emoção, esplêndida beleza. Eis Ártemis! (idem, p.72).

Nêmesis é símbolo; e isso quer dizer que ela, figura particular, ‘é’ – não representa – a ‘universalidade’ que significa o incerto da existência e o ter que se conquistar a si mesmo nesse incerto ilusório. Somente penetrando essa estrutura arcaico-primigênia particular-simbólica, olhando para dentro dela, descobrir-se-á toda a virtualidade do sentido deste “incerto”, como forma básica e originária da vida. Ou seja, como quer que se possa vir a formular conceitualmente e por meio de enunciados judicativos qualquer um dos fenômenos – em todas as suas ramificações, extensões, analogias, associações, representações – que o conjunto do que reside naquela estrutura abrange, é unicamente possível partindo da antevisão desta, daquela experiência *sui generis* que é a que possibilita como horizonte primeiro qualquer outra; aquela em que, o que quer dizer “sentido”,

faz a sua aparição no círculo da vida humana: a ‘lógica’ desse conjunto está na ‘mítica’ daquela estrutura ou figura particular-simbólica que é a coisa mesma. O incerto da vida e a necessidade da própria auto-conquista como forma paradigmática absolutamente prévia na presença plena e plenamente espontânea do seu significado e advento transconsciente, é Nêmesis. Nêmesis é o próprio mundo sob esse aspecto; é o mundo mesmo que, nessa forma, revela-se! Não há compreensão de algo sem esse próprio algo, e nunca esse ‘próprio’ algo foi o homem, com sua consciência finita *hic et nunc*, quem pôs e decidiu estatuir. É certo que entender a palavra “mito” como uma síntese alegórica que um amante da fabulação, em um segundo momento, entrega como artigo de fé e suplemento existencial ao seu povo, é não ver que nenhuma outra forma do relacionamento do homem com o mundo chega a uma intimidade maior com a própria essência da vida. Os “deuses”, a que o mito se refere, não são meras fabulações, mas, em sua essência, são esse próprio ofertar-se fascinante do vicejar da verdade implícita do Ser. Somente eles irmanam a paixão e a verdade, que, de outra forma, permaneceriam caladas. O mito é o ecoar da música do abismo do Ser, a zona meridiana em que o que não foi posto pelo homem, e o homem, encontram-se no amplexo de um sentido instaurador, pouso de uma dádiva sagrada que apenas se deixa pressentir, mas que, neste deixar, doa-se e vem ao encontro como no murmúrio de um segredo; o sulco por onde passam as águas lustrais das origens para o odre

ressecado do coração humano, o rebento do instante encantador, em que se gravam os sinais do imperecível e imortal: a transcendência do mundo.

A reversão do divino como Fonte fundante, a reversão da irrevogabilidade da presença estuante do Ser, que se patenteava como saudação íntima plena de espírito na luz instituidora do Mito, enquanto linguagem das estruturas arcaico-primigênicas ou figuras simbólicas, sua reversão ao próprio homem como sub-stância, como sujeito-alicerce de toda e qualquer experiência, é a senda suicida do homem ocidental. Pois, desterrar aquela Fonte da vida humana é desterrar a vida humana. Sendo o homem, fora da sintonia e do acolhimento daquela Fonte, um nada, uma auto-negação, pôr-se no lugar dela é exatamente tudo transformar em nada, nadificar ou desertificar. A extensão desse processo é diretamente proporcional à transmutação do mundo em “sociedade”, precisamente na *Gesellschaft* ou sociedade universal, que passa a ser horizonte de toda possível compreensão das coisas. Como, ao tudo nadificar, para o homem não resta saída, porque ele, como nada e auto-negação, teria que existir em um nada (ou seja, não poderia existir de modo algum), ele brada de punho cerrado: “tudo é social!”, “tudo depende de mim!”, “tudo é produto do meu eu e existe para seu benefício!”. Isto é, tudo, enquanto imanente ao homem como *ego* pré-instituído e constituído subjacente – então antes – à experiência e ao mundo, é e só pode ser produção do

homem. Se imaginamos mais de um, uma agrupação por exemplo, então esse *ego* fechado em si, pronto e acabado como referencial absoluto dispensador de sentido, é membro de uma sociedade que, como nada fora da sua subjetividade pôde ter colaborado para criar, só pode ter sido idealizada racionalmente, induzida sinteticamente, o que demonstram os dois componentes básicos que sustentam e caracterizam a sua estrutura: instrução e contrato. A sociedade, como um conjunto de tais membros, passa a circunscrever toda a esfera da compreensão da vida, e as “razões clássicas da humana preocupação” são identificadas ao que o seu funcionamento exige ilimitadamente; seus “heróis” são os batalhões de técnicos e pesquisadores que discorrem de forma especializada sobre a manutenção e o reajuste desse funcionamento, todos os que podem chegar a um consenso mais ajustado acerca de quais sejam os pontos de contato das relações entre as realidades que já existem e as que vão surgindo no cenário global do agigantado mecanismo, idealizando-lhe projetos, propondo-lhe soluções e novas invenções. A absorvência do homem na sociedade vai a tal ponto, que, como percebeu Herbert Marcuse, qualquer visão ou ação que se oponha a isso parece impossível e irracional. “O resultado não é o ajustamento, mas a mimese: uma identificação imediata do indivíduo com a sua sociedade e, através dela, com a sociedade em seu todo” (MARCUSE. 1967, p. 30-31). Em seu romance Crime e Castigo, Dostoiévski já o previra na fala do seu personagem, o inspetor Porfiri Pietrovitch, que,

ao referir-se a certos convidados socialistas de uma reunião passada (entendidos por ele como personificações do espírito prometeico e nihilista do homem moderno), diz:

Quanto à natureza, não a tomam em consideração, puseram-na no olho da rua, não toleram a natureza. Para eles não é a natureza que, desenvolvendo-se de um modo histórico, vivo, até ao fim, acabará por transformar-se ela própria numa sociedade normal, mas, pelo contrário, será o sistema social que, brotando de alguma cabeça matemática, procederá em seguida a estruturar toda a humanidade e, num abrir e fechar de olhos, a tornará justa e inocente, mais depressa do que qualquer processo vivo, sem seguir nenhum caminho histórico e natural. Por isso eles sentem instintivamente aversão pela história (...). E com isso também não amam o processo ‘vital’ da vida; não querem nada com a ‘alma viva’ (1995, p. 986).

O que temos no agora exposto é uma consequência evidente do ressentimento contra a vida. Valendo-se do fato de o ser humano conter, em si mesmo, o fenômeno da sociabilidade, o homem moderno, revoltado e nihilista, fraudava a realidade. Por tudo aos seus olhos ser social (“social” aqui exprime um tipo de conjugação por soma e não por unidade orgânica [F. Tönnies]), tudo tem ou não tem sentido, vale ou não vale, é ou não é estimado de acordo com a relevância que tudo possui para a consolidação das condições que presidem a sua manutenção e progresso, não em vista de um

bem ou valor supra-social, como nas “pátrias” ou organizações sociais de caráter comunitário pré-modernas, e sim em vista da própria ideia de uma estrutura do amálgama artificial que se chama “sociedade”. Ou seja, a própria sociedade como limite da compreensibilidade do mundo, é aqui a ideia-eixo. Para ela, de certo modo, o mundo é ela. Mas o erro mortal da humanidade que a representa foi propriamente ter esquecido que, sem os deuses, não há mundo.

\* \* \*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BERGSON, H. **La pensée et le mouvant. Essais et conférences.** Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

\_\_\_\_\_ **L'énergie spirituelle.** Paris : PUF, 1967.

\_\_\_\_\_ **L'évolution créatrice.** Paris : Félix Alcan, 1916.

COMENIUS, J.A. **Didática magna.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

COULANGES, F. de. **A cidade antiga.** São Paulo, Martins Fontes: 2000.

DILTHEY, W. **Introduccion a las ciencias del espiritu.** Madrid: Revista de Occidente, 1966.

DOSTOIÉVSKI, F.M. **Crime e castigo.** Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

DUBY, G. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980 - 1420).** Lisboa: Editorial Estampa, 1993.



ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano : a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FALTER, R. **Ludwig Klages: Lebensphilosophie als Zivilisationskritik**. München: Telesma-Verlag, 2003.

FROMM, E. **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HARTMANN, N. **Les principes d'une métaphysique de la connaissance**. Paris: Aubier (Éditions Montaigne), 1947.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

MARX, K. **Contribuição para a crítica da economia política**. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

HUSSERL, E. **Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

MARCUSE, H. **A ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MOMMSEN, Th. **Historia de Roma**. Madrid: Aguilar, 1965.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OTTO, W. **Os deuses da Grécia**. São Paulo: Odysseus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos**. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.


SCHELER, M. **Mort et survie**. Paris: Aubier / Éditions Montaigne, 1952.

\_\_\_\_\_. **Amor y conocimiento**. Madrid: Biblioteca Palavra, 2010.

SCHELLING, F.-W. **Philosophie de la mythologie**. Grenoble: Editions Gerome Millon, 1994.

SILVA, V.F. da. **Transcendência do mundo**. São Paulo: É Realizações, 2010.

SOMBART, W. **El apogeo del capitalismo**. Pánuco - México: Fondo de Cultura Economica, 1946.



TÖNNIES, F. **Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social.** Madrid: Biblioteca Nueva / Minerva, 2011.

VOEGELIN, E. **O mundo da polis.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.