

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA
ALUNO: EUCLIDES ANDRÉ MANCE

SENTIDO DESEJANTE DA RAZÃO DO ESCLARECIMENTO E EMANCIPAÇÃO

CURITIBA/JULHO/1989

Nota informativa

Esta monografia, elaborada em 1989 como exigência parcial para a obtenção do grau de especialista em Antropologia Filosófica, constitui uma investigação sobre formas diversas de racionalidade ante o projeto moderno de esclarecimento e emancipação. Partindo da Escola de Frankfurt, ela estabelece um diálogo com diferentes autores e correntes, problematizando a compreensão de razão e de sentido.

Seu ponto de partida é a crise da concepção moderna de razão objetiva, tida como capaz de representar e fundamentar epistemologicamente o conhecimento da realidade. A crítica de Horkheimer e Adorno mostra que a própria razão, mesmo quando cultivada como instrumento de esclarecimento e de emancipação, pode converter-se em instrumento de dominação. Diante dessa dialética histórica, dois caminhos se abrem no seio da Escola de Frankfurt: de um lado, a busca da objetividade por uma via negativa, sem reeditar uma teleologia histórica; de outro, Habermas desloca o diagnóstico para o plano da intersubjetividade linguística, salientando o distúrbio da infraestrutura comunicativa da vida cotidiana — nos campos da estética, da ciência e da ética — pressionada pelas dinâmicas do crescimento econômico e das realizações organizacionais do Estado, em síntese, pela subordinação do mundo da vida aos imperativos do sistema hegemônico; e afirma, como resposta, uma razão comunicativa

A monografia propõe, entretanto, que essas alternativas permanecem insuficientes por não considerarem um elemento anterior e constitutivo da própria racionalidade e, em geral, não manifesto no discurso, pois é anterior à linguagem: o *desejo*. A razão não é concebida como uma faculdade puramente abstrata ou autônoma, mas como uma atividade impulsionada por intensidades, expectativas, desejos, medos e outras determinações subjetivas. Entre essas determinações, no horizonte da crítica à razão totalizante, o *desejo da alteridade* ocupa um lugar proeminente.

É nesse ponto que a reflexão de Emmanuel Levinas ganha relevância no argumento. O *Desejo metafísico* e a abertura à alteridade permitem pensar uma dimensão da experiência humana que não pode ser reduzida à razão objetiva ou subjetiva. Posteriormente, Enrique Dussel caracteriza essa dinâmica em termos de uma *pulsão de alteridade*. A questão que então se coloca é como esse desejo da alteridade pode constituir uma racionalidade capaz de orientar relações éticas e processos de libertação.

Como nas elaborações de Levinas e Dussel o Outro também pode ser Deus, a monografia aborda como essa possibilidade, fundada numa crença religiosa, acaba por condicionar o emprego das categorias de exterioridade e de proximidade e aponta, ela mesma, para a necessidade de superar essa limitação e de permanecer no âmbito estrito da argumentação racional filosófica – desvinculando o conceito do desejo alterativo da dinâmica religiosa (p. 26).

Para evidenciar esse limite, o argumento recupera a noção de *união transformante* na mística cristã ante a intransponível separação das *alteridades em sua exterioridade* nas posições de Levinas e Dussel. Em João da Cruz (*Cântico Espiritual*, A, canção 11, § 7), pelo contrário, o desejo do ser humano por Deus – quando leva a negar aquilo que se percebe e que se formula nos limites dos sentidos, do entendimento e da vontade – se abre a uma *união de amor* que resulta no *gozo*, momento em que o amante e o Amado se transformam um no outro: “o Amado vive no amante e o amante no Amado: [...] cada um é o outro e ambos são um [...] pela transformação do amor” – unidade que, no mesmo princípio relacional, se estende de dois a todos. Levinas e Dussel perdem essa noção de *comunidade* – na qual cada um é o outro e todos são um –, porque entendem o humano e o divino de modo metafísico, como alteridades essencialmente separadas que jamais chegariam a essa *unidade transformante*.

A monografia transita, então, dessas abordagens do Desejo, marcadas por perspectivas religiosas, ao tema do desejo alterativo, num plano estritamente antropológico. De fato, historicamente, não existe indivíduo sem comunidade nem comunidade sem indivíduos. Por isso, a razão humana que se manifesta em cada indivíduo é necessariamente comunitária, dado a natureza humana ser comunal. Embora a monografia não desenvolva todas as passagens desse argumento, sua noção básica de *comunidade* está presente na maneira como identifica, no plano estritamente antropológico, a unidade essencial dos seres humanos entre si.

Tratando do desejo como móbile da práxis que busca realizar o que não existe, o argumento retoma a posição de Martin Buber acerca de duas visões de revolução – a anarquista e a marxista – por ele associadas à secularização de duas escatologias diversas, a profética e a apocalíptica. Na sequência, a monografia considera que a crítica da sociedade presente alimenta a construção daquilo que é diverso e ainda não tem lugar. Mas como a razão utópica movida por esse desejo se associa a formas de sociedade que devem ser criticadas, o argumento desemboca, ao final do texto, em uma *razão comunitária*.

Diferentemente de uma razão universal deduzida de um fundamento objetivo, de uma razão subjetiva ou instrumental orientada pela relação entre meios e fins, de uma razão comunicativa que não questiona os limites de sua própria solução histórica que permite legitimar formas de consenso hegemônico, ou ainda de uma razão analógica que supõe uma radical separação metafísica entre alteridades em condição de exterioridade recíproca, a razão comunitária constitui-se na relação dialógica entre sujeitos na práxis histórica movida pelo desejo alterativo em favor da libertação de todos. Ela requer a proximidade, o diálogo e o desejo da alteridade que possibilitam o gozo na partilha em comunidade:

[...] o desejo alterativo, nos leva a uma relação de proximidade, compromisso histórico de libertação; e vivência do gozo na partilha. // Como analisamos no decorrer deste trabalho o sentido que se dá a determinadas coisas ou pessoas está relacionado com móveis inconscientes que ativam a fantasia e a razão que produz, em sua linguagem, enunciações com nexos que se argumentam como verdade da proposição e do valor de sua efetividade. Trata-se pois, a partir do desejo alterativo, aberto à infinitude da criatividade, [de] construir uma utopia coletiva e crítica, com o nexos da razão utópica, dialógico, explicitando, na melhor hermenêutica possível, os desejos que nos movem e

até que ponto eles nos realizam como pessoa, como também, até que ponto eles são manipulados por terceiros que agenciam nosso comportamento e o sentido que nós mesmos damos à nossa vida e à vida dos outros. [...] Somente dentro desta dinâmica podemos estabelecer um referencial para a reconstrução da fundamentação da ética [...], em que a manipulação do desejo das massas é [...] criticada, e que possibilita a concretização do desejo [alternativo] na proximidade. [...] Somente nesta condição, a racionalidade comunitária, [...] desejantemente aberta à manifestação do outro pela palavra e aos sentidos particulares que com o sentido fundamental se complexificam na dinâmica da vida do dia-a-dia, superará a razão objetiva e a razão formalizada. (p. 83-85, colchetes nossos).

Antes de chegar a essa conclusão, o trabalho procura mostrar que esse elemento desejante possui raízes profundas na história do pensamento ocidental. A análise passa, como vimos, pela tradição cristã, identificando na experiência mística e na espiritualidade um desejo de comunhão que posteriormente é secularizado e reaparece, sob outras formas, no projeto moderno de esclarecimento e emancipação. Nesse percurso, são estabelecidas relações entre *razão pura* (*reine Vernunft*) e *divindade* em Hegel, e entre o *Reino de Deus* na tradição dos primeiros cristãos, o *Reino dos Fins* em Kant e o *Reino da Liberdade* em Marx. Em todos esses projetos permanece, de diferentes maneiras, uma aspiração à realização de uma *comunidade ética* em que os seres humanos sejam tratados sempre como um fim.

A monografia também recorre a Freud para investigar a relação entre desejo, aparelho psíquico e cognição, e a Peirce para destacar o papel dos interpretantes na produção dos sentidos. Com isso, procura-se sustentar que não existe uma razão absolutamente separada das intensidades que movem os sujeitos e comunidades. A própria dinâmica do argumentar pressupõe expectativas, desejos ou reações diversas.

Outro aspecto importante do trabalho é a distinção entre *sentido*, *nexo* e *significado*. Uma expressão pode não possuir um significado plenamente determinado e, ainda assim, estabelecer um nexos com aquilo que a antecede ou a provoca. Essa distinção permite compreender como elementos aparentemente irracionais ou sem significado explícito podem participar da produção de sentido e, conseqüentemente, da própria racionalidade.

A tese fundamental pode, portanto, ser resumida da seguinte maneira: *não existe razão sem desejo, e uma racionalidade movida pelo desejo da alteridade pode constituir-se em razão comunitária, dialogal, elemento necessário à ética e à práxis de libertação*. Essa formulação permanece em diálogo com desenvolvimentos posteriores em nossa elaboração, tanto sobre os *jogos de poder* e *razão dialógica* quanto sobre *práxis de libertação* e *subjetividade*, entre outros temas e problemas.

A publicação atual conserva o texto *tal como foi entregue em 1989*, sem correções de conteúdo, linguagem, metodologia ou apresentação gráfica. Essa opção permite preservar não apenas o documento histórico, mas também a forma original de exposição. Ao mesmo tempo, a leitura atual permite identificar limites que poderiam ser corrigidos numa reescrita, especialmente a necessidade de distinguir com maior clareza a posição do autor daquela dos autores e da descrição de temas e correntes apresentados.

Apesar dessas limitações, a monografia conserva um núcleo teórico que permanece relevante: a investigação da relação entre *razão, desejo, alteridade, comunidade e libertação*. É justamente essa questão que permite revisitá-la, décadas depois, não apenas como um documento de uma etapa inicial da pesquisa, mas como parte da gênese de problemas que continuaram orientando o desenvolvimento posterior de nossa abordagem filosófica.

Agosto de 2026.

EUCLIDES ANDRÉ LANCE

O SENTIDO DESEJANTE DA RAZÃO DO ESCLARECIMENTO E EMANCIPAÇÃO

Monografia apresentada como exigência parcial para obtenção do grau de Especialista em Antropologia Filosófica à Comissão Julgadora da Universidade Federal do Paraná, sob orientação da Prof. Maria Josefina.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Curitiba - 1989

SUMÁRIO

pág.

INTRODUÇÃO	04
1. A expectativa concreta nos seres vivos	08
2. Breve histórico do conceito de desejo	12
3. Breve histórico do conceito de razão	28
4. O caráter historicista da razão <u>objeti</u> va do esclarecimento e da emancipação e sua vinculação com a mística cristã	40
5. O desejo como móbile da religiosida <u>de</u> de cristã e da razão objetiva do escla <u>re</u> cimento e emancipação	52
6. O sentido desejante na história e o <u>ne</u> xo da linguagem	58
CONCLUSÃO: Desejo, dinâmica da <u>proximi</u> dade e racionalidade comunitária	81
Notas	86
Referências Bibliográficas	103

INTRODUÇÃO

"A modernidade é ainda um projeto incompleto". Esta afirmação, de certa maneira, sintetiza em grande parte o pensamento da Escola de Frankfurt. De fato, o projeto de esclarecimento e emancipação do homem não se cumpriu. Os conteúdos dos domínios especializados da ciência, da estética e da ética foram cada vez mais se afastando dos horizontes hermenêuticos do cidadão cotidiano, do mundo da vida. Tal afastamento foi e continua sendo promovido pelas pressões da dinâmica do crescimento econômico e das realizações organizacionais do Estado. É justamente "...a subordinação dos universos da vida aos imperativos do sistema /que/ institui o distúrbio da infra-estrutura comunicativa da vida cotidiana"¹. Tal distúrbio para ser resolvido exige o estabelecimento de padrões de racionalidade comunicativa que poderiam levar a bom termo o projeto de esclarecimento da modernidade e conjuntamente a emancipação do homem.

O que se percebe é que na civilização industrial em que as possibilidades de realização social ultrapassam de longe as expectativas sonhadas nos programas utópicos, a racionalização progressista tende a "...obliterar a própria substância da razão em nome da qual se apoia a causa do progresso"². Oblitera a substância da razão porque esta razão como razão subjetiva, é apenas um mecanismo de pensamento, uma faculdade que classifica e infere os meios adequados para realizar interesses úteis particularizados que não determinados por ela mesma. Tal razão não questiona os propósitos e finalidades em função dos quais pesquisa os meios realizantes, pois supõe que estes fins são racio-

mais no sentido subjetivo, servindo ao interesse do sujeito.

É neste quadro de falta de esclarecimento e ignorância das massas que não tem acesso aos conteúdos teoricamente elaborados pelos especialistas da ciência, da arte, da ética, e que norteiam seu agir em função de seus interesses pragmáticos, que a democracia fornece o apetrecho político necessário que permite às pessoas "...escolherem seus senhores e amos, e... permite aos senhores e amos desaparecerem por trás do véu tecnológico do aparelho produtivo e destrutivo que eles controlam"³.

De fato o projeto da modernidade não se cumpriu. Tal projeto foi negado no próprio processo histórico ao qual ele mesmo deu início. Tratar-se-ia, pois, de reafirmar o projeto da modernidade negando sua posterior negação histórica para, a partir dele e do conceito de razão objetiva no qual se funda, superarmos as falhas do conceito de racionalidade que subjaz à cultura industrial, renovando os padrões de racionalidade que permitam aos indivíduos esclarecidos sua própria emancipação pessoal e coletiva.

Mas a pergunta que fica é a seguinte: esse projeto da modernidade que não se cumpriu, poderia ter se cumprido? Não seria equívoco de fundar esse projeto na busca do esclarecimento da razão que como tal daria sentido à própria história humana, a "falha trágica" do drama da modernidade?

O que pretendemos com esse trabalho é mostrar que não será o resgate do conceito objetivo de razão o que possibilitará fundamentar a organização da sociedade industrial contemporânea de maneira mais autenticamente livre, justa e fraterna. De fato, somente o desejo alterativo na proximidade como fundamento da história pode colocar em crise os desvios da razão subjetiva e objetiva. A razão como tal não é o motor da práxis. O móbil fundamental é o desejo, que também esteve subjacente ao projeto e a todo processo da modernidade.

Anterior à razão está a expectativa concreta dos seres vivos a partir da qual cada indivíduo dá sentido à sua circunstância. A primeira formação do aparelho psíquico tratava funda-

mentalmente das realizações dos desejos. Com a especialização das funções cada vez mais complexas o homem desenvolveu a racionalidade, e o ato de pensar tornou-se um substituto do desejo alucinatório que satisfazia com a "fantasia" a identidade de percepção necessária a acalmar os impulsos movidos pelas necessidades. O pensar tornou-se uma atividade que buscou satisfazer os desejos a partir de uma identidade de percepção advinda da circunstância real de satisfação das necessidades. Assim, desejo e razão caminham juntos desde quando a razão se organizou como aparelho psíquico.

Para levarmos a contento nossa tarefa, tratamos a princípio das expectativas concretas dos seres vivos, entre elas a necessidade e o desejo, e a maneira pela qual elas estão possivelmente vinculadas com o surgimento da razão. Em um segundo momento tratamos especificamente do desejo e suas diversas conceituações e dinâmicas conforme o entendem vários pensadores, com uma atenção diferenciada ao desejo alterativo. Não agruparemos essas exposições do segundo capítulo em unidades, pois não é nosso propósito aqui um estudo de tendências ou tensões internas ao conceito de desejo. A seguir apresentamos um histórico do conceito de razão elaborado por um dos pensadores do grupo de Frankfurt, aqui sim, fazendo a contraposição entre o conceito de razão objetiva, universal e o conceito de razão subjetiva, formalizada. No momento subsequente explicitaremos o caráter historicista de certa razão objetiva e sua vinculação com a mística cristã que foi secularizada no pensamento e nos movimentos de esclarecimento e emancipação. A partir disto ficará perceptível claramente que tanto mobilizando a religiosidade cristã e sua mística, como também a razão objetiva do esclarecimento e emancipação, está o desejo como motor fundamental da práxis humana, e que é a partir do desejo como mobilizante primeiro e não a partir da razão, que devemos explicitar o sentido da história. Assim, no último capítulo deste trabalho apresentamos diversas concepções do sentido da história e da realidade pretensamente fundado na razão e tratamos do sentido desejante na história e

seu confronto com o nexo da linguagem como manifestação do logos, da razão. De todo este trabalho pretendemos, por ora, apenas apresentar a seguinte tese: somente o desejo alterativo na dinâmica da proximidade pode servir de fundamento crítico às diversas elaborações teóricas que desejavam o esclarecimento e a emancipação. Trata-se, portanto, de afirmar um novo sentido para a história, agora de maneira explícita, que o projeto da modernidade não conseguiu alcançar. De fato o projeto da modernidade não se cumpriu e nem poderia se cumprir; não há porque resgatá-lo... Trata-se apenas de resgatar o que veladamente seus cultores desejavam ao elaborá-lo.

1. A EXPECTATIVA CONCRETA NOS SERES VIVOS

"O ato de pensar não é senão a substituição do desejo alucinatório. "

S. Freud

Um ser vivo poderia ser definido como um "sistema material que se encontra em constante intercâmbio de substâncias com o meio que o rodeia, que assimila e que se reproduz..." e que tem como elemento essencial deste sistema o ácido nucleico ⁴. Um ser vivo é uma unidade complexa que contém proteínas e ácido nucleico em condições de replicar-se e que interage com o meio; ou dito de outra forma, é um corpo em que há plasticidade, ocorre metabolismo, reatividade e reprodução.

Nesta interação, intercâmbio com o meio, todos os organismos estão empenhados em resolver problemas concretos, quer sejam de manter os níveis vitais de energia através de substâncias nutrientes, de reproduzir-se, replicando a quantidade de seres separados e renovados que possam garantir a continuidade da vida, quer seja manter-se afastado das circunstâncias, substâncias ou outros organismos que coloquem em risco a sua própria vida.

Todo ser vivo possui interioridade, o que se denota em um horizonte de expectativas concretas. Tais expectativas estão ligadas de princípio à satisfação das necessidades. Com o desenvolvimento da interioridade simples dos vivos unicelulares, para interioridades mais complexas de pluricelulares, as reações de prazer e dor desenvolveram-se a níveis distintos. Assim, o horizonte de expectativas ligadas à necessidade do ser vivo somou-

-se a um impulso para o prazer e a repulsa à dor. O impulso ao prazer nos vivos mais complexos denomina-se desejo, ao passo que a repulsa à dor denomina-se aversão. Tanto a necessidade quanto o desejo e a aversão são móveis que acionam o ser vivo na interação com o meio. Podem levá-lo a aproximar-se ou afastar-se de algo desejado ou repugnado, bem como incorporar ou desfazer-se de outras substâncias. Assim, tudo o que entra em relação com o organismo vivo, recebe deste um sentido a partir de sua expectativa concreta. É, portanto, em função primeiramente de sua expectativa concreta que o indivíduo se comporta em relação à circunstância.

No esforço por sobreviver, basicamente duas exigências são impostas a cada ser vivo : " 1) a exigência de reprodução, realizada através de mecanismos genéticos que põem em funcionamento todo um dispositivo de mutações, recombinações e sexualidade, cuidadosamente ajustado para produzir organismos semelhantes, mas não idênticos a seus pais; 2) a exigência duma interação permanente com o meio, porque os seres vivos constituem o que os termodinâmicos chamam sistemas abertos: só subsistem graças a um fluxo constante de matéria, de energia e de informação " 5 .

A especialização dessas funções varia de acordo com o grau de complexidade do organismo, que vão das primeiras formas de expectativa concreta - como tipos de processo de interação a informações internas e externas ao organismo -, até o ápice da consciência reflexiva que teria se desenvolvido a partir da evolução das formas de expressão, sinalização, descrição e argumentação da linguagem ⁶, em que são elaboradas as informações de maneira muito mais complexa.

Contudo, se com o desenvolvimento da linguagem o processamento de informações possibilitou o surgimento da atividade racional que processa não apenas os dados externos naturais, mas também os códigos de comunicação do grupo, do bando, mesmo assim, a dinâmica do conhecimento teórico continua apenas como uma das facetas da interação entre o organismo e a circunstância, com os elementos nela presentes.

De fato, a razão surgiu quando o indivíduo vinculou sua expectativa concreta à circunstância e optou pelas alternativas satisfatórias. O que parece ter ocorrido na evolução quando em face a um problema concreto a natureza proporcionou - por ensaio e erro - uma série de alternativas de adaptação, resultando na eliminação dos erros, superação do problema anterior e enfrentamento de novos problemas, também parece ter ocorrido no desenvolvimento das funções de razoabilidade, quando frente a um problema concreto em sua circunstância, o ser vivo que possuía em seu horizonte de expectativas algumas alternativas de resolução do problema, optou optou pela que julgou ser a mais satisfatória.

Entretanto o desenvolvimento da razoabilidade tornou-se uma função a mais na complexidade do organismo que ainda mantém, mesmo no caso do organismo humano atual, a expectativa concreta como fonte primeira do sentido da circunstância a partir de suas necessidades, desejos, aversões e medos.

Ao analisar a evolução do aparelho psíquico, Freud nos mostra que entre o estágio primitivo do organismo sob as pressões em busca da satisfação de suas necessidades e o estágio atual em que está desenvolvido o ato de pensar, é preciso considerar a fase intermediária do desenvolvimento do desejo e das tentativas psíquicas de sua realização pela vida da alucinação. Hipoteticamente, a princípio o aparelho psíquico procurava manter-se livre de estímulos e para tanto estruturou-se como aparelho de reflexão que reagia imediatamente aos estímulos com atividades motoras. Os primeiros estímulos correspondiam a grandes necessidades físicas. Tal excitação derivava quer em "modificação interna" ao organismo, quer na "expressão das emoções". Nesta situação, por exemplo, encontra-se um nenê que esperneia e chora de fome. Tal situação continua a mesma até que de alguma forma se chegue ao conhecimento da realização da experiência de satisfação, isto é, que seja suprimida a excitação interior. "O aparecimento de certa percepção (o alimento neste caso) - a firma Freud -, cuja imagem mnêmica é associada a partir deste

mento com o traço mnêmico da excitação emanada da necessidade , constitui um componente essencial dessa experiência. Quando surgir a necessidade, surgirá também, mercê da relação estabelecida, um impulso psíquico que carregará de novo a imagem mnêmica dessa percepção, e provocará novamente esta última, isto é, que tenderá a reconstituir a situação da primeira satisfação. Tal impulso é o que qualificamos de desejos"⁷. A realização do desejo torna-se assim o reaparecimento da percepção de satisfação. Ora, como essa percepção de satisfação pode ser produzida pelo próprio aparelho psíquico como a maneira mais rápida para se chegar a esta realização, sem que na realidade mesma a necessidade esteja sendo satisfeita, Freud avança a hipótese de que em um estágio primitivo do aparelho psíquico o desejo, a princípio, percorria o caminho que levava à alucinação da sua satisfação. Na forma primária, portanto, de atividade psíquica temos como elemento fundamental a identidade de percepção, isto é, o traço mnêmico ligado à satisfação da necessidade.

Esta atividade mental primária acabou se convertendo numa atividade mental secundária. Para aproveitar melhor a energia psíquica, o organismo detém a regressão para que não passe da recordação do traço mnêmico à alucinação, e assim, volte-se ao mundo exterior buscando a identidade desejada. "...Toda a complicada atividade mental - afirma Freud - que se opera desde o traço mnêmico até a criação da identidade de percepção pelo mundo exterior, não representa senão um rodeio que a experiência mostrou necessário para chegar a realização dos desejos. O ato de pensar não é senão a substituição do desejo alucinatório. É , pois, perfeitamente lógico que o sonho seja uma realização de desejos, dado que só um desejo pode incitar o nosso aparelho animico a trabalhar"⁸.

2. BREVE HISTÓRICO DO CONCEITO DE DESEJO

"...a vida nos ensina que o desejo humano passa de objeto a objeto até chegar ao Outro que é o único que pode satisfazê-lo"

C. Syrian

Denotando a indeterminação da natureza do desejo, poderíamos salientar a multiplicidade de termos que o expressam nos textos clássicos: éfesis, epithymía, páthos, desiderium, cupiditas, libido, etc...

Em Platão e Aristóteles o desejo possui uma certa dimensão cósmica. Ele é uma propriedade natural de todas as coisas, que se atraem e se rejeitam entre si, criando o movimento, organizando o cosmos.

Para Plotino o desejo gera a visão do Bem, que entretanto é visto pelo pensamento. Segundo ele "a arte de pensar não é primitiva, nem em ordem existencial, nem em dignidade"⁹. É o desejo que possui a proeminência, vindo em primeiro lugar, tanto na ordem existencial como em dignidade. O pensamento vem em segundo plano.

Como faculdade motriz encontramos afirmações sobre o desejo em Aristóteles. Para ele, o pensamento por si só não é capaz da ação. É necessária a faculdade de desejar para desencadear o movimento e orientar a ação. Na faculdade de desejar há três modalidades de desejo: a cobiça, o ímpeto (ambos irracionais) e

o desejo racional. Os três podem determinar a ação, mas somente no terceiro caso há ação humana. O objeto do desejo, contudo, é sempre o bem. No momento fundamental das decisões humanas, ocorre a fusão do desejo e do pensamento no juízo: é o "...intelecto que julga e que, sob a moção do desejo, ordena a busca dos meios para chegar ao fim desejado, e assegura assim ao desejo, por si próprio impotente, a sua eficácia"¹⁰.

Para Aristóteles, o pensamento está na origem do ato humano, pois ocorre que só desejamos aquilo que pensamos ser um bem. Primeiramente, através da fantasia, o intelecto prático faz surgir na alma a idéia da forma concebida de um objeto de ação, como por exemplo, a saúde. Realizando um julgamento sobre tal idéia, ela é apresentada como um bem. Contudo, somente se o indivíduo for prudente e virtuoso este julgamento será verdadeiro, e este bem verdadeiro será realmente, de fato, um bem. Porém estamos ainda apenas ao nível do pensamento que por si só é incapaz da ação. É necessário, portanto, uma outra coisa que desencadeie o movimento e oriente a ação: surge aqui a faculdade de desejar que é a faculdade motriz. Também São Tomás se esforçará em desenvolver essa tese do estagirita, de que o desejo é o motor da ação humana.

Platão entende o desejo como a alma do coração humano. Após propor sua cidade ideal, Platão aborda o comportamento humano que conflitua entre a razão e o desejo, que é tido como "força independente". Razão e desejo são dois polos de atração diversos, e entre eles está o thymós como mediador que, em certas circunstâncias, combate em favor do desejo (*csymmachon*), o que acaba originando entre outras coisas irritação, poder de iniciativa e agressividade; outras vezes o thymós se coloca a serviço da razão, de onde procedem, entre outras coisas, a dureza, a energia e a coragem de empreender.

Thymós tem papel de mediador. Nele se dá a transição viva do bios ao lógos. Como mistura de dois elementos diferentes, simultaneamente une e separa a afetividade vital (*epithymía*) e a afetividade espiritual do desejo (*érōs*). O thymós é uma espé-

cie de nódulo afetivo - localizado entre o desejo sensível e a razão - no qual se aguça o conflito da desiderabilidade humana. Posto de tal maneira, o thymós se constitui, dessa forma, o sentimento humano por excelência.

Paul Ricoeur vê no thymós a resultante ainda da "...bipolaridade do desejo vital (epithymia) e o desejo espiritual (éros) do qual o 'noûs' é a essência. Seria este misto o centro de onde se desenvolvem todas as tramas afetivas das grandes paixões: de uma parte o indefinido da inquietude e de outra o infinito da felicidade. Assim podemos entender a expressão de Ricoeur: 'le désir du désir, l'âme du thymós' - isto é, 'o desejo do desejo é a alma do coração (thymós) humano'"¹¹.

Para Hobbes, como este escreve em seu "O Leviatã", existe um movimento no interior do corpo do homem, um esforço que ao se dirigir na direção daquilo que o causa chama-se apetite (desejo de alimento, fome, sede) ou desejo, possuindo este um conceito mais amplo que o de appetite. Quando tal movimento dá-se no sentido de evitar alguma coisa, denomina-se-o geralmente, aversão. Tanto appetite quanto aversão são termos provenientes do latim que designam movimento: o primeiro de aproximação e o segundo de afastamento.

Os homens amam aquilo que desejam e odeiam aquilo pelo que sentem aversão. De modo que o desejo e o amor são a mesma coisa, exceto que pelo termo desejo entende-se que o objeto está ausente, ao passo que pelo termo amor se indica a presença do objeto. Analogamente por aversão se entende a ausência do objeto e por ódio se indica a presença do mesmo.

Alguns desejos e aversões que o homem possui são inatos; já outros resultam de experiências vividas; interessantemente, conforme vai mudando a constituição do corpo do homem também vão mudando seus apetites e aversões. Alterando-se a constituição orgânica do corpo de um homem - o que ocorre sempre -, alteram-se também os seus apetites e aversões. O objeto do appetite ou desejo de algum homem é para ele o que chama de bom, ao passo que chama de mau ao objeto de seu ódio e aversão. Assim, o que é bom e o que é mau alteram-se conforme se alteram os desejos e aver-

sões dos homens.

A aparência ou sensação do bem, conforme Hobbes, é denominada prazer ou deleite, ao passo que a aparência ou sensação do mal é denominada desprazer ou desagrado. Disto resulta que todos os apetites, desejos e amores vêm acompanhados por deleites maiores ou menores, e que os ódios e aversões, por sua vez, vêm acompanhados de desprazeres maiores ou menores.

São vários os desejos e medos que levam o homem a agir: a benevolência é o desejo do bem dos outros; a cobiça é o desejo de riqueza; a ambição é o desejo de cargos ou de preeminência; a ânsia de vingança é o desejo de causar dano a outrem; a curiosidade é o desejo de saber o como e o porque das coisas e situações. De outra parte, a religião é o medo dos poderes invisíveis inventados pelo espírito; o terror pânico é o medo sem saber por que ou de que.

Entretanto, antes de agir o homem delibera em seu espírito num cálculo de vantagens e desvantagens. Ocorrem certas situações em que surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos em relação a uma mesma coisa, passando pelo pensamento as possíveis consequências boas ou más de praticar determinada ação, ou de se evitá-la. Neste processo ora sentimos um apetite em relação a ela, ora sentimos por ela mesma uma forte aversão; num momento sentimos a esperança de sermos capazes de praticá-la, e em outro, desespero e medo de realizá-la. Pois bem, todo este conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos que vão se desenrolando até concluirmos que a ação deve ser praticada ou que é impraticável, denomina-se deliberação. Nesta deliberação a vontade, como ato de querer, é o último apetite ou aversão imediatamente anterior a ação ou omissão desta. Assim, ações voluntárias tanto têm sua origem na cobiça, ambição, concupiscência e outros apetites, como também na aversão ou no medo das possíveis consequências que decorrem do fato do indivíduo se omitir da ação.

Deliberamos então em busca da felicidade que nada mais é que a realização de desejos após desejos. A felicidade é o prosperar constante, é o sucesso contínuo em se obter as coisas que

de tempos em tempos, os homens desejam. Para Hobbes, é impossível uma perpétua tranquilidade de espírito, pois a vida é um constante movimento, e da mesma forma que não pode deixar de haver sensação, também é impossível deixar de haver desejos ou medos.

Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, afirma que o desejo tende ao bem. Em certa passagem do "Contrato Social", quando discorria sobre a vontade geral, Rousseau associa a deliberação ao desejo e afirma que "deseja-se sempre o próprio bem, mas nem sempre se sabe onde ele está. Jamais se corrompe o povo, mas frequentemente o enganam e só então é que ele parece desejar o que é mau"¹².

Em Descartes encontramos um conceito de desejo que é definido por este filósofo como "a agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes"¹³. Desta forma, não é somente a presença do bem ausente que se deseja, mas também a conservação do bem que já é presente, como também se deseja a ausência do mal, tanto do mal presente quanto do mal que futuramente possa ocorrer. Para Descartes é a partir da consideração do bem e do mal que nascem todas as paixões, que no caso da dinâmica do desejo, sempre se volta ao futuro, ao devir.

Lavelle em "Du temps et de l'éternité", analisa o desejo em relação ao tempo. Para ele o devir é a possibilidade daquilo que nos poderá acontecer; ele vem em nossa direção. Entretanto é o desejo quem cria o devir. Ao perceber o que nos falta, e ao aspirar possuí-lo, damos existência ao devir. Assim, o devir é o intervalo temporal entre a falta e a posse. O desejo então se caracteriza como "atividade imperdita e constante, que espera de fora a satisfação de sua insuficiência. Assim, o Bu não é senão desejo"¹⁴. Criando o devir o desejo se torna o pai da espera. A espera nada mais é que o intervalo de tempo entre a falta e a posse. A espera pode ser determinada: quando o pensamento reproduz antecipadamente o desejado. A espera também pode ser indeterminada: quando é aberta ao tempo puro, cheia de possíveis, condenada à esterilidade.

Assim, para Lavelle, o desejo possui dois caminhos: o da esterilidade e o da realização. O da esterilidade deve-se à indeterminação, onde a imaginação e a experiência do passado antecipam certa satisfação ilusória e irreal. Por outro lado, o caminho da realização exige vontade, esforço inteligente e responsabilidade. A vontade usa a memória transformando imagens em percepções tendendo em direção ao devir, buscando responsabilmente a realização dos desejos que possam ser de fato realizados. A vontade responsável exige esforço real num contínuo agora, mobilizando energias que nos tornam conscientes do momento presente. Somente pelo caminho da realização o desejo transforma o devir possível em futuro certo e seguro. Deve-se trabalhar no presente valendo-se das experiências do passado. O desejo, portanto, somente se realiza no tempo e com o tempo.

Nos textos de Sigmund Freud a extensão do conceito de desejo é ampla. Um primeiro significado de desejo equivale ao de necessidade. Se alguém ao jantar comer algum alimento bastante salgado, acaba sentindo sede a noite inteira. Quando dorme sonha que está bebendo água aos grandes goles: "o estímulo desse sonho simples - segundo Freud - é a sede, que após o despertar, continuo a sentir, sensação de que deriva o desejo de beber"¹⁵. Ora, estar sedento é uma necessidade de ingerir líquido. Nesta afirmação, desejo e necessidade passam por sinônimos. Em uma segunda acepção, desejo não equivale a necessidade. Relatando um sonho de uma menina em que esta caminhava com o pai, Freud escreve: "...no caminho, lhes atraiu a atenção um nome escrito num poste e manifestaram o desejo de ir ao lugar ali indicado"¹⁶. Claro está que desejo, aqui, não é sinônimo de necessidade física. Em outra passagem fica patente que certos desejos estariam vinculados a fases do desenvolvimento orgânico: "se considerarmos ditosa a infância por ainda não conhecer o desejo sexual..."¹⁷. Disto depreende-se que certos desejos são impulsos próprios a determinadas fases de desenvolvimento e que somente nelas ou a partir delas é que se agitam.

Uma das características essenciais do desejo, em Freud, é que ele exige a sua realização, senão de fato, ao menos no

sonho. Partindo da tese de que o sonho é uma realização de desejos, Freud os dividiu em dois grupos: sonhos em que a realização do desejo estava evidente e outros que exigiam uma minuciosa análise para que se descobrisse que desejo com ele se realizava. Contudo, permanecia também uma questão: de onde procede, em cada caso, o desejo que se realiza no sonho? Respondo a tal questão, nosso autor afirma ser possível referi-lo a uma antítese existente entre a vida diurna consciente e certa atividade psíquica também diurna, mas inconsciente, e que no sonho se torna perceptível. A partir disso pode-se afirmar quatro procedências de desejos possíveis: " 1º. Pode ter sido provocado de dia e não haver encontrado satisfação por causa de circunstâncias exteriores, e então permanece em nós um desejo reconhecido e insatisfeito. 2º. Pode ter surgido de dia, mas haver sido repellido, e então permanece em nós um desejo insatisfeito, mas reprimido. 3º. Pode estar isento de toda relação com a vida diurna e pertencer aos desejos que só de noite surgem em nós, emergindo do reprimido (...) /4º./ uma quarta fonte de desejos provocadores de sonhos /são/ os impulsos optativos surgidos de noite (a sede, a necessidade sexual, etc.)..."¹⁸. Cooperam para os sonhos os resíduos diurnos, sejam desejos, outros impulsos psíquicos ou impressões recentes.

Contudo, se os sonhos infantis são explicitamente a realização de desejos insatisfeitos durante o dia, por outro lado, um desejo insatisfeito parece pouco para provocar sonhos no adulto, uma vez que a atividade intelectual leva o adulto a renunciar paulatinamente tanto a formação quanto a conservação de desejos tão intensos como os das crianças. O adulto não sonharia se esse desejo pré-consciente não fosse fortalecido pelo desejo inconsciente que a ele se articula. Esses desejos do inconsciente estão sempre em atividade, e são, por assim dizer, desejos imortais.

Curiosamente, também os sonhos desprazíveis são, para Freud, realizações de desejos. Desta espécie citamos os sonhos punitivos. O que se realiza nestes sonhos é também um desejo in

consciente: "o desejo de um castigo do indivíduo por um desejo ilícito reprimido"¹⁹. Assim, um indivíduo durante o dia deseja algo que é proibido; tem um desejo ilícito. Quando dorme aflora um desejo inconsciente de castigar-se em razão de ter desejado o proibido.

Entretanto, não só os sonhos são provocados pelos desejos. Também os sintomas psiconeuróticos são considerados pelo nosso autor, nessa época, como realizações do desejo inconsciente. O desejo é assim o móbil fundamental do comportamento humano, do sonho e dos sintomas psiconeuróticos.

Na psicologia costuma-se caracterizar o desejo sob várias nuanças, como força motriz, impulso, experiência e representação, sendo que também se o distingue por contraposição à necessidade e ao apelo, seguindo a esteira aberta por Lacan.

Como força motriz o desejo põe em movimento certos processos mentais a fim de aliviar tensões, não necessitando para tanto que sua motivação seja necessariamente consciente. Essa força que é puramente psíquica, nasceria da insatisfação de uma necessidade que, quanto mais contrariada, mais exacerba o desejo. O desejo é uma força vital, essencial, que dá cores e intensidade à vida afetiva, que suscita paixões e sentimentos, que nos leva a agir. É nos campos do desejo, entre tensões e suas reduções, onde se resolvem numerosos conflitos intra-psíquicos; é aqui que se forma inteiramente a personalidade das pessoas, a gênese do indivíduo se dá meio a estas tensões.

Como experiência o desejo se relaciona ou com algo presente, do qual se quer o afastamento ou o possível desaparecimento, ou com algo ausente, que se quer real e acessível no momento presente, sendo que em ambos os casos a marca característica é uma forte tonalidade emocional. Alguns distinguem a primeira forma com o termo aversão e a segunda como apetite ou necessidade.

Outros afirmam o desejo como "representação de algo que a pessoa considera meio de satisfação ou de gratificação. O sentimento de que uma coisa ou condição determinada satisfará ou aliviará uma necessidade ou carência". Nesta mesma linha estão a

queles que afirmam o desejo como um impulso associado a idéia de um objetivo. Neste caso, um desejo é originado por um sentimento de desprazer quando se o associa ao objeto ou circunstância de satisfação da necessidade. Afirmam inclusive que a satisfação do desejo pode aplacá-lo ou incrementá-lo; ao passo que inibir a satisfação do desejo normalmente o intensificaria.

Para Jacques Lacan, o desejo deve ser distinguido da necessidade e do apelo (*demande*). A necessidade é essencialmente fisiológica. Caracteriza-se pelo fato de visar um objeto específico: o alimento para o homem faminto por exemplo. A necessidade, contudo, jamais encontra-se isolada, está sempre mesclada com o apelo e o desejo. O apelo sempre se dirige ao outro e será fundamentalmente um pedido de amor. Como diz Jean Lacroix, "todo desejo de amor é ao mesmo tempo desejo de ser amado". O apelo - esclarece Lacan - surge, por vezes, disfarçado de necessidade, como no caso da criança que pede um biscoito, e que depois não o come, pois na realidade o que está solicitando é uma confirmação do amor materno. Já o desejo, de nenhum modo se satisfaz com o objeto, como ocorre na necessidade; contudo, também na necessidade podemos encontrar presente o desejo; o desejo também não é um apelo ao outro nem um simples pedido de amor. A peculiaridade do desejo é criar raízes no imaginário do indivíduo como desejo de um outro desejo, isto é, desejo de que o próprio desejo seja reconhecido pelo outro. A tese de Lacan que subjaz a esta dinâmica é que o desejo do homem é o desejo do outro. O desejo de fazer reconhecido pelo outro o próprio desejo exige uma mediação para a sua realização que se estabelece através do phallus, significante privilegiado, além da palavra, pois somente através da palavra que um desejo pode emergir do inconsciente para o consciente. No cerne do desejo encontramos aqui o diálogo e a reciprocidade.

Saindo do campo da psicanálise e psicologia, e adentrando-nos novamente na reflexão "propriamente" filosófica trataremos do desejo, agora, desde a metafísica de Emmanuel Lévinas²⁰. Em Lévinas temos apenas o início de uma reflexão que, a partir

do Desejo metafísico do outro, desembocará posteriormente na categorização do desejo alterativo.

Lévinas distingue dois tipos de desejos que são por ele grafados da seguinte forma: Desejo (com inicial maiúscula) e desejo. O Desejo não se conclui no gozo, pois o gozar-de é decorrência da necessidade. A necessidade é o primeiro sinal da emergência do sujeito para fora da neutralidade, destacamento do sujeito para fora do il y a, e portanto, a necessidade é a primeira marca de humanidade. A necessidade, sendo o primeiro movimento do Mesmo, já denota a sua própria dependência frente ao outro. O Eu que goza é um Eu separado, que estando em si mesmo, vive o gozar-de. No gozo, o Eu é absolutamente para si mesmo; é inocentemente egoísta e só.

Entretanto, se no âmbito do desejo realiza-se um gozo egoísta, ao contrário, no âmbito do Desejo há o movimento do Eu em direção ao Outro. Esse desejo grafado por Lévinas com inicial maiúscula é o Desejo Metafísico que, como categoria, é também expresso pelo termo "Desejo do Invisível". O Desejo Metafísico, segundo Lévinas, deseja o que está além de tudo aquilo que o possa simplesmente completar. É como a bondade, pois o Desejado ao invés de satisfazer o Desejo, acaba por aprofundá-lo. A metafísica, portanto deseja o Outro para além das próprias satisfações. Mesmo quando não respondido pelo Desejado, este Desejo é sempre insaciável e crescente, buscando o outro absolutamente Outro. Esta absolutamente Outro, que ao Eu é peregrino e estrangeiro é invisível, é o infinito do outro. A invisibilidade implica relações com o outro que não está dado como um ente que parece no mundo, mas com aquele de quem não há idéia.

A dinâmica do pensamento de Emmanuel Lévinas se coloca no limite do nosso fechamento em nossa própria individualidade íntima e o mundo dos outros, a sociedade, o Estado. Nesse limite há um movimento em direção ao Outro: o Desejo. Deste Desejo constitui-se a margem entre a metafísica e a ética. O lugar deste Desejo não é supra-terrestre ou imaginário, mas sim o lugar supremamente concreto do face-a-face, relação pessoa-a-pessoa,

onde Eu me de-ponho, ante a alteridade que revela outro pelo seu rosto e se manifesta ser infinitamente outro pela sua palavra; o lugar deste Desejo é o lugar onde o poder é consideração do outro na justiça.

Lévinas publicou em 1949 uma obra intitulada "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger". As perspectivas platônica e cartesiana que foram aqui tratadas possibilitam uma melhor compreensão do Desejo do Infinito. Para Platão o Bem se situa além do ser, é o Desejável Supremo. Para Descartes, a partir do cogito, pondo termo à dúvida metódica, chegamos à idéia do infinito e perfeito que testemunha a própria existência de Deus, pois tal idéia do infinito e perfeito não pode vir do homem que é um ser finito. Fica então evidente que foi o próprio Deus que a pôs no homem ao criá-lo, para que ficasse como a marca que o trabalhador imprime sobre sua obra. Assim também, a relação ao Outro é uma relação com o absolutamente outro, isto é, com alguém que é irreduzível ao Mesmo, sendo impossível aprisionar o infinitamente outro como um mero ente do mundo. O outro como a idéia do infinito estabelece uma transcendência metafísica ao absolutamente Outro, Desejável Supremo. Esta relação entre Um e Outro, entre dois Estrangeiros (Étrangers), não se efetiva como um querer ou um saber que restabelece o Outro ao Eu, mas como um Desejo que vai em direção de alguém e a este alguém se entrega; Desejo insaciável, pois é o próprio infinito que se produz como Desejo que não se apazigua com a posseção do Desejável, mas que é um Desejo do Infinito que o próprio Desejável suscita, ao invés de satisfazer. Este Desejo desinteressado, como a bondade, é a um só tempo a ruptura do egísmo ontológico e uma exigência moral.

Para Lévinas, contudo, este acontecimento metafísico da transcendência, este recebimento do Outro, não se realiza como amor. Se o amor possibilita o gozo em uma relação amorosa entre o Eu e o Outro, é porque tornou-se necessidade. O amor, sendo uma relação com o outro que se transforma em necessidade, pressupõe ainda a exterioridade total, isto é, a transcendência do Outro, do amado. Através do rosto do amado transparece a têmeluz

proveniente de mais além do próprio rosto, do que ainda não é, isto é, do futuro mais distante que o possível do presente. Esta possibilidade de que o outro apareça como objeto de uma necessidade conservando simultaneamente sua alteridade, esta possibilidade de gozar do Outro e de simultaneamente colocar-se a quem e além do discurso, esta posição frente ao interlocutor como simultaneidade da necessidade e do Desejo, constitui a originalidade do erótico que é o equívoco por excelência.

Contudo, necessidade e Desejo se diferenciam claramente pois a necessidade pode ser satisfeita na medida em que se morde o real, assimila-se o outro; por outro lado, no Desejo não se morde no ser, não há saciedade, mas futuro sem balizas à frente. O Desejo fornece o tempo que a necessidade supõe, podendo assim a necessidade repousar sobre o Desejo. Desta maneira a necessidade tem o tempo de que necessita para que, através do trabalho possa transformar o real, mordê-lo, convertendo este outro no mesmo através da atividade produtiva, cujos resultados são subsumidos a partir do Desejo Metafísico.

Assim, o "Desejo do Infinito", é para Lévinas um Desejo Metafísico da alteridade que estabelece a proximidade entre as pessoas. "Infinito" equivale a "Invisível" pois a alteridade não é algo com um sentido fenomenológico a partir da visada do Eu que a compreende em uma totalidade, em um mundo. "Invisível" porque a ela só temos acesso pela palavra; "Infinito" porque já mais poderá ser esgotada numa significação dada pelo Eu, pois o sentido do outro sempre escapa à nossa totalidade compreensiva. O "Desejo do Invisível" foi apropriado na Filosofia da Libertação sob a categoria "Pulsão de Alteridade", elaborada por Enrique Dussel, possuindo ambas, fundamentalmente, a mesma dinâmica: A "pulsão de alteridade, desejo, amor de justiça real...se volta para a exterioridade"(...) "Quem possui a pulsão de alteridade ou amor à ordem nova, na qual o pobre e o oprimido possam habitar na justiça, se transforma, mesmo contra a sua vontade, no princípio ativo da destruição da ordem antiga"²¹.

Faremos aqui, de maneira sucinta, uma análise da semelhança e distinção entre os conceitos de "Desejo do Invisível"

e "Pulsão de Alteridade" para, enfim, caracterizarmos o desejo alterativo. Para Lévinas o Desejo do Invisível estabelece uma relação de assimetria entre o Eu e o Outro na qual ambos são mestres e discípulos, sendo que cada qual está a serviço do outro. Este serviço ao outro, esta responsabilidade pelo outro na justiça deve ser assumida radicalmente, mesmo que tal atitude custe a própria vida do Eu, mesmo que não haja reciprocidade. Não é a reciprocidade nesta relação que determina a atitude do Eu. Ainda mais, esta responsabilidade pelo outro nos coloca como refém, e esta posição de refém não traz gozo à vida. O Eu deve ser indulgente para com o Outro, mas exigente para consigo mesmo. O resultado do Desejo do Invisível é uma responsabilidade sem par pelo Outro, que exige atenção à sua palavra, partilha do mundo, serviço de justiça. Em outras palavras, o homem é um indigente, peregrino, que consegue transcender ao absolutamente Outro na escuta à sua palavra que deve ser respondida. Assim, o Desejo do Invisível está dissociado do gozo. Para Lévinas, o gozo é apenas um resultado do desejo, da satisfação da necessidade.

Para Enrique Dussel, entretanto, a pulsão de alteridade nos move à proximidade que pode se concretizar como festa. Mais precisamente, a festa é a categoria que expressa a proximidade realizada, como alegria, como a satisfação da coincidência do desejo e do desejado. Embora todas as exigências do Eu em relação ao Outro na dinâmica do "Desejo do Invisível" sejam mantidas na dinâmica da "Pulsão de Alteridade", esta, entretanto, pode concluir-se na festa: "festa política dos irmãos, companheiros, concidadãos, que exprimem sua alegria nas manifestações de pois das eleições ganhas pelo povo...; o banquete do sindicato que venceu numa greve...; festa da juventude em seus bailes e suas músicas onde exprime sua distinção, sua novidade, sua criatividade. Festa erótica na solidão e na obscuridade da carícia, do beijo, do ritmo, do orgasmo. Festa, banquete, liturgia e diáconia da comunidade em público: refeição originária e final (...) A proximidade é festa, mas festa da libertação e não da exploração, injustiça ou profanação. É festa dos iguais, dos livres,

dos justos, dos que esperam uma ordem de proximidade sem contra-revoluções, retrocessos"²².

Tanto para Lévinas quanto para Dussel, entretanto, quer o Eu seja movido pelo "Desejo do Invisível" ou pela "Pulsão de Alteridade", na sua relação com o outro antropológico é possível que tenha acesso à manifestação do Outro Absoluto, do Deus criador dos Céus e da Terra. E sem cairmos em nenhuma redução de terminista é possível afirmar que se o Desejo do Invisível não se conclui no gozo ao passo que a pulsão de alteridade pode concluir-se na festa é porque subjacente a estas duas elaborações filosóficas estão presente duas visões de mundo religiosas distintas: a judaica, no caso de Lévinas, e a cristã, no caso de Dussel.

No pensamento judeu o absoluto não se fez homem; entretanto, o homem está a serviço desse Absoluto que em sua palavra exigente o convida a uma práxis de justiça, que na maior parte das vezes lhe acarreta grandes sofrimentos. Não existiu um só profeta que não fosse perseguido, caluniado, injustiçado, maltratado por parte dos que detinham o poder político, econômico, religioso. Sofriam tudo isto proclamando a justiça, a liberdade em defesa dos pobres, oprimidos e violentados. Assim, a resposta à palavra do Absolutamente Outro, não trazia gozo; muito pelo contrário, o compromisso e o serviço prestado ao Absolutamente Outro trazia grandes sofrimentos.

Com o cristianismo, na pessoa do Cristo anunciado pelos profetas, o próprio Deus se fez homem redimindo a humanidade e a partir daí o Espírito de Deus faz sua morada no homem justo, justificado pelo sangue do Cordeiro, Jesus. A palavra de Deus tornou-se carne humana em Jesus e Jesus dirá que onde dois ou três se reúnem em seu nome ele está presente. Esta união mística dos cristãos formando o corpo de Cristo, união dos homens com Deus por uma vivência de fé e de obras, é bastante distinta da compreensão judaica da relação do homem com o Absoluto. No cristianismo afirma-se que a união mística do homem com Deus trará, embora os sofrimentos do compromisso pela construção da comunidade fraterna em âmbito universal, o verdadeiro sentido da vida ,

o verdadeiro gozo e êxtase de sentir-se habitado pela Trindade. E será na proximidade de dois ou três homens em nome de Cristo que Cristo se fará presente, e com ele a verdadeira plenitude da vida. Esta união mística do homem, ainda em vida, com Deus, leva São João da Cruz, um místico carmelita espanhol do século XVI, a escrever mais de vinte capítulos de sua obra Subida do Monte Carmelo em referência ao gozo e por fim à união transformante.

Na mesma esteira de reflexão de Lévinas e Dussel, tentando-se desvincular da dinâmica religiosa, surge ainda um outro conceito de desejo: o desejo alterativo. Tal desejo caracteriza-se como uma dinâmica de energia na interioridade do Eu que clama por sua interação com a outra pessoa que também se exterioriza nesta relação. Tal relação quando é de acolhida, carinho, ternura, rearticula a energia na interioridade de ambos proporcionando o gozo. Tal gozo não é nunca uma satisfação que apague a chama do desejo, mas é um avivar-lhe na partilha do mistério de cada um na proximidade que é a utopia primeira e a que se busca como finalidade última da vida; utopia aberta ao infinito porque cada qual pode sempre se revelar como novo, como infinitamente outro em sua criatividade. Para distinguirmos esse desejo alterativo do desejo de subsumir seres ou coisas das quais o Eu se apropria apenas em função de si próprio, não vivendo nesta relação com tais coisas ou seres a abertura à exterioridade da outra pessoa, poderíamos afirmar que o desejo alterativo se "conclui" no gozo, ao passo que o desejo no prazer. Assim, o desejo alterativo nos coloca diante de toda a responsabilidade pela alteridade; tal desejo mobiliza a energia da interioridade do Eu de maneira única, numa atitude de doação e serviço que não exige recompensas. Mas quando o outro responde a esta atitude com a mesma bondade, o Eu é servido sem ter que nada retribuir. Este gesto recíproco de respeito, carinho e gratidão os leva a gozar a vida naquele instante. A resposta gratuita do Outro rearticula a energia do Eu e lhe propicia o sentimento de gozo. Essa corresponsabilidade só é possível graças à abertura de cada

qual ao mistério, criatividade e infinitude de ambos.

3. BREVE HISTÓRICO DO CONCEITO DE RAZÃO

"A filosofia hoje deve enfrentar a questão de se o pensamento pode permanecer senhor de si mesmo..."

M. Horkheimer

Historicamente a razão foi desenvolvida sob dois aspectos, o objetivo e o subjetivo. A princípio caracterizaremos estas duas acepções de razão para, em seguida, realizarmos seu histórico, ainda que de maneira breve e resumida ²³.

A razão objetiva não apenas uma força da mente individual, mas é um princípio inerente à realidade, ao mundo objetivo, estando presente na natureza e suas manifestações, como também na relação entre os homens, classes e instituições sociais. Afirma-se que o objeto per se é racional e que os conceitos possuem, cada qual, um conteúdo universal, sustentando-se, assim, o conceito de "verdade objetiva". A razão objetiva em Sócrates, por exemplo, "denota como essência uma estrutura inerente à realidade que por si mesma exige um modo específico de comportamento em cada caso, seja uma atitude prática ou seja teórica. Por outro lado, o termo razão objetiva pode designar o próprio esforço e capacidade de refletir tal ordem objetiva" ²⁴.

Fundam-se sobre uma teoria da razão objetiva os sistemas filosóficos de Platão, Aristóteles, o escolasticismo e o idealismo alemão. Tais filosofias desenvolvem um sistema racional ou uma hierarquia que abrange todos os seres, inclusive o homem e os seus fins. Aqui a racionalidade da vida humana é medi-

da pela sua harmonização com essa totalidade sistematizada. O fator determinante da avaliação dos pensamentos e das ações individuais não é apenas o homem e seus propósitos, mas este sistema hierárquico, objetivo. A constituição de tais sistemas filosóficos fundados em um conceito de razão objetiva estavam vinculados à certeza de que uma estrutura fundamental ou totalmente abrangente do ser pudesse ser descoberta, e que a partir de tal estrutura seria possível derivar, inclusive, uma concepção do destino humano.

A teoria da razão objetiva enfoca, fundamentalmente, conceitos como a "idéia do bem supremo", a questão do "destino humano" e o procedimento da efetivação dos fins últimos de toda a realidade, em especial das realizações humanas, dando mais ênfase aos fins que aos meios. Os fins ou objetivos, por sua vêz, podem ser racionais por si próprios, sem referirem a lucros ou vantagens para o sujeito. O conceito de razão objetiva inclui, entretanto, a razão subjetiva considerando-a como expressão limitada e parcial de uma racionalidade universal. É nesta racionalidade que se fundam os critérios de medida de todos os seres e de todas as coisas.

A razão subjetiva, por sua vêz, é compreendida como uma faculdade da mente que funcionaliza os meios em vista de fins . A razão subjetiva é a capacidade de calcular probabilidades e coordenar os meios adequados em vista de um determinado fim: é faculdade de classificação, inferência e dedução. Aqui a razão de ser de um objeto ou conceito se refere à sua relação com um determinado propósito de algum sujeito ou grupo de sujeitos, e assim, somente tal grupo ou tal sujeito podem ter verdadeiramente razão.

São considerados racionais as coisas úteis, como também os fins que servem aos interesses particulares dos sujeitos , não^{se} questionando se os propósitos são objetivamente racionais , pois cada homem racionalmente sabe o que lhe é útil. Assim, a ração subjetiva relaciona-se com meios e fins, adequando procedimentos a propósitos que são considerados como mais ou menos certos. Consoante a teoria da razão subjetiva, não existem propósi

tos racionais em si mesmos, e não há sentido em se discutir a superioridade de um determinado objetivo, a menos que tal objetivo seja meio para se atingir um terceiro. Portanto, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito que não ela mesma. Impulsos, intenções e decisões últimas são a priori irracionais.

Em contraposição à teoria da razão objetiva, afirma-se que nenhuma realidade particular é racional per se e que não há razão substancial, mas apenas funcional. Nesta concepção de razão os conceitos com os quais se raciocina são conceitos sem conteúdo, invólucros formais. Assim, na medida em que a razão vai sendo subjetivada, vai também se formalizando pois seus conceitos tornam-se formas desprovidas de conteúdos.

Afirmando a objetividade como ilusão, a teoria da razão subjetiva estabelece um conceito de verdade essencialmente relativista, pois o pensamento, por si só, não pode contribuir para determinar se qualquer objetivo é válido ou não em si mesmo. Assim, tornam-se subjetivos os valores éticos supremos. A razão subjetiva instrumentaliza-se a si própria, tendo-se como uma simples faculdade intelectual coordenadora de meios; a eficiência de tal faculdade pode ser ampliada tanto pelo uso metódico, como também na medida em que sejam removidas as emoções conscientes ou inconscientes que, como fatores não intelectuais, prejudicam o desempenho racional. Instrumentalizada, ela reifica a arte, a política e a religião, separando-as de conteúdos verdadeiramente objetivos, formalizando-se a si própria. Na reificação transforma-se a atividade humana em coisa útil, classificando-se como sem sentido as atividades que não tiverem alguma utilidade, algum objetivo rentável, que em última instância está em função do bem estar material do indivíduo. Para a razão subjetiva, formalizada como razão pragmática somente o bem estar material vale por si mesmo. Assim, no pragmatismo, a lógica do valor de verdade dos fins, dos objetivos, é substituída pela lógica da probabilidade do valor e da melhor eficiência dos meios realizarem fins que não são passíveis de discussão, pois cada ho-

nem sabe o que a si próprio é melhor.

Historicamente os aspectos objetivo e subjetivo da razão estiveram presentes desde o princípio do desenvolvimento da racionalidade humana. A predominância da razão subjetiva sobre a razão objetiva somente se realizou num longo processo que aqui brevemente descrevemos.

A razão como lógos sempre esteve relacionada com a faculdade de pensar. Tal faculdade constituiu-se como o agente crítico que dissolveu a superstição, denunciando a mitologia como falsa objetividade. Para tanto, estabeleceu e utilizou conceitos que, então, eram reconhecidamente adequados, desenvolvendo assim um caráter racional de objetividade da verdade. Tais conceitos adequavam-se à fundamentação no lógos das manifestações naturais e sociais. Assim, "Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza"²⁵. Os ensinamentos socráticos, segundo os quais a razão é um reflexo da verdadeira natureza das coisas, "implicavam a idéia da verdade absoluta e eram apresentados como percepções objetivas, quase como revelações"²⁶. Aqui a alma possuía a qualidade da visão da verdade, da contemplação das essências, sendo compreendida como a faculdade do indivíduo perceber a ordem eterna das coisas, o que lhe orientava na maneira de proceder na ordem temporal.

Os pioneiros da civilização burguesa, por sua vez, destacaram também o papel da razão na orientação do comportamento humano. Leis e políticas foram definidas de acordo com a razão que não deveria ser regulada por interesses particulares, mas por outro lado, regular as preferências e relações dos humanos com os humanos e também com a natureza. Para esses pensadores, a razão era tida como entidade ou poder espiritual que vivia em cada homem e que possibilitava determinar universalmente os fins da sociedade como objetivos válidos a todos. Quando foi concebida a idéia de razão pensava-se nela como instrumento de compreensão e determinação de fins e não apenas como reguladora da rela-

ção entre meios e fins.

No século XVII predominava o aspecto objetivo da razão que se efetivava tanto na filosofia nascente, como na religião que estava sendo abalada. Neste quadro a filosofia racionalista buscava preencher os espaços que eram ocupados pela função intelectual da religião, elaborando, para tanto, uma doutrina do homem e da natureza. Já desde a Renascença os homens tentavam elaborar doutrinas tão amplas como a teologia e que valessem por si mesmas, derrubando o princípio de uma autoridade espiritual que afirmasse valores e objetivos supremos a serem seguidos por outros. Assim, os sistemas filosóficos racionalistas esforçavam-se por fixar "...o significado e as exigências da racionalidade e para apresentar as verdades que são comuns a todos. Seus autores pensavam que o (sic!) lumen naturale... nos pudesse fornecer chaves para harmonizar a vida humana com a natureza, tanto no mundo externo quanto dentro do próprio ser do homem... Pensavam que o homem podia alcançar todos os seus propósitos, fossem de conhecimento teórico ou de decisão prática, sem precisar recorrer a uma lumen supranaturale"²⁷. Deste processo resultou a secularização da ética cristã nos sistemas filosóficos e políticos do racionalismo; a intenção aqui não era abolir a verdade objetiva, mas lhe dar um novo fundamento. A questão não era se havia ou não uma realidade suprema, mas se era competência da teologia ou filosofia expressá-la. Era a suposição de uma realidade objetiva que poderia ser atingida, o solo do conflito entre o racionalismo e o catolicismo.

Contudo, o iluminismo, buscando a destruição da religião que se fundava na teoria de uma verdade objetiva, acabou destruindo a metafísica e o próprio conceito de razão objetiva, ensejando a formalização do conceito de razão e a acomodação do conflito entre filosofia e teologia na medida em que ele próprio não se situava mais no solo da defesa de uma verdade objetiva, relativizando, em decorrência, também os dogmas religiosos. Assim, nos tempos modernos a razão em conflito com a religião tendeu à dissolução de seu próprio conteúdo objetivo.

No século XVI a razão começara adquirir conotação conciliatória no terreno das discussões religiosas, que eram espaço de debate de tendências políticas opostas. Tal tendência conciliatória foi resultando numa certa indiferença ao valor de verdade dos credos e ideologias ao ponto de nenhum credo ou ideologia ser digno de defesa até a morte. A força de verdade religiosa embate-se, posteriormente, contra a força da verdade da razão secularizada, e a própria razão vai perdendo sua "força" de determinação objetiva da conduta humana. Por outro lado, a ruptura entre a religião e a força de verdade da razão objetiva, enfraquece o aspecto objetivo da religião e a leva a formalizar-se.

A mudança do conceito de verdade que se operou no período moderno, que de objetiva torna-se subjetiva, destruiu o verdadeiro espírito da Igreja, ao negar-lhe o direito à universalização objetiva de suas verdades, tornando-se apenas um instrumento social de sentido prático. Tal processo significou a destruição do verdadeiro espírito da Igreja, isto é, de que era possuidora da mesma verdade válida para toda a humanidade. É neste quadro de relativização do valor de verdade que se pode interpretar o sentido de tolerância religiosa. A tolerância significava a liberdade frente as normas provenientes da autoridade dos dogmas e estabelecia uma atitude neutra frente aos conteúdos espirituais da religião, estabelecendo-se um relativismo aos diversos domínios culturais.

A dinâmica do processo moderno vivenciado pela razão ocidental encontra no século XIX, a partir das revoluções francesa e americana, um novo conceito de autoridade não mais fundada na revelação, como o era a autoridade da Igreja. A autoridade da autonomia da nação, funda-se aqui na razão objetiva que, independentemente de revelações divinas, é válida para todos.

Contudo, na era industrial os motivos racionais objetivos que fundamentavam a conduta dos indivíduos na sociedade foram suprimidos, passando ao primeiro plano a dinâmica dos interesses pessoais, individualistas. É sobre esta contradição en-

tre os interesses pessoais e a autonomia da nação que se constitui o núcleo ideológico do liberalismo. Desta forma, a razão particular acaba ocupando o lugar da razão universal, e a razão como tal perde a sua autonomia, tornando-se um instrumento ideológico dos interesses particulares de sujeitos ou grupos, e um instrumento técnico na apropriação da natureza no processo produtivo e no controle das massas: "a razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel no domínio do homem e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la".²⁸

Consoantemente ao sentido de razão subjetiva, as idéias são instrumentalizadas, funcionalizadas, formalizadas, automatizadas, maquinizadas como elementos do aparelho de produção da sociedade que relativiza o valor de verdade das idéias, pois a verdade não é mais, agora, um fim em si mesma: a verdade e as idéias são funcionalizadas, a linguagem torna-se instrumento de estocagem e comunicação, quer sejam de elementos intelectuais do processo produtivo, quer sejam para a orientação e conduta das massas.

Como consequência da formalização da razão os conceitos como justiça, igualdade, felicidade, tolerância e outros que em séculos anteriores foram sancionados pela razão perderam as próprias raízes intelectuais. Embora permaneçam como objetivos e fins formais a nortear a ação das pessoas e da coletividade, perdeu-se a "força racional" que os vinculava à realidade objetiva. Embora sejam defendidos e prestigiados na tradição não podem ser mais confirmados pela razão subjetiva pragmática moderna que lhes destituiu o valor de verdade afirmando-os como meios para o alcance de certos fins.

A razão subjetiva, em busca da realização de seus fins particulares, lança mão dos meios que considera eficientemente válidos. Tais fins, em certas circunstâncias parecem justificar-se pela razão objetiva universal. Quando porém, a razão subjetiva parece defender aqueles princípios objetivos, de fato, argumenta proposições constituídas de conceitos formalizados que

são apenas meios de se atingirem fins particulares.

Tal situação é reveladora da profundidade da atual crise da razão que se iniciou quando o pensamento pareceu até certo ponto tornar-se incapaz de conceber a objetividade em si, ou quando começou negá-la como ilusão, resultando que nenhuma realidade pôde mais ser vista como racional per se. Ideais, critérios de ação, princípios éticos e políticos, decisões supremas, passam a depender de outros fatores que não a razão: as decisões se tornam assunto de escolha e predileção particular, não havendo mais sentido em se falar de verdade ao se tratarem de decisões práticas, morais ou estéticas. O pensamento é tido agora como instrumento das ações da sociedade - independentemente de serem em si mesmas boas ou más -, não devendo tentar estabelecer padrões de vida individual ou social. Supõe-se que tais padrões sejam estabelecidos por outras forças. Embora, de fato, a razão nunca tenha dirigido verdadeiramente a realidade social, hoje, entretanto, ela foi expurgada a tal ponto de não poder julgar mais as ações e o modo de vida dos homens que ficam sob a tutela dos interesses em conflitos.

A formalização da razão coloca em crise também o conceito objetivo de democracia. A democracia como espaço das resoluções em função dos interesses coletivos, tornou-se o governo regido pela razão subjetiva de grupos a partir da maioria simples. Na ilustração, entretanto, o conteúdo objetivo do ideal de democracia estava estabelecido no conceito do universalmente humano, da espécie humana. A democracia como princípio da maioria fundamentava-se, então, na tese de que em cada ser humano se faz presente a mesma substância espiritual ou consciência moral. O respeito pela maioria fundava-se na certeza que ele próprio não dependia das resoluções da maioria. Contudo a formalização do conceito de democracia separou-a de seu conteúdo universalmente humano. Hoje a idéia da maioria, que identifica os princípios do senso comum como se fossem verdades evidentes por si mesmas, privando-a de seus fundamentos racionais, assumiu um aspecto completamente irracional, na medida em que a verdade não possui uma au

toridade espiritual, mas é relativizada em função dos interesses particulares vinculados à razão subjetiva facilmente manipulada. Assim, quanto mais se manipula o julgamento do povo, mais se apresenta a maioria como árbitro na vida cultural, social e política.

A formalização da democracia, entretanto, é apenas um dos aspectos da formalização da razão. Mais incisivamente, a dissociação entre os fundamentos racionais e os interesses particulares no que diz respeito ao sentido da verdade, desorienta todas as aspirações humanas da realização dos objetivos da universalidade, da totalidade social: " não só os conceitos orientadores da moral e da política, tais como liberdade, igualdade ou justiça, mas todos os objetivos e fins específicos em todas as áreas da vida foram afetadas por essa dissociação entre as aspirações humanas e as potencialidades da idéia de verdade objetiva" ²⁹.

Nesta situação de dissociação é que faz o homem do senso comum apegar-se aos valores outrora objetivos, fundados na razão universal, é a tradição, que orienta, entre outras, as verdadeiras atitudes éticas e religiosas. A tradição resiste à formalização em muitas circunstâncias, contudo já não há uma razão esclarecida por parte de quem assume os seus valores, mas simplesmente uma mentalidade desprovida de senso crítico e que as assume culturalmente como crença. No século XVIII não era uma crença que fundamentava a convicção de que o homem possui certos direitos, mas uma racionalidade crítica. Não era a tradição que fundamentava a verdade. Os "pioneiros do pensamento moderno" criticaram as leis que fundamentavam-se na tradição, buscando estabelecer novas leis fundadas racionalmente de maneira universal, reconciliadas com o objetivo do bem comum. Invocar a tradição para afirmar tais leis modernas é retroceder a uma atitude pré-moderna em relação à tradição. Por outro lado, invocar a tradição para afirmá-las, demonstra que a própria tradição perdeu seu valor de orientar as condutas sociais. Cada vez mais os valores fundados numa verdade objetiva - quer religiosos ou fi-

losóficos - , vão perdendo a força de sua convicção e torando-se resíduos culturais que se justificam na mentalidade do senso comum pela confirmação da maioria. Diferentemente pensavam os racionalistas que sustentavam idéias e máximas éticas porque as compreendiam como verdade, relacionando-a com a idéia de logos.

De fato, a razão subjetiva destruiu as bases teóricas da mitologia, da religião, do racionalismo, mas resíduos dessas idéias mantêm-se na condução de atitudes sociais, pois tais atitudes não se vinculam somente a conceitos - fundados numa razão objetiva que fora "destruída" - mas a comportamentos psicológicos e sociais, nos quais permanecem superstições, temores, etc. Velhas formas de comportamento permanecem latentes na civilização moderna. Ao destruir os "objetivos objetivos" a razão subjetiva estabelece a crise da universalidade dos fins (fins que agora são determinados particularmente em relação aos interesses do indivíduo) e o primado da racionalidade dos meios (o ganho útil do meio como um instrumento da conquista ou realização de particularizado fim). E assim, "cada vez menos algo é feito por si mesmo independentemente de outras razões (...) Segundo o ponto de vista da razão formalizada, uma atividade só é racional quando serve a outro propósito..."³⁰.

O significado das coisas na perspectiva subjetivista é constituído segundo a serventia de tal coisa a um determinado propósito. Os hobbies, por exemplo, despojados de sentidos objetivos, são subjetivamente racionalizados, como necessários ao bom humor, vazão do strass, etc, sendo institucionalizados. Não havendo mais um sentido universalmente válido para certas normas e padrões religiosos ou racionais de comportamento - objetivado em princípios fundados na razão objetiva -, dá-se um pluralismo de valores em função dos interesses particulares circunstanciais. Assim, os princípios ideais, democráticos, religiosos, etc, são aludidos em circunstâncias específicas, conquanto sejam negados em outras circunstâncias em que não convergem para a realização de certos interesses particulares, denotando assim

um traço esquizofrênico moderno, culturalmente transmitido às novas gerações educadas na mentalidade pragmática, que confere sentido somente àquilo que é útil ou rentável.

Substituindo a lógica da verdade objetiva, pela lógica da probabilidade dos resultados, o pragmatismo torna-se essencialmente uma filosofia do cálculo fundado na previsão que, por sua vez, é a base de todo pensamento como tal. Substituindo a verdade pela probabilidade, pelo cálculo, o sentido do objeto torna-se uma espécie de resultante de todos os seus efeitos práticos esperados e preparados pelo homem. O que o objeto é, depende do interesse de efeitos que o indivíduo espera e prepara. Assim, a verdade de um objeto não é almejada por ela mesma, mas somente enquanto tem a função de conduzir o indivíduo a algo que não é a própria verdade, e como não há nenhum interesse genuinamente teórico para um pragmatista, o pragmatismo contribuiu muito para o descrédito da verdade objetiva, que anteriormente era considerada a mais alta aspiração do homem e que era constituída numa contemplação estável. O triunfo dos meios sobre os fins leva a um louvor da perícia técnica e à tecnocracia. Se anteriormente a filosofia relativizava a subjetividade - mantendo a idéia de uma verdade objetiva sob o nome de absoluto, ou outra forma espiritualizada -, o pragmatismo relativizou a verdade objetiva, num pluralismo aberto em função de interesses particulares e circunstanciais no qual o comportamento das pessoas, em função mesma de seus interesses particulares, acaba decidindo sobre o significado de um conceito, por exemplo, sobre o que é a justiça.

Consoante ao pragmatismo, o valor do pensamento refere-se à sua utilidade, ao seu efeito na produção, ao seu impacto na conduta social, justificando inclusive atitudes irracionais, mas deleitáveis aos seus agentes: diante da idéia de que uma verdade fundada sobre uma teoria objetiva da razão pudesse causar o oposto da satisfação, o pragmatismo acabou transformando a satisfação do indivíduo em critério de verdade. Em última instância, o pragmatismo identifica as altas aspirações da espécie humana com

a realização dos desejos particulares das pessoas, mantendo viva a fé no poder da inteligência, não só em imaginar o futuro como projeção daquilo que se deseja no presente, como também na capacidade de inventar os instrumentos para a sua realização.

Contudo, essa projeção do que se deseja no futuro é duplamente compreensível. Se os desejos da maioria - manipuláveis facilmente por alguns - são aceitos de maneira a-crítica como destinação do homem e da sociedade, então basta a indução pragmática dos desejos coletivos efetivada pelas agências de pesquisa através do percentual de respostas da "maioria democrática" - que seguramente possui a mentalidade do senso comum - para orientarmos o futuro da sociedade. Por outro lado, se na projeção do que se deseja no futuro existir alguma diferença entre desejo subjetivo e aspiração objetiva, em tal diferenciação, segundo Max Horkheimer, fundar-se-ia a admissão de um início de análise filosófica crítica, a menos que o pragmatismo retornasse, em função de tal admissão, à razão objetiva e mitológica.

4. O CARÁTER HISTORICISTA DA RAZÃO OBJETIVA
DO ESCLARECIMENTO E DA EMANCIPAÇÃO E SUA
VINCULAÇÃO COM A MÍSTICA CRISTÃ.

"Fazer aqui embaixo, no aquém, a experiên-
 cia do que o cristianismo reconhece no a-
 lém, é a ambição que surge no pensamento
 hegeliano."

P. Resende

A princípio, entre os gregos, havia a idéia de que há uma essência objetiva às coisas, que elas possuem uma razão-de-ser objetiva que não é produzida pelo homem e que tal razão objetiva é necessariamente válida para todos porque se vincula a um objeto cognoscível que é o mesmo, independentemente dos sujeitos. Contudo, quando no período moderno é invertida a relação sujeito e objeto, tornando-se a subjetividade o fundamento da verdade da realidade, surge o problema de garantir a validade de tal verdade que tem por fundamento, agora, os indivíduos particulares e não mais o objeto.

Como resolver o problema de que indivíduos particulares cheguem a uma mesma verdade "válida"? Várias foram as tentativas... Algumas afirmavam que todos os homens participavam da mesma substância; outros afirmavam que a subjetividade humana possuía os mesmos atributos independentemente do sujeito particular; outros tornaram-se céticos, outros panteístas. Immanuel Kant, entretanto, propõe a solução do problema afirmando a existência de um Eu Transcendental que é único a todos os indivíduos, não se confundindo com o eu "psicológico" dos indivíduos mesmos.

O Eu Transcendental tem como atributo fundamental a espontaneidade de efetivar as sínteses de conhecimento universalmente válido, como resultado de um processo em que o sujeito, pela sua sensibilidade, entra em contato com a coisa através do tempo e do espaço, surgindo um fenômeno que é compreendido com categorias lógicas do entendimento e que, como categorias lógicas, valem para todos os seres humanos. Além da lógica válida para todos e que dá garantia aos enunciados científicos - que por se valerem da indução experimental vinculada à causalidade dos fenômenos, foram postos em crise pelo empirismo de David Hume, anteriormente -, o racionalismo de Kant também desenvolveu uma razão prática na qual se fundam as decisões éticas do sujeito a partir da proposição do imperativo categórico que é universalizado como máxima.³¹

O que Kant conclui, propondo o esclarecimento do sujeito e sua maioridade, é que todo o indivíduo, valendo-se da razão da maneira correta, chega ao mesmo conhecimento válido e certo, e também, em circunstâncias práticas similares, os sujeitos decidem-se pelas mesmas atitudes morais, utilizando-se da razão, avaliando o que possa ser estabelecido como máxima universal. Assim, a razão é afirmada, quando esclarecida, como possibilidade de um conhecimento e uma ética universalmente válidos.

Contudo, a filosofia kantiana acabou trazendo um problema grave e rico em consequências à filosofia alemã. Se o conhecimento válido de um objeto supõe um contato espaço-temporal com este, como é possível afirmar a existência de um Eu Transcendental que nunca foi percebido pela sensibilidade com as formas tempo e espaço? Para Kant a existência do Eu Transcendental é uma necessidade lógica. É preciso que haja uma instância espontânea que elabore as sínteses das categorias do entendimento a fim de que se produza o conhecimento. Não pode haver conhecimento se não existir um Eu Transcendental, da mesma forma que para Descartes não pode haver a dúvida se não houver um Eu que duvida, o que claramente se evidencia. Retornamos assim a afir-

mação da existência do Eu Transcendental ao "Eu Penso", como a percepção, síntese categorial. Contudo ao afirmar a existência ontológica de algo que se exige existir por necessidade lógica, Kant hipostasiou o Eu Transcendental, conferindo-lhe uma existência real, o que configurou, no dizer de Wolfgang Rüd, um "erro filosófico" que dará ensejo à filosofia dialética moderna³². Esse Eu Transcendental kantiano, contudo, não tem a historicidade apresentada nas formulações últimas da dialética hegeliana e marxista. Será ainda numa abordagem fundamentalmente lógica que Fichte tentará desenvolver esse problema na busca da identidade do Eu Transcendental e na análise do movimento do pensamento posto como pensado pelo Eu que pensa, na dinâmica da experiência.

Para Fichte, o Eu Transcendental, indeterminado, incondicionado é um "Eu Puro" que se põe a si mesmo: "O eu é e põe seu ser, por força do seu puro ser"³³; "o eu põe originariamente seu próprio ser"³⁴. Tal como em Descartes e Kant, a posição do Eu é o fundamental. Ora, posto o Eu, pode o Eu por agora a si próprio aquilo que é exterior a si mesmo, as coisas que são postas como pensadas, como Não-Eu, como pensamento que, como tal, não é o Eu que pensa. A partir do Eu Absoluto é posta a oposição entre o Eu e o Não-Eu, que são identificados pela limitação recíproca. O terceiro momento desta dialética, no que diz respeito a identidade do Eu posta pelo Eu, é a síntese opositiva que afirma não ser o Eu o Não-Eu, na unidade do Eu Absoluto. Assim o Eu indeterminado é agora negativamente limitado, possibilitando uma compreensão negativa do que não seja ele próprio. Em síntese, Fichte elabora uma dialética da experiência efetivada pelo Eu da pluralidade que é posta como Não-Eu (que em Kant era a diversidade dos elementos de conhecimento que seriam sintetizados na apercepção), afirmando a identidade opositiva entre o Eu e o Não-Eu, podendo estabelecer a síntese, pelo Eu Absoluto da oposição que se mantém entre o Não-Eu (*nicht ich*) e o Eu limitado e determinado (*einshänkbar ich*). Em conclusão, o conhecimento resultante desse processo dialético, como teoria da ciência, fundada a partir do Eu Absoluto que compreende

a experiência nas sínteses de pensamento, tendo por tarefa reduzir a multiplicidade à unidade absoluta, é um conhecimento universalmente válido, e sua universalidade se funda na própria unidade do Eu.

O grande salto, contudo, é dado por Hegel que extrapola o âmbito da lógica dialética kantiana do saber e da dialética positiva de Fichte ao estabelecer a auto-reflexão do Espírito Absoluto como história. Assim, as categorias kantianas universalmente válidas não foram apenas postas logicamente pelo Eu Transcendental, mas se formaram no curso da história do pensamento filosófico³⁵. Deu-se tal formação mediante afirmações e contradições que historicamente foram superadas em novas sínteses. Tais afirmações e contradições são, entretanto, posições do Eu Absoluto, como salientara Fichte. Hegel, contudo, compreenderá o Não-Eu Fichteano como o Eu ex-posto ao próprio Eu. A realidade efetiva não deve ser compreendida meramente como um Não-Eu lógico, pois é efetivamente a própria posição do Eu fora de si mesmo, exteriorizado, assumindo a materialidade. O Eu reconhece agora o Não-Eu como o próprio Eu que se efetiva historicamente na produção da realidade como cultura. Cultura e história são a unidade de manifestação do Eu que conhece a si próprio, com certeza. O sentido da história é o sentido que lhe é posto como Eu. Esse Eu não é um eu particular - como se dois sujeitos possuíssem cada qual um eu distinto - , não é um eu psicológico, mas é um Eu Absoluto, o Espírito Absoluto manifesto como história coletiva a partir da práxis histórica de cada indivíduo, e que rumo para o momento do auto-conhecimento absoluto de si próprio. O Espírito vai se reflexionando sobre si mesmo e se auto-conhecendo até que em um momento futuro se realiza o auto-conhecimento absoluto do espírito sobre si próprio; é o momento terminal do processo. Encontramos aqui, nesta fase do idealismo alemão, a ex-posição da razão num sentido historicista, voltado para um momento futuro.

A concepção historicista da dialética hegeliana, possibilitou posteriormente a concepção historicista do marxismo, co

mo bem salientou Wolfgang Ibsen. Da mesma forma em que há para Hegel um sentido último para a história que é o próprio Espírito, sentido esse que se constitui na superação das próprias condições do Espírito que se põe a si próprio efetivando a idéia, para Marx, em seu materialismo histórico, é o próprio homem que se exterioriza ao produzir aquilo que lhe é necessário à satisfação de suas necessidades materiais e à reprodução das condições de vida social, sendo que tal exteriorização é ao mesmo tempo, a expressão de sua subjetividade, não mais efetivada para uma sua auto-reflexão espiritual, mas fundamentalmente pela manutenção de seu ser material, de carne e osso. Somente a partir das produções e reproduções sociais das condições de subsistência e manutenção, o homem poderá compreender adequadamente a produção cultural-espiritual dos sujeitos vinculados a interesses de grupos e classes que são estabelecidos na contradição dialética capital/trabalho, que é o fundamento do sistema como totalidade à qual deve ser remetido o sentido das coisas e pessoas que aparecem desvinculadas das relações de produção, mas que de fato, sofrem determinações essenciais que devem ser sintetizadas para que os conceitos dos seres possuam um conteúdo concreto. O sentido historicista nesta reelaboração de Marx, afirma o movimento dialético da história dos homens que, já tendo passado por um processo de superação das contradições de outros modos de produção anteriores, continua presente como tensão contraditória de superação das contradições do sistema capitalista, até superar todas as contradições postas pela exteriorização humana na práxis que busca, em um primeiro momento, assegurar a satisfação das condições de sua reprodução de vida.

Curiosamente, tanto Hegel quanto Marx acreditam ter compreendido o sentido da história. A história se processualiza dialeticamente, e aquele que utilizar adequadamente o método dialético poderá compreender o seu sentido. Para Marx, se Hegel não conseguiu compreender adequadamente o sentido da história é porque ao se valer da dialética utilizou-a de cabeça para baixo, concluindo que a contradição motora da história é a do Espírito

consigo mesmo que se exterioriza em obras e se interioriza em i déias, não percebendo que a contradição fundamental se estabelece entre os homens reais, vinculando seu modo de produção social, num processo de luta real, a luta de classes. Para Marx , contudo, como para Hegel, o sentido compreensivo da história é universal e ainda mais, na concepção de Engels, afirma-se o va lor de legalidade científica.

Também inspirado na dialética, Horkheimer nos apresenta uma racionalidade universalmente válida para todos os homens e que, a partir de seu lógos, fundamentaria todos os valores objetivamente humanos sobre os quais deveria ser organizada a sociedade, e que são um fim em si mesmos e não apenas meios funcionais à realização de interesses particulares³⁶. Em "Meios e Fins" é criticada incisivamente a razão subjetiva, ao passo que a razão objetiva é apresentada mais no seu aspecto de valorização do universalmente humano, do que negativamente. Parece mesmo que a razão o bjetiva não poderia fundamentar a injustiça e o desrespeito à dignidade de seres humanos. Parecemos quase convidados a um retorno: o retorno à razão objetiva, universalmente válida. Analisemos mais detidamente tais afirmações.

No prefácio de "Eclipse da Razão", Horkheimer afirma que as reflexões contidas em tal livro buscam relacionar o impasse do pensamento filosófico daquela atualidade com o "dilema concreto das perspectivas humanas para o futuro"³⁷, em que estão presentes as "potencialidades de realização social"³⁸ da "idéia de uma sociedade verdadeiramente humana"³⁹ e que ultrapassavam as possibilidades imaginadas por filósofos, estadistas e utopistas. Contudo, nesta sociedade industrial contemporânea tais esperanças parecem frustrar-se quando se percebe que a par do desenvolvimento tecnológico " a autonomia do homem enquanto indivíduo , a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e seu juízo in dependente sofreram aparentemente uma redução"⁴⁰. O avanço dos recursos técnicos de informação que é também o avanço de um processo de desumanização, onde "o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéias de homem"^{40b}, exigem

a colocação em crise do conceito de razão.

Ao que nos parece, o que preocupa Horkheimer é o problema do destino desta sociedade industrial, suas perspectivas humanas para o futuro e a realização de seus fins últimos: a idéia de homem, de uma sociedade verdadeiramente humana. Se assim for, os conceitos "homem" e "sociedade verdadeiramente humana" não são meramente invólucros vazios, mas possuem um conteúdo objetivo de realização histórica futura, alinhável à teoria objetiva da razão, valendo por si próprios.

Se tal hipótese estiver correta, Horkheimer retorna à proposição da razão esclarecida como fundamento das verdades universais sobre as quais se deve apoiar a organização da sociedade a partir da maioria esclarecida e não da maioria absoluta da massa dos sujeitos que a compõem efetivamente.⁴¹

Horkheimer distingue a razão objetiva, universal, da razão subjetiva, particular, formalizada. Os interesses particulares, úteis, pragmáticos, defensáveis por um conceito subjetivo de razão, não podem ser norteadores dos padrões de organização e direção do projeto coletivo social, ou fundarem a sociedade em sua totalidade, como ocorre na civilização industrial. Tratar-se-ia em consequência, de resgatar o conceito objetivo de razão, que afirma sua universalidade a partir da reflexão da ordem objetiva da realidade, alcançando suas estruturas, e por isso podendo propor fins que não brotem de interesses particulares, mas de uma ética ajuizada racionalmente em função da universalidade da totalidade, da ordem social como um todo.

Saliente-se ainda, que o conceito de razão em Horkheimer, que se vincula a teoria da razão objetiva, possui um cunho historicista quase aproxima do historicismo de Hegel uma vez que se preocupa com a efetivação de "idéia de homem", da "idéia de uma sociedade verdadeiramente humana", a partir da qual dá sentido ao próprio trabalho de análise que realiza no momento presente, sendo, provavelmente, a futura efetivação de tais idéias, uma aspiração objetiva. Tal qual Hegel, no processo histórico efetiva-se realmente a idéia que se determinou por si própria a si mesma. Consoantemente a este conceito de razão, face à crise

da razão estabelecida pela formalização da racionalidade fundada na razão subjetiva, Horkheimer salienta que a questão fundamental que deve, hoje, a filosofia enfrentar é "a questão de se o pensamento pode permanecer senhor de si mesmo..."⁴². Quer hegeliano, quer marxista, o historicismo de Horkheimer é, sem dúvida alguma, dialético e afirma a universalidade objetiva da razão.

Contudo, surpreendentemente e de maneira muito interessante a razão dialética e seu sentido objetivo, universal e historicista estão vinculados à dinâmica do desejo e da mística cristã. Esta tese complexa passamos a expor de maneira gradual e progressiva.

No período medieval constitui-se uma espiritualidade que, vinculada a uma realidade interpretada com categorias religiosas, resulta entre outras proposições práticas na negação do desejo, na negação do corpo e na valorização da alma, negando-se, enfim, a realidade terrena em função da realidade divina, celeste. Paralelamente a tal negação há um projeto de organização da sociedade, fundada na autoridade da Igreja, tendo em vista fins que se afirmavam como cristãos, tais como a vivência da fraternidade pelos irmãos, a organização de comunidades religiosas, abadias, mosteiros, conventos, a vivência da justiça, do amor e de uma série de outras virtudes que o cristianismo tinha, em germe, como projeto ou utopia registrados nos textos bíblicos.

Neste período haviam duas escatologias diferentes: uma era profética, a outra, apocalíptica. A escatologia profética propunha e realizava a denúncia da situação de pecado e de injustiça, e o anúncio do Reino de Deus e de sua justiça que se concretizava na construção da comunidade fraterna, no processo de ampliação da comunidade eclesial. Assim, em meio ao mundo do pecado vão sendo construídas comunidades na vivência da fé, cristãs, fraternas e que vão se expandindo anunciando o Reino e denunciando a situação de pecado, até que toda circunstância de pecado seja superada e se construa uma sociedade nova, o Reino de

Deus. A escatologia apocalíptica, por sua vez, compreendia a consumação do projeto de Deus de outra maneira. Considerando também com grande pesar a situação de profundo pecado em que se encontra o mundo, afirma que para a realização do Reino de Deus, é necessário que o próprio Deus intervenha na história, pois como fora garantido nos textos bíblicos, em breve Jesus retonaria. A intervenção de Deus provocaria, então, uma ruptura na história da humanidade, a quebra definitiva da história do pecado. Depois dessa intervenção divina o mundo de pecado seria transformado, tornando-se o mundo da graça, e somente os justos, que sempre cumpriram os preceitos divinos, nele habitariam; quanto aos pecadores, pagariam seus pecados num lugar que para eles já estava preparado, onde haveria choros e ranger de dentes. Na perspectiva apocalíptica, o mundo da graça, o Reino de Deus, não vai acontecendo paulatinamente, estabelecendo-se progressivamente e meio ao mundo do pecado. Ele é estabelecido depois de uma ruptura da história. Tanto em uma, como em outra escatologia, ao final instaura-se o Reino da Liberdade, "pois onde existe o Espírito de Deus, aí existe liberdade"⁴³, como afirmavam as Escrituras por intermédio do apóstolo Paulo.

Ora, no período moderno há uma dessacralização dos valores e conceitos religiosos que são secularizados.⁴⁴ Segundo Martin Buber, as duas escatologias despojadas da significação e simbologia religiosas se transformaram em utopias: "Na secularização socialista da escatologia, ambas [a profética e a apocalíptica] atuam separadamente: a forma essencialmente profética em alguns dos sistemas chamados utopistas; a apocalíptica, especialmente no marxismo... A atitude fundamental apocalíptica de Marx é mais pura e mais intensa que a de Hegel, que carece de um autêntico impulso para o futuro"⁴⁵; "O ponto em que o ímpeto apocalíptico-utópico de Marx se desencadeia e converte todo conceito econômico e científico em pura utopia, é quando fala da transformação de todas as coisas que se sucederá à revolução social"⁴⁶. Neste processo de secularização, o Reino de Deus, vinculado a uma mundividência cristã, é secularizado como

socialismo, uma sociedade igualitária, fraterna, onde todos são respeitados e valorizados como pessoa, etc.

As escatologias, transformadas em utopias, vinculam-se com a revolução. A escatologia profética é secularizada como revolução socialiste anarquista, ou seja, também aqui se preza pela organização das comunidades, agora auto-gestionárias, e em meio à sociedade injusta, capitalista, que está presente, vão se expandindo e formando novas comunidades de consumo, de produção, comunidades totais, até que a sociedade capitalista como um todo se acabe, sendo "tragada" pelo socialismo. A escatologia apocalíptica, por sua vez, é secularizada aos moldes da revolução marxista. Aqui afirma-se que há uma sociedade capitalista injusta e que para alterá-la é necessário que se dê uma intervenção na história. Essa intervenção é a revolução, momento em que há uma quebra da estrutura da sociedade capitalista e depois da revolução efetivada tem-se a sociedade socialista. A revolução é um processo de ruptura, uma passagem do Reino da Necessidade para o Reino da Liberdade.

O interessante dessa reflexão é que há um sentido historicista que surgiu com a crença no Reino de Deus como fim último para o homem - com valores universalmente válidos para todos - que é dessacralizado e afirmado como um sentido para a história, como um fim último, que é agora a organização de uma sociedade igualitária, fraterna, fundada na justiça e na liberdade, com a participação de todos em busca do bem comum. Se antes era a religião que com seu universo simbólico propiciava a ordenação e organização desse projeto, dessa utopia, tem-se agora formulações elaboradas com categorias secularizadas através das quais certos valores se estabelecem como fundamentos ou objetivos últimos da própria convivência e organização social, não importando mais, aparentemente, a dinâmica da fé a eles vinculada antes da secularização.

Permanece, entretanto, uma pergunta fundamental: de onde emerge esse projeto de uma universalidade da liberdade, da justiça e da fraternidade como fundamento último da organização social? Não é da própria razão que secularizou a religião e nem da

própria espiritualidade religiosa formulada racionalmente. O que move de fato a vida das pessoas e lhe dá sentido são certos móveis ou pulsões, entre os quais, a necessidade, o desejo e o medo. Para compreendermos a emergência de tal projeto será necessário nos remetermos à instância dos móveis da própria prática e racionalidade humanas. Contudo, antes de desenvolvermos tal empresa, convém esclarecer esse processo de secularização e ateísmo que vai se desenvolvendo no Renascimento a partir do século XVI até os nossos dias.

É possível distinguirmos três momentos ou três fases neste processo⁴⁷. O primeiro momento é a fase de combate. As instituições cristãs são criticadas pelos abusos e autoritarismos, pela sua não funcionalidade, pela manifesta corrupção do clero. O aguçamento da consciência do homem renascentista desemboca na exigência de liberdade e de autonomia nos variados campos da cultura. Esse ateísmo nega a religiosidade vigente mas se mostra, ao mesmo tempo, incapaz de substituir aquilo que destrói por uma outra elaboração que possa suplantar a religião como norteadora da vida coletiva.

Na segunda fase temos a redução da Teologia à Filosofia⁴⁸. Afirma-se aqui a competência da filosofia como porta-voz das verdades sobre as quais deve-se edificar a organização da sociedade substituindo a lumen supranaturale pela lumen naturale. Spinoza é um exemplo típico desta redução. Seu racionalismo religioso expresso no "Tractatus Politicus" reduz a religião à prática do mandamento do amor, a uma práxis sem teoria teológica. Em Kant, com a "Igreja Invisível", temos uma redução filosófica dos dogmas morais da religião cristã. Hegel, por sua vez, falará filosoficamente de Deus, da Trindade, da Encarnação - como veremos na próxima seção.

Na terceira fase temos a redução humanista da religião, iniciada por Feuerbach, seguida por Marx, Lemine, Freud, Heidegger, Sarte. É um ateísmo construtivo, consciente do devir humano como fundamento do sentido da história, tanto ao nível macro-estrutural quanto ao âmbito da existência do próprio homem e seu projeto de ser, de sua subjetividade e do sentido de ser da rea-

lidade. Neste momento de um ateísmo não meramente negador de Deus, há uma afirmação de um novo âmbito, diferenciável consoante_{mente} aos diversos tipos de ateísmos aqui compreendidos, como : "ateísmo da justiça em Marx. Ateísmo da beleza em Nietzsche. Ateísmo da liberdade em Sartre. Ateísmo da ciência em Russel..."

49. Não apenas negam o fundamento divino como afirmam um novo âmbito de sentido à existência humana e organização da sociedade.

5. O DESEJO COMO MÓBILE DA RELIGIOSIDADE CRISTÃ
E DA RAZÃO OBJETIVA DO ESCLARECIMENTO E EMANIPAÇÃO

"Niega tus deseos, y hallarás lo que desea tu corazón."

San Juan de la Cruz

É o desejo humano, no período medieval, que justifica o fato do homem negar o seu próprio desejo! Tese curiosa, tanto quanto defensável.

No cristianismo desenvolveu-se, não apenas no período medieval, a dinâmica do homem cultivar o desejo do Absoluto. Esse Absoluto é o próprio Deus. De fato o homem que deseja todo o saber, toda a felicidade, toda a justiça, toda a verdade, tudo encontrará unindo-se a Deus. Aquele que em coisas particulares investe o seu desejo, jamais chegará à união mística com Deus, e a Trindade Santa não fará nesta pessoa a sua morada. Tendo Deus como seu Absoluto, o homem não deve desejar mais nada, pois só Deus basta. Desejando ardentemente o Absoluto e seguindo suas iluminações e inspirações, o homem é levado através das noites escuras a vivenciar a união mística com o próprio Deus; após uma série de renúncias anteriores o homem vivencia o gozo pleno, total. Face ao desejo do Absoluto, o desejo particular, o desejo do prazer efêmero, do sexo, da comida, do sensível, do não eterno, do passageiro, mostra-se desprezível. Para Deus deve estar voltado totalmente o desejo do homem. Também aquele que, ao invés de desejar exclusivamente a Deus, desejar as consolações de Deus, as revelações de Deus e outras dádivas divinas tencio-

nando usufruí-las, jamais se unirá misticamente a Deus. Contudo, poucos místicos chegaram a tal estado de despreendimento. A maioria desejou as consolações de Deus, ao invés do Deus das consolações.

Desejando a satisfação do prazer eterno o homem não se sente realizado gozando o prazer efêmero; desejando a satisfação plena de suas necessidades, sente-se fustigado pelo fato de ter que satisfazê-las dia após dia com o sofrimento do trabalho, por ainda não vivenciar o Reino do banquete eterno onde todos são saciados, não terão mais fome ou sede, são felizes e ninguém trabalha para expiar pecados, pois todos vivem na graça eterna na presença de Deus.

O homem deseja o eterno; tal desejo religioso, potente e forte é um desejo total que não aceita ser satisfeito parcialmente. Assim tal desejo põe em crise a satisfação do desejo parcial. O desejo universal, absoluto, deseja em última instância aquela vida eterna que fora prometida, não aceitando esta vida terrena como a sua única vida. Toda esta espiritualidade é compartilhada pela comunidade de fé numa linguagem que tem uma simbologia e uma racionalidade, sob a qual subjaz o desejo absoluto que nega o próprio desejo particular.

Os místicos medievais e renascentistas foram aqueles que, com profundidade, cultivaram o desejo do Absoluto. Tenha-se como exemplo São Francisco de Assis, São João da Cruz, e Santa Tereza D'Ávila.⁵⁰ A dinâmica do desejo do Absoluto nos místicos é a instância mais profunda da espiritualidade, não devendo ser perdida com nenhum desejo parcial, particular, que não é o Absoluto, o Divino. Só um desejo universal maior, é capaz de superar um desejo particular, um desejo menor. Como entretanto tal desejo universal, para a maioria das pessoas, era apenas um conceito, que como tal não movia os indivíduos a superarem o desejo particular, parcial, efêmero, vinculado às paixões pecaminosas, a Igreja lançou mão de um outro móvel que foi o medo do Absoluto, agenciado com a imagem do in-

ferno. O medo quando investe uma energia maior que o próprio desejo é um instrumento eficaz para dominar e inibir os desejos de menor intensidade que o medo agenciado ⁵¹.

Contudo, não é pelo simples fato de desejar ou temer o Absoluto que o indivíduo renuncia ao desejo parcial. É por acreditar, por ter fé que de fato se realizará a satisfação do seu desejo, ou de que será castigado, que o indivíduo renuncia ao desejo parcial. Ora, supondo que o indivíduo deseje o parcial e total e que tenha a possibilidade de satisfazer o desejo parcial, não acreditando que terá satisfeito o seu desejo total se abdicar do seu desejo parcial, seguramente ele se voltará para a satisfação do desejo parcial, efêmero. O que faz com que o indivíduo abdique da satisfação do desejo parcial, para viver em função da busca da satisfação do desejo do Absoluto é a fé que ele mantém de que esse desejo será satisfeito num período posterior, avante, futuro, na sua própria história, que transcende a morte com a vida eterna. Esta certeza de verdade da satisfação do seu desejo está vinculado ao conceito de verdade como "Emunah" (conceito hebraico de verdade que será melhor analisado posteriormente), pois há uma palavra ("Dabár") que assegura a realização desse desejo; essa palavra é a própria palavra de Deus. E Deus não frustrará a esperança daquele que tem fé e vive a caridade.

Semelhantemente a essa dinâmica do desejo na espiritualidade cristã, aceitar o sacrifício da luta revolucionária, com os vários sofrimentos e desprazeres a ela vinculados, abdicar da realização de certos desejos e interesses pessoais, particulares e imediatos, em função de um desejo ou de uma realização maior, transcendente à circunstância, que se coloca no futuro, o indivíduo só o faz por acreditar que no futuro, historicamente, se realizará, se efetivará essa idéia ou ideal que se tem no momento presente.

Quando se fala no sentido desejante e místico da razão universal, por místico se indica que há não somente um desejo

escondido e misterioso movendo a razão, que é um desejo do universal e não do particular, mas que esse desejo só move a abnegação ou abdicação do desejo particular na medida em que há uma fé que acredita esperançosamente na possibilidade da realização futura do desejo do todo, do desejo absoluto.

Ocorre que com o processo de secularização da religiosidade cristã, permanece ainda vigente o mesmo projeto da realização do desejo, só que em outros termos, com outros parâmetros. A comunidade fraterna, justa e igualitária é proposta com outra terminologia, existindo aqui também uma razão universal. Se na linguagem religiosa a razão universal se fundamentava numa verdade revelada e essa revelação é agora questionada pela razão como um engodo, uma fantasia - que sabemos nós, resulta do desejo do próprio homem ⁵² -, por outro lado também a racionalidade crítica emerge das exigências do desejo, sem percebê-lo. A religiosidade que deveria proporcionar a realização do desejado e que se tornou instrumento de negação dos desejos realizáveis, frustrando-os, acabou não proporcionando também a realização do desejo absoluto. Em consequência, o desejo absoluto frustrando-se com a sua própria fantasia, que não lhe satisfazia praticamente, levou o homem moderno a imaginar que racional e cientificamente ele poderia realizar paulatinamente (ainda talvez vinculado a uma escatologia profética) aquilo tudo que deseja e estabelece como fim último da própria vida terrena.

A tensão que havia na religiosidade medieval entre a negação do corpo e a valorização da alma, é transformada, no período moderno, na dicotomia entre a valorização da razão e a desconsideração do coração que é deixado em segundo plano, embora Pascal, amigo de Galileu, já tivesse afirmado com todas as letras que "o coração tem razões que a razão desconhece". Em Pascal, coração e razão estão dissociados ao ponto de dividir os homens em duas categorias, os que possuem "esprit de finesse" que pesam os valores e as razões do coração, e os que possuem "esprit geometrique", voltados para a ciência fundada na razão ⁵³. Contudo, o que prevalecerá na determinação do sentido da

história e da organização da sociedade é a razão da ciência. Entretanto, por trás da razão científica, movendo-a, está o desejo de efetivar o que o desejo religioso não efetivara. No plano do conhecimento, por exemplo, Deus era tido como onisciente, e o homem, unindo-se a ele, de certa forma participava de todo o conhecimento, era como se viesse a saber de tudo não sabendo nada. A ciência por sua vez, traz a possibilidade de saber e satisfazer o desejo de saber do homem. O desejo humano do saber universal, absoluto, que não deseja apenas saber algo parcial, se delicia quando descobre que através de experimentos e generalizações, valendo-se de uma linguagem matematizada, pode-se chegar a um saber universal que explica os fenômenos antes misteriosos, e que pode inclusive prever e determinar o que nem sequer ainda aconteceu. Afirma-se a universalidade do saber já pesquisado, que entretanto, por contraposição revela ao homem a sua ignorância do saber ainda não pesquisado no conjunto limitado dos fenômenos estudados. A pesquisa do saber científico o fragmenta e especializa, trazendo ao homem cada vez mais saber e possibilidades de realização de coisas jamais imaginadas ⁵⁴. Tudo o que o homem esperava de Deus, agora não mais espera, sendo que por outro lado, a ciência vai dando condições ao homem de realizar certos desejos de poder, de onipotência, de onisciência que antes o remetiam a Deus. Assim o desejo nega através da razão a sua própria fantasia que havia idealizado como religião que apontava um sentido futuro de realização do seu desejo absoluto.

Subjacente à linguagem religiosa da Idade Média tanto quanto à linguagem científica moderna, ao seu lógos universal, agita-se misteriosamente o desejo. Misteriosamente porque ele não aparece.

Os místicos cristãos medievais salientaram o papel do desejo na espiritualidade, mas na racionalidade moderna o desejo ficou escondido. Em última instância existe uma mística movendo a religião e existe uma mística movendo a razão. A razão promotora da ciência na busca da onisciência, da onipotência - antes atributos divinos - acaba se vertendo nos rumos da religião.

Fei com a filosofia positivista que evidenciou-se a mística religiosa da ciência. Na religião positivista, cultua-se o saber na adoração do grande ser - a humanidade - ; e seu catecismo propõe que sob a autoridade de sumo sacerdote viva-se o altruísmo tanto nas ações individuais da moral, quanto nas ações políticas coletivas, sendo que tanto a moral quanto a política devem possuir um fundamento científico. Deve-se prestar culto aos grandes homens, sábios, artistas e cientistas, após a sua morte, pois com a veneração na nossa memória eles têm uma imortalidade subjetiva. O objetivo último da religião positivista é a reorganização da sociedade nas bases do estado positivo que possui, na verdade científica da sociologia, a autoridade para determinar a ordem social promotora do progresso 55.

6. O SENTIDO DESEJANTE NA HISTÓRIA
E O NEXO DA LINGUAGEM

Vimos que sob a razão universal da ciência, mobilizando-a, está o desejo. Mas de onde vem, e o que mobiliza, a razão universal em Hegel, que estabelece um único sentido historicista à história?

Em um momento anterior de nossa reflexão esclarecemos que na Idade Média o desejo determinava o sentido da história como projeto escatológico, último, final, da parusia. Consideraremos agora que a dialética de Hegel, antes mesmo de ser uma filosofia, foi uma teoria teológica cristã, e que como tal também vinculava-se a uma escatologia, e tentaremos analisar a partir de tal fato o sentido historicista de sua dialética.

Como Fichte e Schelling, Hegel também teve uma formação teológica luterana. Foi motivado pelas reflexões teológicas nesta fase de desenvolvimento de sua teoria dialética, que Hegel formulou como dinâmica histórica, compreendendo, a partir dela, a história da salvação. Deus, a razão pura, ordenou o mundo e ensinou o homem a conhecer o seu destino, na medida em que este já guiado por uma razão esclarecida, "...pois Deus é luz e nele não há treva alguma... Se caminhamos na luz como ele está na luz,

estamos em comunhão uns com os outros, e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo o pecado", como escreve o apóstolo João em sua primeira carta. Comentando o prólogo do Evangelho de São João⁵⁶, Hegel assim o explicita: "A razão pura (reine Vernunft) incapaz de qualquer limitação é a própria divindade. O plano cósmico está, pois, ordenado em conformidade com a razão. Esta ensina o homem a conhecer o seu destino, a finalidade incondicionada de sua vida. A razão pode-se encontrar frequentemente obscurecida (verfinstert), mas nunca totalmente suprimida; mesmo na obscuridade conservou um tênue resplendor"⁵⁷. González Noriega, comentando esta fase de Hegel, nos esclarece que "a razão é o elemento comum a Deus e ao homem, o terreno de seu encontro, o fundamento da afinidade de seu parentesco, pois o gênero humano é de origem divina"⁵⁸. Deus enobreceu e elevou o homem ao divino conferindo-lhe a razão que é a revelação do próprio Deus ao homem, que possibilita ao homem possuir-se a si mesmo como a revelação total do Espírito de Deus que se manifesta na história. Conferindo ao homem a razão, Deus torna sua própria essência divina acessível ao homem sem a necessidade de mediações eclesiais ou teológicas, apenas do contato imediato entre o ser racional e seu objeto divino. Hegel afirma numa carta que escreveu a Schelling em Janeiro de 1795 que "razão e liberdade serão sempre a nossa solução, e nosso ponto de encontro a Igreja Invisível"⁵⁹. Embora Hegel tenha feito análises interessantes sobre o sermão da montanha, e como são superadas as leis do antigo testamento pelas do novo testamento, salientamos aqui um de seus escritos sobre o Reino de Deus: "O Reino de Deus é o momento correspondente ao reino da divindade, por consequência todas as determinações (Bestimmungen) são suprimidas (aufgehoben)... porque Deus não é algo isolado, mas uma comunidade viva que, considerada no indivíduo, é a fé na humanidade, a fé no Reino de Deus... Vida e retorno à vida"⁶⁰. Considerando este excerto, afirma Enrique Dussel que "este reino de Deus, evidentemente, já é a extrema secularização produzida pelo racionalismo do século XVIII"⁶¹.

Na História de Jesus, Hegel não fala dos "cidadãos do Estado", mas sim dos "cidadãos do Reino dos Céus", adulterando o texto bíblico que em nenhuma de suas versões do sermão da montanha fala de cidadãos de qualquer espécie⁶². Contudo, para que alguém seja "cidadão do Reino" é necessário não se deixar levar pelos "pequenos interesses da vida", pelas "pequenas finalidades que os homens se propõem", mas superar essa moral particular em um "renascimento espiritual" da vivência cotidiana nos limites do direito: "Seja qual for a inclinação - a mais natural, a mais querida -, dominai-a e inclusive feri-a antes de que sejais conduzidos por ela mais além dos limites do direito e que, em consequência disso, vossas máximas se destruam e se corrompam pouco a pouco...". "...Que a mais alta meta de vosso afã seja o Reino de Deus e a moralidade, que é o único meio de que chegueis a ser dignos de ser cidadãos seus..."⁶³.

A dialética filosófica de Hegel, por sua vez, é a dessa cralização, secularização de uma dialética teológica da revelação cristã e da construção do Reino de Deus. Essa dialética também dá sentido à história, apenas que o Espírito Absoluto não é mais Deus. Mas quem é esse Espírito Absoluto? Seria a apropriação e inserção histórica do Eu Transcendental de Kant que agora se conheceria graças à história que é a manifestação de si próprio? Eu Transcendental que é uma hipostasiação ontológica de uma necessidade lógica? O sentido da história em Hegel, mesmo em sua filosofia, é ainda, para nós, um sentido místico. Subjacente ao logos, a essa razão, está o desejo de que os homens deixem de se preocupar somente com seus interesses particulares fundados na moral burguesa "mesquinha" e se organizem em um Estado que é a efetivação da idéia de liberdade como comunidade viva, na qual todos participam da universalidade, subsumindo sua moral particular obscurecida, na ética esclafecida do bem comum. Assim, o desejo particular deve ser negado em função do desejo que exige a realização da universalidade. Essa dialética historicista de Hegel passa posteriormente a nortear o historicismo marxista. Curiosamente, a dialética de Hegel brota de uma perspectiva místi

ca, religiosa, teológica, organizando-se posteriormente numa perspectiva filosófica, ao passo que, por outro lado Augusto Comte, com sua filosofia positivista, parte de uma perspectiva filosófica chegando a organizar uma religião e seu catecismo, propondo, à sua maneira, a fé na ciência. Em ambas se vinculam o sentido da história e da sociedade com alguma manifestação mística. Diga-se ainda de passagem que, curiosamente, Hegel e Comte se aproximam, nas fases aqui consideradas, no que diz respeito à fé na humanidade.

Em suma, ampliando uma das teses já desenvolvidas, ocorre uma secularização da escatologia cristã, e o sentido da vida vinculada ao Reino de Deus passa posteriormente a se vincular ou a uma sociedade socialista, como vimos anteriormente, ou ao Estado como efetivação da Idéia de Liberdade, como ocorre em Hegel.

Quando Martin Buber afirma que o sentido escatológico da dialética marxista é mais incisivo que o da dialética de Hegel, podemos aprofundar tal consideração esclarecendo que a efetivação do Reino da Liberdade para Marx tem como condição a "ruptura" da história com a destruição das estruturas do sistema de produção capitalista, fundado na contradição capital-trabalho que é decorrência da propriedade privada dos meios de produção por parte da burguesia, ao passo que para Hegel a efetivação da Idéia de Liberdade não implica a "ruptura" destas estruturas por uma intervenção revolucionária do proletariado na história, mas apenas na fundamentação das atitudes individuais do "bourgeois" na ética da universalidade do Estado, tornando-se um "citoyen" comprometido com o bem comum, participando vivamente da comunidade política. Não há em Hegel a ruptura da história, como na escatologia marxista.

No anarquismo também encontramos corrente similarmente fundada em uma dialética com um sentido historicista hegeliano. Salientamos aqui, a concepção anarquista construtiva de Gustav Landauer, na qual faz-se presente uma dialética similar à do Espírito Absoluto. Para Landauer, não basta o anarquismo que des-

trua o sistema injusto e opressor, anti-solidário; é necessária a construção da sociedade nova formulada utopicamente, construção que só é possível quando existe a "unificação do Espírito", um "vínculo espiritual", ou talvez, melhor dizendo em nosso idioma, uma "espiritualidade" que une a luta, e que a une em função da construção de uma situação nova.⁶⁴ Nesta concepção anarquista de revolução de Gustav Landauer há uma dialética entre topia e utopia, e da passagem de uma topia a outra mediada pela elaboração de uma utopia, negando-se a topia presente - a partir da qual essa utopia se constrói -, e que é superada na síntese de uma realidade futura, da topia real com a utopia desejada. Temos assim dentro do anarquismo uma dialética semelhante a de Hegel - onde se efetiva a idéia, no caso, a utopia -, que não conduz, entretanto, ao Estado, mas a uma confederação de comunidades autogestionárias.

Contudo, as questões pertinentes ao "sentido da história", ao "sentido" desta razão universal, colocaram-se no plano do lógos, e posteriormente a "questão de sentido" tornou-se filosoficamente a questão do projeto existencial, ou a questão da linguagem vinculada aos enunciados científicos e a dinâmica da comunicação cotidiana.

Se havia anteriormente, para Aristóteles, um logos presente no cosmos e que ordenava a sua unidade, conseguindo o homem aceder a esse logos pela contemplação e especulação essencial, por outro lado, no período moderno, o que se descobre é que o próprio homem é quem estabelece relações quantificando e mensurando na análise dos fenômenos e na síntese de novos conhecimentos que não estão dados nos fenômenos, sendo capaz de formular leis científicas. A natureza é vista como um livro aberto, cabendo ao homem o trabalho de realizar a sua leitura. A linguagem de leitura é a matemática e a forma de interrogação são as experiências. Se a linguagem da natureza e seu sentido estão, de certa forma, claros a esta razão objetiva, universal, claro, entretanto, não estava o sentido da história. Qual o sentido de "sentido da história"? Qual o "sentido da verdade" em relação ao

tempo? Façamos, aqui, uma breve excursão tentando caracterizar os vários sentidos de "sentido", e posteriormente sua vinculação com o historicismo que nos levanta a questão da realização da verdade no tempo futuro.

A sinonímia de sentido por "senso" ou "discernimento entre o verdadeiro e o falso" seria uma definição semântica plausível, porém limitada em nosso caso, considerando-se que o estudo de um processo não somente têm um sentido que não é o do senso comum, pois apoia-se num fundamento epistemológico que garante um plexo compreensivo ou explicativo válido, mas que também aponta a orientação, a direção e o rumo da própria história.

É este segundo sentido de "sentido" que é buscado ao elaborarem-se as teorias revolucionárias, já por nós consideradas, como também a teoria da efetivação do Estado como idéia de liberdade e a organização científica da sociedade em busca do progresso. Não se busca apenas compreender epistemologicamente o que está acontecendo, mas esclarecer a atitude de intervenção no que ocorre historicamente para que se chegue a uma determinada situação que se buscava atingir pela efetivação da intervenção na realidade. É justamente na medida em que a história vai sendo efetivamente orientada na direção que se pretende atingir com o uso do bom senso que ajuizadamente lhe dá um "significado" esclarecendo-lhe os rumos, que a abordagem de tal processo histórico ganha uma dimensão historicista.

Há uma determinada situação a ser atingida, há um ponto de chegada; por vezes provisório, que se torna ponto de partida no desenrolar de um novo processo. Tal concepção de sentido que aponta fins como resultado de intervenções que lhes causem vinculam-se a uma geometrização mecanicista da história. Dizer que a história possui um sentido, aqui, é afirmar que ela possui uma trajetória. Geometricamente o sentido denota o rumo de um movimento, ou orientação de deslocamento de um ponto a outro. A mecânica clássica nos ensina que intervindo num dado elemento de um sistema podemos alterar-lhe não só o sentido como a direção.

Mais do que isso, tendo as condições iniciais do sistema, ou u-compreensão quantificada das relações entre os seus elementos , podemos intervir de maneira calculada e efetivar uma resultante determinada. Assim, numa física social é possível prever para prover, ou solucionar as futuras disfunções do sistema. Contudo, o axioma dessa geometrização só aceita a existência de um único sentido para um mesmo movimento em relação ao mesmo sistema coordenado. Assim, mesmo que se dêem várias intervenções simultaneamente a resultante, contudo, possui um único sentido que seria previsível se tivéssemos conhecimento das peculiaridades do conjunto das intervenções.

Por outro lado, o "sentido" na acepção do movimento que vai de uma situação a outra pode estar vinculada uma compreensão historicista da história que escapa a essa geometrização mecanicista, fundando-se na dialética do Espírito Absoluto. Aqui a história possui também apenas um sentido, que é simultaneamente ontológico e epistemológico, da auto-reflexão do Espírito sobre si mesmo. O Espírito só se conhece porque se põe fora de si mesmo, sendo si próprio. Como vimos, a filosofia Kantiana que afirmava não ser possível conhecer a coisa em si e ser impossível o conhecimento verdadeiro do que não é perceptível no tempo e no espaço, impossibilita o conhecimento do Eu Transcendental, cuja identidade, entretanto, pôde ser limitada posteriormente pela negação do que não é ele próprio, como o fez Fichte com sua dialética, superada por Schelling e depois por Hegel que afirma a possibilidade do Eu Absoluto conhecer as coisas em si, porque ele mesmo as efetiva historicamente. As coisas culturais em si possuem um sentido, porque a matéria recebeu determinações essenciais na exteriorização da idéia, que através da práxis histórica, - que transforma a realidade efetivando uma nova situação -, possibilita a auto-reflexão do Eu Absoluto. Esta dialética avança para a auto-compreensão absoluta do Espírito Absoluto, fim das contradições, unidade do Espírito consigo mesmo. O Espírito é a história e é a cultura. O sentido da história é o sen-

tido que o Espírito determina a si próprio, é o sentido da sua própria posição efetivadora sobre a qual ele mesmo se retoma. O sentido da história aqui é teleológico e há apenas um sentido.

Contudo, se quando tratamos da revolução anteriormente, da efetivação do Estado como idéia de liberdade e do progresso da sociedade organizada cientificamente, salientamo-lhes o caráter historicista, aqui é mister considerar que as concepções historicistas do processo revolucionário mais difundidas - e em grande parte questionadas - atualmente, são as concepções marxistas.

O marxismo é também um historicismo que foi reelaborado de maneiras distintas como mecanicismo, como evolucionismo e, na melhor das hipóteses, como herdeiro da dialética hegeliana.

Como mecanicismo seu sentido da história é extremamente deficitário, pois não compreende a história como processo produzido pelas contradições da totalidade social, em sua contradição infra-estrutural - a partir das relações capital/trabalho - vinculada dialéticamente com os poderes do Estado, a produção ideológica, etc. Assim, o sentido da história é compreendido a partir de uma redução - a mais comum é a economicista - a determinados fatores, nos quais encontram-se as causas que geram e explicam os fenômenos da totalidade social-política. Determinando-se o conjunto dos elementos que intervêm com suas peculiaridades no processo, pode-se determinar o seu sentido cientificamente. A concepção economicista - espécie de determinismo econômico mecanicista - afirma que a transformação da sociedade é provocada automaticamente por fatores econômicos, ficando, portanto, num segundo plano, o papel dos homens quanto a efetivação do processo revolucionário. Exemplificando este tipo de mecanicismo podemos citar o genro de Marx, Paul Lafargue e sua obra "O determinismo econômico de Marx".

A concepção de sentido historicista no marxismo vinculou-se também à concepção evolucionista. Nesta evolução há um

progresso da humanidade que foi analisado por Karl Kautsky - sintetizador do marxismo com o darwinismo -, para quem Marx descobriu as leis da história e completou o darwinismo. Há portanto, progressivamente, um processo de evolução natural do homem, que socialmente organizou modos de produção que vão evoluindo através da luta de classes até chegar-se ao socialismo. Kautsky compreendia a história humana como se fosse uma parte da história global da natureza. Também aqui há um único sentido para a história, com um certo cunho determinista que não eximia, entretanto, os homens de intervirem na história presente na expectativa da revolução futura, que se fará quando as premissas do socialismo amadurecerem na sociedade capitalista.

Na melhor das hipóteses, o marxismo resgatou a dialética de Hegel. O sentido da história que anteriormente era o resultado do auto-conhecimento do Espírito sobre si próprio, superando as contradições que engendravam sua própria posição, torna-se, agora, - aqui explicitado em um nível básico de totalização -, o sentido da história produzida a partir da práxis dos homens que têm de reproduzir a sua condição biológica e social de vida, e que em função disso travam relações sociais de produção - que não se limitam somente à práxis produtiva, mas compõem a práxis artística, científica, social e política ⁶⁵. Nesta história dos homens reais a presença das contradições também será superada, aqui, contudo, no comunismo. O sentido da história permanece apenas um, resultando da utilização correta do método dialético - simultaneamente método de compreensão da realidade e de sua efetivação - que consegue compreender o sentido de ser da realidade que aparece produzida por inúmeros homens, mas que também apenas possui um único sentido epistemológico válido - o que possibilita a crítica da ideologia -, bem como um sentido de chegada que é a sociedade sem classes, comunista, onde a contradição capital/trabalho será superada, instaurando-se o Reino da Liberdade, no qual os conflitos serão resolvidos por uma ética mais elevada ⁶⁶.

Uma terceira acepção de "sentido" é o de "verdadeiro". Tem sentido o que é verdadeiro. Contudo, tal verdade nem sempre se funda em algum método epistemológico, especialmente quando a efetivação de tal verdade está lançada para o futuro. Resgataremos, aqui, três conceitos de verdade, a saber: "Aletheia", "Veritas" e "Emunah", e o sentido correspondente a cada qual em relação ao tempo. ⁶⁷

O sentido de verdade, para os gregos tida como "Aletheia", significa "o que não está oculto ou escondido, o que está patente, manifesto, descoberto ou desvelado; 'aletheia' é ... po tência ou descobrimento" ⁶⁸. Encobrimento e descobrimento pres supõem uma prévia situação latente de algo que pode ser coberto ou descoberto. A verdade, portanto, é descobrimento das coisas, manifestação. A verdade se refere primeiramente às coisas e secundariamente ao logos, na medida em que pelo logos se torna ma festo o ser das coisas.

O sentido de verdade, para os latinos tida como "Veritas", denota a exatidão e o rigor no dizer. "Verum" é entendido, por exemplo, como um relato fiel, exato e sem omissões, que narra algo que ocorreu em toda a sua integridade e com pormenores detalhados. "Veritas" refere-se diretamente ao dizer narrativo.

O sentido de verdade, tida como "Emunah" na cultura hebraica, refere-se à verdade como confiança pessoal de algo que se cumprirá, que se espera e que será como fora predito. Eis o sentido místico do "amém". O que foi prometido pelo verdadeiro Deus será cumprido, pois ele é um eterno amigo com quem se pode contar. O conceito de verdade como "emunah", vinculado à escatologia hebraico-cristã, é a verdade no sentido da confiança de que a palavra dita se realize. "Aletheia" vincula-se à "logos", ao passo que "emunah" vincula-se a "dabár". Ambas, "logos" e "dabár" vinculam-se à dinâmica da palavra, do dizer. "Dabár" é a palavra na qual se acredita, se confia, pois ela se efetivará com certeza na história.

A história é uma dinâmica processual que se desenvolve

no tempo. Trata-se, pois, de considerarmos "Aletheia", "Veritas" e "Emunah" em relação ao tempo. — o que de certa forma já iniciamos nos parágrafos anteriores. A verdade como "aletheia" se refere ao que as coisas são no tempo presente. "O presente é o tempo da ciência, especialmente da 'epistáme' grega que enuncia o que as coisas são..."⁶⁹. A verdade como "veritas" refere-se primariamente àquilo que já se sucedeu, aquilo que foi, ao tempo passado. Como "narração escrupulosa e verídica conta o que real e efetivamente foi ou sucedeu; concerne pois ao acontecer passado. É — segundo Julian Marias — o modo de verdade da história..."⁷⁰. A verdade como "emunah" se funda numa confiança que aponta para o futuro, para aquilo que será de fato. "...A forma de 'saber' que corresponde a este sentido da verdade é a profecia"⁷¹.

Esclarecidas diversas possibilidades, entre outras, de compreensão do sentido da história e do sentido da verdade relacionada ao tempo vinculado ao processo da história, pretendemos, com a exposição seguinte retomar e encerrar — ainda que provisoriamente — a questão aberta sobre o sentido místico da dialética hegeliana, ao qual aproximamos o sentido da razão objetiva, universal, horkheimeriana, tratada na quarta seção do presente trabalho.

A tese de que a dialética de Hegel advém de uma escatologia cristã que foi secularizada, considerando-se que tal dialética surge como teologia sendo reelaborada posteriormente como filosofia, é contestável, embora documentada bibliograficamente. Para vários intérpretes e estudiosos do pensamento hegeliano, seguramente seria arbitrária tal simplificação! Considere-se, entretanto, que em "Ideologia e Utopia" Karl Mannheim trata de maneira bastante interessante e semelhante esse processo de mudança categorial das estratégias discursivas que, ao final, propõem uma prática similar com um universo simbólico totalmente diferente.⁷² Contudo, temos ainda, em nosso estudo, uma outra via que nos possibilita garantir a validade da tese de que a dialética de Hegel não é uma mera apropriação e desenvolvimen

to teórico da dialética kantiana, fichteana e schellingeana - que se situavam (a primeira e a segunda) num âmbito acentuadamente lógico da compreensão da realidade, na qual foi introduzida a dinâmica da história pelo próprio Hegel - mas que é, fundamentalmente sim, uma secularização do historicismo judaico-cristão, formulado primeiramente como teologia. É possível afirmar a veracidade de tal tese fazendo um estudo do conceito de verdade presente em Kant e em Hegel - sendo que aqui não faremos tal estudo, mas apenas algumas considerações.

O conceito de verdade na filosofia kantiana, ao que tudo indica, mantém uma aproximação acentuada ao conceito grego de verdade como "aletheia". Se para os gregos o conceito do ser era resultado de uma simples apreensão de uma essência da realidade objetiva, na perspectiva aristotélica, para Kant, entretanto, ocorre a produção de um conceito que de fato é aplicável à coisa em si. Se ele não provém da coisa em si, mantém, contudo, uma relação de identidade com ela, que em si própria é incognoscível. Tal teoria do conhecimento possibilita a compreensão dos fenômenos científicos e os enunciados que se valem de conceitos são verdadeiros, porque há uma correspondência entre o enunciado e a realidade presente, correspondência do objeto com a idéia. "Aletheia" é ao mesmo tempo o que não está oculto e também potência de descobrimento, referindo-se à coisa em si e ao seu logos correspondente, manifestando o ser das coisas, pondo-o à luz. O conceito de verdade como "aletheia" parece ter vigência e validade também para Kant.

Ora, o conceito de verdade presente em Hegel aproxima-se mais de "aletheia" ou mais de "emunah"? Se elesse aproximar mais de "aletheia" diremos, então, que a dialética de Hegel é um desdobramento exclusivamente teórico de uma dialética inicialmente elaborada por Kant, e que sua concepção de história se vincula à concepção grega de potencialidade, como a de Aristóteles. Assim, a participação do cidadão moderno na universalidade do Estado poderá ser compreendida analogicamente a uma potencialidade similar à potencialidade do homem grego de participar a-

tivamente nos destinos da pólis, como efetivação teleológica da própria essência do sujeito que dela deve participar, pois somente assim ele se atualiza, se realiza, como ser político no âmbito da universalidade.

Contudo, a filosofia de Hegel ao propor o Estado como efetivação da idéia de liberdade entende que o Estado, então efetivando-se não era de fato a concretização da idéia de liberdade. Hegel não seria tão ingênuo para afirmá-lo como tal. O Estado poderia ser efetivado como a concretização da idéia de liberdade. Assim, a verdade da idéia de liberdade concreta que é o Estado não está no presente, mas lança-se no futuro, não como mera potencialidade do presente. Para termos tal potencialidade como "aletheia" seria necessário desvelá-la, mas não se pode desvelar como sendo possível a essência de algo que não é e nunca foi como tal: o Estado moderno efetivamente nunca foi a concretização da idéia de liberdade; o próprio Hegel sabia disso, considerando tristemente os rumos tomados pela Revolução Francesa com a fase do terror e inúmeras decapitações, com o ascenso de Napoleão Bonaparte e o posterior domínio na Europa da Santa Aliança que o derrotara. Por outro lado, a verdade do Estado como idéia de liberdade não se desvela, mas se efetiva a partir da práxis de cada indivíduo particular que deve superar sua moral particular, a partir da ética do universal, do bem comum, efetivando o conceito, a idéia, o lógos, como o que será, ligado à profecia, à certeza de que haverá tal momento em que, de fato, a idéia se realizará, da mesma forma que há a certeza de que em algum futuro momento o Espírito se conhecerá totalmente, efetivando-se absolutamente, possuindo-se a si mesmo como totalidade concreta. É uma espécie de profecia, pois não ^{há} o desvelamento de uma realidade que garanta que o Espírito se conhecerá de maneira absoluta. Além do mais, a efetivação do Estado moderno em Hegel compreendida analogicamente como a efetivação da comunidade política grega parece infeliz, pois desrespeita a própria compreensão dialética da história desenvolvida por Hegel.⁷³ O Estado grego é, de fato, um momento superado pelo Espírito, sendo nega

do pelas contradições históricas que o determinaram como totalidade concreta e que o Espírito se reapropriou como idéia e que novamente se atualizou no período moderno sendo novamente negada pelas determinações históricas vinculadas às várias fases da revolução francesa e que foi reapropriada pelo Espírito como idéia - síntese qualitativamente mais determinada em face à contradições compreendidas pelo próprio Espírito que possibilitam a superação do "conteúdo" do conceito, da idéia de Estado - que novamente se manifesta como efetivação cultural ultimamente elaborada na própria filosofia de Hegel. O conceito de verdade em Hegel, como idéia que se efetiva no futuro, aproxima-se claramente de "Emunah", dando-nos condição de confirmar que seu historicismo se vincula a uma concepção escatológica, que afirma a efetivação da idéia de liberdade no Estado; idéia de liberdade que se efetivava, para o Hegel teólogo, no Reino de Deus e que se efetivaria, para Karl Marx, no "Reino da Liberdade".⁷⁴

Contudo, o sentido da razão e o sentido da história podem ser desvinculados, embora tal desvinculação nos afaste da concepção dialética que afirma os conceitos como resultado do processo histórico em que os seres sofrem determinações essenciais. Somente com tais conceitos é que, conforme a dialética, pode-se pensar a realidade concreta. Afastando porém o sentido da razão, do sentido da história, passamos a tratar da razão nela mesma, como logos, o que nos leva às questões de sentido ligadas à linguagem e à lógica. Tais questões poderiam nos conduzir diretamente ao Círculo de Viena. Contudo, dando ênfase à questão do "sentido" faremos referência aos elementos que compõem tal grupo no momento oportuno.

A distinção feita por G. Frege entre "sentido" e "significado" vincula-se a uma tradição anterior que já distinguira no "significado" ora compreensão e extensão, com a lógica de Port Royal, ora intensão e extensão, com as reflexões de Leibniz, ora conotação e denotação, estabelecidas pelas reflexões de Stuart Mill. Para Mill, o significado de "significado" se restringe na conotação de algo, isto é, que ao referir-se a algo o sujeito lhe vincule informações, determinações compreensivas, que não

são objetivas, emprestando a esse algo uma significação subjetiva com tais informações. Denotação por sua vez é chamada a referência objetiva; em outras palavras, a denotação aponta a um objeto como tal, por exemplo, o caso dos nomes próprios.

Ao distinguir "sentido" de "significado", afirma Frege: "pensando num signo (seja ele um nome ou um conjunto de várias palavras, ou uma simples letra) devemos ligar a ele duas coisas distintas: a saber, não só o objeto designado que se chamará significado daquele signo, mas também o sentido do signo, que denota no modo como nos é dado aquele objeto"⁷⁵. Por sentido ou nome Frege entendia qualquer uma indicação que tivesse um objeto determinado. Peirce, por sua vez, distinguiu o objeto do signo, do interpretante do próprio signo. O interpretante do signo em Peirce, corresponde ao sentido de Frege. Afirma Peirce: "o signo cria alguma coisa no espírito do intérprete e este alguma coisa, na medida em que foi criado pelo signo, foi criado também de maneira mediata e relativa, pelo objeto do signo, embora o objeto seja essencialmente diferente do signo. Esta criação do signo é chamada o interpretante"⁷⁶. Os lógicos contemporâneos, entretanto, tenderam a restringir o uso de "significado" à dinâmica da conotação, pela esteira aberta por Stuart Mill. Lewis, por sua vez, distingue a significação do termo - ou conotação - da sua referência objetiva, por ele distinguida em denotação e compreensão: "...a primeira é a classe de todas as coisas reais às quais o termo se aplica, a segunda é a classe de todas as coisas possíveis às quais se aplica... Da própria significação, além disso, Lewis distingue o 'significado-sentido' que se distinguiria daquela, por ser o modo como o espírito se refere à própria significação"⁷⁷. Esta dicotomia entre significação e referência objetiva faz-se presente em Carnap que nela baseia também uma dicotomia entre as duas maneiras em que se opera uma dada expressão linguística: a de "analisar a própria expressão com a finalidade de entendê-la, de captar-lhe o significado, e a que consiste pelo contrário em pesquisas que concernem à situação de fato à qual a expressão se refere"⁷⁸. Russel e Wittgenstein, por sua vez, buscaram reduzir o

sentido ao significado. O primeiro Wittgenstein em seu Tratatus afirma, entre outras proposições básicas que "o mundo é tudo o que ocorre"; que "o que ocorre, o fato, é o subsistir de estados de coisas"; que o "pensamento é a figuração lógica dos fatos"; que "o pensamento é a proposição significativa" e que "a proposição é uma função de verdade das proposições elementares". Para Wittgenstein, portanto, a sentença é uma figuração da realidade, pois os nomes representam coisas, ligados entre si de maneira fal a representar o real estado das coisas. Assim, o nome significa o objeto e o objeto é o significado do nome. Há, aqui, um paralelismo entre o mundo dos fatos reais e a estrutura estabelecida pelas proposições linguísticas. Nas proposições o nome substitui o objeto. "Sob este ponto de vista, também as proposições aparentemente sem sentido são legítimas porque 'se uma proposição não tem sentido, isto pode derivar do fato de somente não termos dado significado a nós mesmos a uma de suas partes constitutivas'...., isto é, de não termos estabelecido a correspondência desta parte com o objeto. Esta consequência é importante porque constitui uma redução ao absurdo da eliminação do sentido do significado: a referência ao objeto, não sendo guiada ou limitada pelo conceito, é sempre legítima e, onde não aparece como tal, é somente porque não se efetuou" ⁷⁹. A leitura de Wittgenstein e a consideração por Ernst Mach, confluem no desenvolvimento das principais teses da epistemologia neo-positivista vinculadas ao Círculo de Viena, que põem em questão o sentido da proposição, a unidade da ciência, a emotividade das decisões éticas e a ciência como único tipo de conhecimento. Trataremos aqui do sentido da proposição.

A filosofia ficou reduzida no "Círculo" à análise da linguagem, como problema filosófico e científico, uma vez que a ciência, produtora de novos conhecimentos, é uma linguagem, afirmando enunciados que se pretendem válidos. A tese defendida pelo "Círculo" devida a Wittgenstein, afirma que: "o sentido da proposição consiste no método de sua verificação". Assim, por exemplo, a maioria das proposições metafísicas desacompanhadas de método de verificação, não têm sentido. Tal verificação pode ser

sensível, traduzindo o enunciado em experiências sensoriais, laboratoriais, com coordenadas precisas sobre o evento, sua data, onde ocorreu, situação ambiente, como foi observado e por quem. Contudo, poderia haver engano do observador. Assim, como um segundo requisito de verificação do enunciado, para que este tivesse sentido, estabeleceu-se a intersubjetividade, o que exige a expressão do enunciado numa linguagem acessível a todos. Uma linguagem acessível a todos seria apenas o que pudesse corresponder às operações físicas, pois um enunciado linguístico corresponde a um estado de coisas, estado verificável aos conformes físicos. Nesta perspectiva fisicalista, torna-se sem sentido tudo o que não é redutível a operações físicas; tais enunciados não podem ser discutidos epistemologicamente, pois estão fora do domínio da ciência. Contudo, a linguagem como tal possui uma estrutura sintática. Assim, se para ter sentido um enunciado deve ser verificável, por outro lado, para ser verificável o enunciado deve obedecer as regras sintáticas ao combinar os conceitos válidos dentro da linguagem. Para Carnap, a análise da linguagem possibilitava uma profunda crítica à metafísica, pois esta não obedecia àquela regra. Tenha-se como exemplo a afirmação de Heidegger que "o nada nadaifica", em "Que é a Metafísica". As questões pertinentes à existência de Deus, da alma, do mundo, entre outras, decorrem de uma atitude emotiva dos indivíduos, não tendo, entretanto, sentido, uma vez que escapam também ao caráter da intersubjetividade não podendo serem tratadas aos conformes físicos.

Contudo, um enunciado com sentido que obedece a tais regras, a tais critérios epistemológicos de verificação, parece afirmar uma verdade absoluta, pois na medida em que é empiricamente verificado, o conceito teórico não mais poderia ser reformulado. Reformular o conceito implicaria afirmar que a verificação, de fato, não fora uma "verificação". Tais problemas apresentados por Hans Reichenbach, resgatam a tese de que a ciência atinge apenas um grau de probabilidade em seus enunciados, e que a verificação de inúmeros enunciados está vinculada a técnicas e tecnologias desenvolvidas para tal fim, com todo um instrumen

tal apropriado e suas limitações de garantia. Por sua vez, Karl Popper coloca em questão, novamente, o arrolamento da indução incompleta, e em consequência o valor da verificação dos enunciados científicos, propondo substituí-la pelo método do falseamento da proposição.

Nesta altura Carnap passa a afirmar que um enunciado tem sentido quando é verificável, mas que sua verificação não se dá partindo dos dados sensíveis; trata-se agora de estabelecer uma possibilidade de redução dos termos a enunciados e predicados observáveis. Tal redução é válida, mesmo que se estabeleça uma cadeia bastante extensa de intermediários, até chegar-se a predicados observáveis. O que exigiu a reformulação do critério de verificação foi o fato de que na física atômica estava ocorrendo o emprego de termos como "próton", "elétrons", "spin", etc que como tais, não poderiam ser relacionados sensorialmente, sensivelmente a coisas afirmadas com conteúdo empírico. Entretanto, tais termos na construção teórica possibilitavam esclarecer certos fenômenos observados, e previsivelmente agenciados com probabilidade garantida através de cálculos matemáticos precisos. Assim, enunciados que compõem tais termos e que não podem ser verificados sensivelmente, têm sentido, graças à redução desses termos a predicados observáveis.

Esta posição de Carnap vincula-se a outra tese anterior de Moritz Schlick que afirmava: "conhecer não significa identificar-se com o objeto conhecido". Intuir ou identificar o espírito com o objeto não realiza a tarefa própria do conhecimento que consiste, sim, em prever o comportamento do objeto, descobrindo sua ordem e seu lugar na estrutura do mundo. Intuir é um ato vital, mas não deve ser confundido com conhecer. Esta tese de Schlick fora desenvolvida por Neurath, formulando-se como intranscendibilidade da linguagem. Aqui o sentido de verdade de uma proposição não se funda no critério do confronto com os dados, uma vez que tal confronto é um intuição, identificação e não um conhecimento científico como tal, mas com outra proposição que, como tal, permanece no âmbito da linguagem expressando o conhecimento. Assim, não se corrige um sistema de proposições

pelo seu contraste com a realidade captada em intuições, mas pelo seu confronto a outras proposições descritivas de observações. A partir desta intrascendibilidade, o sentido da realidade é o sentido da linguagem: "a linguagem é a realidade e não se pode passar além dela... Só tem sentido confrontar a linguagem da ciência com ela mesma na parte da linguagem onde se enunciam sentenças observacionais"⁸⁰.

Contribuiu também, como mencionamos, para esta segunda concepção, - a carnapiana, - de verificação de enunciados, moderando a garantia de seu sentido, as reflexões de Popper que mostram ser impossível a verificação empírica de qualquer enunciado, pois que, para tanto, se exige a constatação de todos os elementos incluídos nas classes mencionadas no enunciado para que a indução não seja feito num arrolamento incompleto, como já criticara desde a antiguidade Sexto Empírico. Para Popper uma teoria ou enunciado tem sentido, isto é, é científico, na medida em que contenha pelo menos um falsificador, isto é, na medida em que descreve uma situação em que não o será.

Contudo, também a tese mitigada de Carnap acabou suscitando novas objeções. Neste sentido Carl Hempel afirma que "nenhum enunciado particular de uma teoria científica é redutível a enunciados de observação, e que o 'significado' de uma expressão relativamente a dados empíricos potenciais depende de dois fatores, a saber: a estrutura linguística a que pertence a expressão e que determina as regras de inferência dos enunciados, e o contexto teórico a que ela recai, isto é o conjunto de hipóteses subsidiárias que se encontram disponíveis"⁸¹. Hempel, em outra passagem, a partir da afirmação que, em geral, não se pode expressar, exaustivamente, por meio de nenhuma classe de orações observacionais, o conteúdo de um enunciado com significado empírico, conclui que o critério empirista de significado não é de si mesmo empírico, de onde se pode inferir que o empirismo, portanto, não está baseado, ele mesmo, em um enunciado empírico. Contudo Hempel defende ser possível, a partir dos fenômenos empíricos, a interpretação das proposições e teorias. Por fim Oran Quine "julga ser um mito e um dogma de empirismo a exigên-

cia da afirmação da significação das proposições científicas não lógicas, em termos de experiência. E a própria distinção entre proposições analíticas ou tautológicas, e factuais ou sintéticas, é um outro dogma de fé empirista para Quine... Como vemos, auto-destrói-se o critério empirista de significado..." 82

Como vimos o sentido tornou-se uma propriedade de enunciados gramaticalmente corretos, passíveis de comunicação e que deveriam ser verificados, quer numa "verificação sensível", ou numa "redução dos termos do enunciado a predicados observáveis"; posteriormente relativizou-se o valor de verdade do enunciado que deveria, para ser científico, poder ser falseável. Reafirmou-se que os enunciados significativos do empirismo, são de âmbito linguístico, pois, em última instância na linguagem expressam-se as relações lógicas compreendidas pela razão e não as coisas intuitas, afirmando-se a intranscendibilidade da linguagem. Por fim, tornou-se um mito tentar definir em termos de experiência proposições científicas não-lógicas, que estejam em desacordo com as regras estabelecidas pela própria razão e sua linguagem.

Ora, em uma tese bastante polêmica, anteriormente, advogamos o papel do desejo na mobilização da razão. Defenderemos, agora, a necessidade de realizarmos uma radical distinção entre o "nexo" dos enunciados, que como tal vinculam-se uma determinada lógica e linguagem - em última instância construções racionais -, e o "sentido" da vinculação dos elementos concretos, sentido esse vinculado à dinâmica subjetiva dos móveis da práxis humana, em especial, o desejo.

A linguagem como convenção articula racionalmente signos que, como significantes, estabelecem uma relação entre um significado subjetivo e um referente objetivo que é denotado mediatamente pelo significante, a partir do sujeito que a ele se refere. O âmbito da linguagem é o âmbito do logos, da lógica formal, da lógica simbólica e da lógica material. As proposições lógicas podem denotar referentes fatuais, reais, como também referirem-se a "objetos" ideais, como quando afirmamos que "Pégaso tem asas". Tanto a afirmação "Pégaso tem asas", como "a Terra

possui um satélite natural", tem nexo. Afirmar "o atual rei da França é calvo" não possui nexo, embora possua um significado determinado, que não possui referente objetivo na atualidade, e também por não se referir a um objeto ideal.

O sentido, como o entendemos, é a propriedade ou resultado da vinculação de elementos efetivada em função do desejo, da necessidade, do medo e de outros móveis, sem necessariamente que o indivíduo se valha da linguagem, do pensamento lógico. Um macaco, por exemplo, que pega pipocas no Jardim Zoológico, e que as molha no bebedouro antes de comê-las, dá um sentido à água e à pipoca pela sua vinculação, sem entretanto possuir uma linguagem, para com ela pensar. Quando um outro macaco bate uma vagem de amendoins contra uma pedra para lhes tirar as sementes a fim de comê-las, em tal atitude há também um sentido, embora não haja significantes e significados operados logicamente, pois não há nenhuma convenção que tenha estabelecido signos. O sentido é estabelecido a partir de uma expectativa concreta de que algo desejado ocorra.

Assim, a proposição linguística possui ou não significado, e possuindo ou não "significado", pode possuir ou não "nexo". O "sentido", entretanto, é resultado da vinculação de seres sem a necessidade de utilização da linguagem. O "nexo" está no plano da razão; o "sentido" está no plano dos móveis, em especial do desejo. Em função do desejo, o sujeito - homem ou bruto - com a expectativa concreta de sua realização, vincula coisas dando-lhes um sentido. A razão humana surge quando o homem vinculou sua própria ação com sua expectativa concreta, tendo consciência de várias maneiras de realizar sua expectativa concreta e decidindo qual dentre elas seria a melhor para si mesmo, e não mais agindo impulsivamente em direção da primeira possibilidade realizante que encontrasse. Contudo, grande parte das decisões imediatas e situações que vivemos, nós as trabalhamos sem a linguagem, mas dando um sentido à circunstância e aos desdobramentos de nossas ações que são mobilizadas a partir de nossas necessidades, desejos e medos, entre outros móveis. A linguagem pode justificar o sentido das ações elaborando proposições com

nexo lógico que as validem, mas nunca consegue compreender tudo o que agencia a mobilização da ação.

Normalmente tudo o que tem sentido pode ser formulado com nexo, contudo o que não tem nexo pode ter sentido. Os jogos de linguagem demonstram isso. Afirmar, por exemplo, "o atual rei do Brasil brinca com pacotes" não possui nexo - da mesma forma que "o atual rei da França é calvo" -, embora, como um todo, possua um significado determinado. Entretanto, "o atual rei do Brasil brinca com pacotes" possui sentido quando é vinculado como justificativa de uma greve geral. Não é mera questão de conotação como veremos no exemplo seguinte. Um professor após explicar determinado assunto pergunta aos alunos: "Vocês entenderam?", ao que um aluno responde "Nós... é, bem... hum..., pois é ;". A resposta do aluno, tomada como proposição, nada significa, não tem nexo; mas ao ser vinculada com a circunstância possui um sentido. Os jogos de linguagem estabelecem nexos remetendo à circunstância o sentido da enunciação de tal maneira que vincula uma enunciação sem significado à realidade, dando um sentido a tal enunciação. A circunstância é o espaço de vinculação no qual estão presentes os elementos vinculáveis.

O nexo das proposições, contudo, diz respeito a determinados âmbitos compreensivos. Assim, a proposição "a luz de Deus veio ao mundo, fez-se carne e redimiu todo homem", não tem nexo científico, embora tenha significado, possuindo um nexo religioso que, como vimos, vincula-se a um sentido desejante. Assim, existem nexos científicos, artísticos, religiosos, filosóficos, etc. Ao tentar impor o nexo científico como o único "sentido" válido, o neo-positivismo revelou a ignorância de seu próprio desejo.

De fato, a ciência busca o sentido da realidade e não apenas o nexo da linguagem, mas ao afirmar como sem sentido o que não possui nexo científico, não percebeu que o sentido é dado por algo que não está no âmbito da linguagem e sua razão. De fato há uma série de móveis subjetivos que dão sentido à ciência enquanto ela se preocupa com o nexo dos seus enunciados. Desejos e interesses dão sentido às pesquisas que logicamente pare-

cem neutras. A razão científica que acreditou ter feito a crítica da religião e das metafísicas, pois ambas não tinham sentido, não percebeu que existe um desejo mobilizando ela própria em busca de realizações cada vez maiores e que é esse desejo que dá sentido à própria atividade científica. A fé que a ciência deposita na razão, na sua capacidade de progredir, de resolver os enigmas que parecem insolúveis, revelam a mística lançada na esperança de que amanhã se realizará aquilo que hoje o homem não é ainda capaz de compreender e dominar. Tenha-se como exemplo a convicção de que será encontrada uma vacina ou cura para a AIDS, e que tal fato é uma questão de tempo, que foi inclusive estimado por alguns entre quatro a seis anos.

Veladamente o desejo e sua mística sempre estiveram dando sentido e confiança às realizações futuras da razão que não se cansa de pesquisar no presente. Encerrando esta seção, lembremos da religião positivista... ou ainda as intuições inexplicadas de cientistas renomados, como Einstein, por exemplo, quando afirma que "Deus não joga dados", e que, portanto o princípio de incerteza da mecânica quântica deveria cedo ou tarde ser superado, com certeza; aí está presente a intuição de que há um logos divino regendo a realidade: "Não existe nenhum caminho lógico para a descoberta das leis elementares do Universo - o único caminho é o da intuição"; "Deus não joga dados com o mundo"; "Deus é a lei e o legislador do Universo"; "a religião do futuro será cósmica e transcenderá um Deus pessoal, evitando os dogmas e a Teologia. Abrangendo os terrenos material e espiritual, essa religião será baseada num certo sentido religioso procedente da experiência de todas as coisas, naturais e espirituais, como uma unidade expressiva ou como a expressão da Unidade."; "A ciência sem a religião é paralítica - a religião sem a ciência é cega". - pensamentos de Einstein ⁸³. Essa intuição que lança o cientista à pesquisa é um desejo místico, tomando-se a mística na extensão que já conceituamos anteriormente.

CONCLUSÃO: DESEJO, DINÂMICA DA PROXIMIDADE
E RACIONALIDADE COMUNITÁRIA.

"...quando afirmamos que o desejo nos introduz na história não dizemos nada de novo. Mas não podemos negar...nossa responsabilidade de homens, conscientes de ser protagonistas da história. E o seremos na medida em que soubermos desejar."

C. Surian

Fundados sobre uma teoria objetiva da razão estiveram grandes sistemas filosóficos como os de Platão, Aristóteles, o escolasticismo e o idealismo alemão. Horkheimer salienta que "esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais"⁸⁴. Tais sistemas e totalidades, entretanto, em muitas ocasiões fundaram injustiças universais e objetivas, que Horkheimer não explicita. Que dizer de Platão quando, estabelecendo na "República" um diálogo entre Glauco e Sócrates, afirma pelas palavras deste buscar uma certa arte para persuadir - ideologicamente? - os magistrados e cidadãos sobre a lenda que surgira na Fenícia de que os homens compõem-se de três e

lementos distintos, a partir dos quais organiza-se - autoritariamente ? - as três castas fixas de sua República,: "Sois todos irmãos - diria Sócrates a todos - os que fazeis parte do Estado; mas o Deus que vos criou fez entrar o ouro na composição de vós outros que sois aptos para governar. Por isso os tais são mais preciosos. Misturou a prata na formação dos guerreiros; e o ferro e o cobre na dos lavradores e artífices. Assim, tendo todos uma origem comum, tereis ordinariamente filhos que se parcerão convosco."⁸⁵ ? Que dizer de Aristóteles quando afirma na Política que " a natureza mostra sua intenção ao fazer diferentes os corpos dos livres e aqueles dos escravos; os corpos destes são vigorosos para o trabalho, e os daqueles úteis para a vida política... Portanto é manifesto que há alguns que por natureza são livres e outros escravos, e que para estes a escravidão é coisa proveitosa e útil"⁸⁶ ? Que dizer do machismo de Tomás de Aquino expresso em sua Suma Teológica quando afirma, mesmo em matéria religiosa, que : " é manifesto, segundo a doutrina do filósofo, que o pai é o princípio ativo na geração, a mãe entra somente com a matéria. Por isso, se Adão não pecasse e Eva pecasse, o filho não contrairia o pecado original"? E desta outra passagem de São Tomás "se considerarmos a condição de ambas as pessoas, a saber: da mulher e do varão, o pecado do varão é mais grave, porque era mais perfeito que a mulher"⁸⁷ , que dizer ? Ora, subsumir a alteridade, a exterioridade humana, à totalidade de um sistema e dar-lhe uma significação a partir da própria hierarquia de valores e sentidos do sistema, é violentar a alteridade negando-lhe o direito de determinar-se a si própria historicamente segundo seu próprio sentido. Não podemos confiar à razão objetiva, universal, a tarefa de afirmar um sentido à história futura, porque tal razão já se funda em desejos escondidos.

Quando Horkheimer retoma a questão da razão objetiva , universal, ele está retomando uma dinâmica de pensamento que não tem uma mobilização última racional. O retorno à razão objetiva, universal, que parece proposto por Horkheimer, se funda

na mística. Há um desejo místico presente na religião cristã, na revolução anarquista, marxista, e na concretização do Estado como idéia de liberdade. Os ideais racionalistas dos pioneiros da modernidade vinculam-se à dessacralização e secularização de um projeto religioso que, entretanto, continua - agora numa terminologia secularizada e com outras categorias - como tentativa de efetivação do mesmo desejo que mobilizava a razão. As razões particulares vinculadas a desejos particulares, interesses particulares, à subjetividade formalizadora são contrapostos e negados pela razão universal, que busca a concretização da universalidade, movida pela desejo do universal. Contudo, não será o resgate do conceito de razão objetiva, universal, o que possibilitará esclarecer a sociedade industrial a efetivar um projeto de autêntica humanização.

Voltemo-nos, portanto, à dinâmica do desejo e suas utopias. O desejo maior, que é o fundamento de todas as utopias, segundo Buber⁸⁸, é o desejo de justiça - que é para nós a relação pessoa-pessoa, face-a-face vivida na proximidade. Agenciemos pois, o desejo do Absoluto, do Universal, do Eterno, como um desejo alterativo, desejo do outro como outro. Assim, toda mística movida por um desejo do Absoluto, do eterno, de todo conhecimento, de todo poder, etc., ganha um novo sentido fundamental que busca realizar a maior humanização que pode haver para o projeto social que é colocar o homem como absoluto do próprio homem (ou aceitar Deus - para quem nele acredita - afirmando, contudo, que a possibilidade do homem a ele ter acesso supõe a busca da relação primeira de justiça com o outro homem, o que, por sua vez, supõe uma abertura do seu sentido da história e de sua vida ao desejo alterativo do outro que lhe fala como manifestação do Outro divino, segundo a sua crença). Nas utopias coletivas tem-se a abertura para o novo, abertura para o criativo, para o diferente, para o distinto; para a alteridade que é justamente o outro distinto, tomada agora como pessoa, como sujeito de sua própria história. Nessa relação com o outro o desejo alterativo, nos leva a uma relação de proximidade, compromisso histórico de libertação,

e vivência do gozo na partilha.

Como analisamos no decorrer deste trabalho o sentido que se dá a determinadas coisas ou pessoas está relacionado com móbiles inconscientes que ativam a fantasia e a razão que produz, em sua linguagem, enunciações com nexos que se argumentam como verdade da proposição e de valor de sua efetividade. Trata-se pois, a partir do desejo alterativo, aberto à infinitude da criatividade, construir uma utopia coletiva e crítica, com o nexo da razão utópica, dialogal, explicitando, na melhor hemenêutica possível, os desejos que nos movem e até que ponto eles nos realizam como pessoa, como também, até que ponto eles são manipulados por terceiros que agenciam nosso comportamento e o sentido que nós mesmos damos à nossa vida e à vida dos outros. Aqui, portanto, temos um desejo às claras, que não é escamoteado em nome da razão, desejo que é assumido conscientemente como desejo alterativo, que possibilita, pela dinâmica do diálogo com a alteridade, ao indivíduo colocar em crise o sentido de sua vida que é dado pelo agenciamento de seus desejos, ou pela sua expectativa concreta em um movimento mais amplo, em função da realização dos interesses de terceiros. Também esse desejo alterativo, como vimos, é místico, porque incompreensível e esperançoso, desejo que mobiliza o homem em relação ao outro homem estabelecendo vínculos fundados numa utopia coletiva articulada em uma racionalidade dialogal, comunitária. Somente dentro desta dinâmica podemos estabelecer um referencial para a reconstrução da fundamentação da ética da sociedade, em que a manipulação do desejo das massas é veementemente criticada, e que possibilita a concretização do desejo na proximidade.

Portanto, concluindo reafirmamos que para alterar os rumos desta sociedade pragmática é necessário superar o desejo particular massificado, eternamente insatisfeito, pelo desejo alterativo que seja gozável antropologicamente nesta vida terrena - que é vivida pelos mortais - e de maneira cada vez mais totalis. Somente quando o ser humano for o absoluto desejado por seres humanos, possibilitando a autêntica vivência do gozo na proximida-

de, somente aí teremos encontrado um novo fundamento para a vivência social efetivando o verdadeiro sentido do humano como "emunah", quando cada homem é morada para outro homem, acolhida , partilha e aconchego. Somente nesta condição a racionalidade comunitária, participada criativamente, desejantemente aberta à manifestação do outro pela palavra e aos sentidos particulares que com o sentido fundamental se complexificam na dinâmica da vida do dia-a-dia, superará a razão objetiva e a razão formalizada. Horkheimer não elaborou um programa de ação, e talvez não tivesse pretendido se vincular à razão objetiva... O desejo insatisfeito , em nós entretanto, em meio a nebulosidade da razão clama pela utopia...

NOTAS

1. Cfr. Jürgen HABERMAS. Modernidade versus Pós-modernidade. in Arte em Revista (7): 86-91 1983. § 17
2. Max HORKHEIMER. Eclipse da Razão. R.J. Labor do Brasil S.A. 1976 p.
3. Herbert MARCUSE. Prefácio Político, 1966. in Eros e civilização, 5 ed. R.J. Zahar, 1972 p. 14
4. Antonio PRUMENTO, Biofísica, Buenos Aires, Intermédica editorial, 1972 p. 5
5. François JACOB, O jogo dos Possíveis - ensaio sobre a diversidade do mundo vivo, Lisboa, Gradiva, 1985 p.34. O grifo é nosso.
6. Karl Popper em "De Nuvens e Relógios" analisando a influência do significado sobre o comportamento trata da evolução das linguagens, das animais às humanas. As duas funções inferiores da linguagem são a expressiva e a sinalizadora, ambas comuns às linguagens de animais e homens. As funções descritiva e argumentativa são próprias da linguagem humana. A expressiva diz respeito aos sinais linguísticos de um organismo; a sinalizadora é a função da linguagem agir sobre um receptor; a descritiva é a função de relatar as características de algo; a argumentativa, por sua vez, propicia a discussão crítica. Cfr. K. Popper. Conhecimento Objetivo, p. 215 s.
7. Cfr. Sigmund FREUD, Interpretação dos sonhos in Obras Completas R.J. Ed. Delta, s.d.p. Tomo II, p.336
8. Cfr. S. Freud, op. cit. Tomo II, p.337. Analizando o desejo

- como força motriz da vida psíquica, Carmelo Surian comenta que "os desejos, sob todos os aspectos, estimulam e mantêm vivo o mais íntimo recessos de nossa vida psíquica. Memória, inteligência e vontade... estão entre eles num estreito relacionamento com o desejo; podemos dizer que estão a serviço do desejo. A memória é um tesouro de desejos; a inteligência se presta à determinação e à manifestação do desejo; a vontade o mede e o equilibra. Não é, pois, sem razão que Freud denominou diversas vezes o desejo como força motriz, a única força capaz de ativar um sistema psíquico, o núcleo dinâmico do nosso ser." Cfr. Carmelo Surian, Dinâmica do Desejo, Petrópolis Vozes, 1982 p. 37
9. PLOTINO, Ennéades, Paris, Budé, 1931 V. 6,5, p. 116-117 apud Surian, op cit. p.23
 10. GAUTHIER, R.A. L'éthique à Nicomaque. Paris, Nauwelaerts, 1958. III vol, p. 212. apud Surian, op. cit. p. 24
 11. Surian, op. cit. p. 25
 12. ROUSSEAU. Contrato Social, S.P. Abril Cultural, 1973 p.52
 13. DESCARTES. As Paixões da Alma, S.P. Abril Cultural, 1973 p. 260
 14. SURIAN, C. op. cit. p. 26
 15. FREUD. op. cit. p. Tomo I, p. 183
 16. IDEM, p. 190
 17. IDEM, p. 191
 18. FREUD. op. cit. Tomo II pp. 322-323
 19. IDEM. p. 323
 20. Cfr. Emmanuel LÉVINAS, Totalidade e Infinito, Lisboa, Ed. 70, 1988
 21. Cfr. E. Dussel, Filosofia da Libertação, S.P., Loyola, 1980 p 54-5 e 66. Sobre a proximidade em Lévinas e Dussel e a distinção entre "Desejo do Invisível" e "Pulsão de Alteridade", cfr. nossos três artigos: "Lévinas: proximidade, responsabilidade pelo outro" Atualidade 3(113):7 out 88; "Dussel: proximidade, responsabilidade pelo oprimido" Atualidade 3(115): 7 out 88; e "Lévinas e Dussel face-a-face" Atualidade 3(116):7 out 88.

22. Cfr. E. Dussel, op.cit. p. 26 e 27
23. Este breve histórico do conceito de razão apresenta de maneira sucinta as reflexões de Max Horkheimer contidas no capítulo de "Eclipse da Razão" intitulado "Meios e Fins". Cfr. M.Horkheimer, op. cit. pp. 11-67.
24. Cfr. M. Horkheimer, op. cit. p. 19
25. Ibid p. 18
26. Ibid. p.19
27. Ibid. p. 23
28. Ibid. p. 29
29. Ibid. p. 39
30. Ibid. p. 45
31. Curiosamente Jean Paul Sartre em "O existencialismo é um humanismo" afirma coisa semelhante. Na condição existencial , no momento em que o indivíduo realiza qualquer opção moral, ele a realiza como se escolhesse o melhor para a humanidade, e não somente em função de seus interesses particulares. Por isso afirma que o existencialismo é um humanismo. Saliente-se que tanto em Kant, quanto em Sartre a universalização da atitude moral é uma exigência para sua validação ética.
32. Cfr. Wolfgang Rüd. Filosofia Dialética Moderna, Brasília, UNE, 1984 p.43: "... Kant não soube evitar... o erro de atribuir coisas reais aos conceitos teóricos em questão. Assim, ele entendeu o eu transcendental como algo de real, atribuindo-lhe espontaneidade, atividade pois, e dotando-o de faculdade psíquicas (sic!), que devem agir em conjunto quando da constituição do objeto da experiência".
33. Fichte. "Fundamenta da teoria geral da Ciência" , I 96 apud W. Rüd. op. cit. p. 83
34. FICHTE. "Fundamenta da teoria geral da ciência". I 98 apud W. Rüd. op. cit. p. 83
35. Tal tese é expressa nos seguintes termos por Antonio Paim :
 "... Hegel deu a chave para a solução do famoso problema das categorias kantianas. Estas se formaram no curso da história a do pensamento filosófico, mediante afirmações que se con-

tradiziam e geravam sínteses, a exemplo da tríade ser-nada-de-vênir." História das Idéias Filosóficas no Brasil. 3ª ed. SP Convívio, 1984. p. 7-8

36. Em "Meios e Fins" parecemos redescobrir o sentido e o valor da razão que poderia nortear a ação social de pessoas e grupos preocupados com os rumos da sociedade contemporânea. Talvez justamente a fim de evitar tal interpretação de seu trabalho de análise, Horkheimer salienta no prefácio de Eclipse da Razão que não sugere nenhum programa de ação.

37. Cfr. M.Horkheimer, op. cit. p. 5

38. Ibid. p. 5

39. Ibid. p. 5

40. Ibid. p. 6

40b. Ibid. p. 6

41. Ao criticar o pragmatismo, Horkheimer afirmara que se Dewey tivesse admitido a diferença entre desejo subjetivo e aspiração objetiva, tal admissão seria o início de uma análise filosófica crítica, exceto se Dewey retornasse à razão objetiva e à mitologia. Ora, se Horkheimer se propõe realizar uma análise crítica, e o retorno à razão objetiva e à mitologia é perder a posição crítica, surge-nos, então, um problema que desenvolvemos a seguir. Conforme o texto nos parece que o fundamentar-se a filosofia sobre a teoria da razão objetiva, aquela se torna uma crítica à mitologia e à religião, mais potente que a crítica a ambas também realizada posteriormente pela razão subjetiva. Assim, embora a mitologia se funde numa razão objetiva, a filosofia objetiva a "destruiu". Parece-nos que a provável aspiração objetiva em Dewey o vincularia a uma teoria da razão objetiva que, consequentemente, o levaria a uma postura de crítica à sua própria filosofia, a menos que retornasse ainda à mitologia, resquício da razão objetiva presente na mentalidade do senso comum a partir do qual se imagina o futuro como projeção dos desejos presentes, que, por sua vez, exigiria a invenção dos meios instrumentais para a sua realização.

42. M. Horkheimer. op. cit. p. 67

43. Cfr. II Coríntios 3,17

44. Martin Buber e Karl Mannheim, cada qual à sua maneira, trata desta questão. Introduzindo-nos ao assunto de seu livro "O socialismo utópico" afirma Buber: "Na revelação, a visão do que é justo se consoma na imagem de um tempo perfeito: como escatologia messiânica. Na idéia, a visão do justo se consoma na imagem de um espaço perfeito: como utopia. Por sua essência, a primeira transcende o aspecto social, ocupando-se do homem como criação, e até mesmo como produto cósmico; a segunda permanece circinscrita ao âmbito da sociedade, mesmo que, por vezes, inclua em sua imagem uma transformação interna do homem. Escatologia significa consumação da criação; utopia, desenvolvimento das possibilidades latentes na comunidade humana, de se concretizar uma ordem "justa"... Para a escatologia... o ato decisivo vem de cima; para a utopia, tudo se acha submetido à vontade consciente do homem, podendo mesmo considerá-la imagem da sociedade esboçada... A escatologia, quando profética, e a utopia, quando filosófica, possuem um caráter realista. A era do Iluminismo e a que se lhe seguiu desapossaram, progressivamente, a escatologia religiosa de sua esfera de ação; no transcurso de dez gerações tornou-se cada vez mais difícil para o homem acreditar que, em um dado momento futuro, um ato divino redimiria o mundo dos homens, isto é, tornaria lógico o absurdo e harmônico o desarmonico..."(Cfr. Martin Buber, O Socialismo Utópico, S.P. Perspectiva pp. 18 e 19). Por sua vez, Karl Mannheim em "Ideologia e Utopia" relembra, entretanto, que numa perspectiva de história cultural poderiam ser distinguidos os quiliasmos e as utopias: "Notáveis investigações de história cultural mostram que as formas de aspiração humana podem ser expressas em função de princípios gerais e que, em determinados períodos históricos, a realização do desejo efetua-se por meio de uma projeção no tempo, ao passo que em outros ocorre mediante uma projeção no espaço .

De acordo com essa diferenciação seria possível chamar utopias aos desejos espaciais e quiliasmos, aos desejos temporais.(...) /Entretanto/consideramos utopias todas as idéias transcendentais à situação (não apenas as projeções desiderativas) que, de qualquer maneira exercem efeitos transformadores sobre a ordem histórico social existente". Após analisar a mentalidade utópica e mais especificamente a sua relação com a realização do desejo, Mannheim analisa a mudança da configuração das mentalidades utópicas no quiliasmo orgiástico dos anabatistas, no ideal liberal-humanitário, no ideal conservador, na utopia socialista comunista, discorrendo posteriormente sobre a utopia na situação atual de 1929. Ao considerar o Quiliasmo Orgiástico dos anabatistas, nos remete à seguinte nota de rodapé: "O fato do socialismo moderno reportar suas origens ao tempo dos anabatistas demonstra, em parte, que é preciso considerar o movimento encabeçado por Thomas Münzer como um passo na direção dos movimentos revolucionários modernos. É evidente que não estamos estudando ainda os proletários conscientes de sua classe. Do mesmo modo cumpre acietar Münzer como um revolucionário social inspirado em motivos religiosos..."(Cfr. Karl Mannheim, Ideologia e Utopia Porto Alegre, Globo, 1950 pp. 191 e 197). Por outro lado, se certos conceitos e valores religiosos são secularizados, ocorre também - como lembra Horkheimer - que certos fins religiosos são substituídos por fins materiais. Neste sentido, considerando a razão subjetiva, formalizada como razão pragmática, " nada, sequer o bem estar material, que se pretende ter substituído a salvação da alma como fim último do homem, vale por si mesmo, e nenhum objetivo como tal é melhor do que outro". Cfr. M. Horkheimer, op. cit. p. 50

45. Martin Buber. op. cit. p. 21

46. Ibid. p. 21

47. Essas três fases estão situadas na exposição do autor em um quadro mais amplo de reduções que procuram mostrar que após a "morte de Deus" tem-se também a "morte do Homem": "o estrutu

ralismo anuncia para o homem o que Mietzsche anunciou para Deus: o homem está agonizando... 'O homem, diz Foucault, é uma invenção, de que a arqueologia de nosso pensamento mostra a data recente. E talvez o fim próximo.' Vemos bem o processo: 1-. redução das mitologias primitivas em teologia: judeu-cristianismo e grandes religiões ocidentais; 2. redução da teologia em filosofia: Renascença que desagua em Hegel; 3 . redução da filosofia em antropologia - ciência de tipo pessoal - em ciência impessoal ou a-pessoal de tipo estrutural." Cfr. Paulo Resende, Deus: Tese, Antítese e Síntese, R.J. Ed. Saga, 1969. pp. 53-54. Os três momentos ou fases da secularização e ateísmo de que tratamos reportam-se, neste quadro mais amplo, à redução da teologia em filosofia e ao humanismo.

48. Em "Eclipse da Razão", Horkheimer não se refere a algum tipo de redução, mas afirma que a filosofia buscava substituir a religião no que diz respeito a ser a expressão última da verdade fundada num conceito de razão objetiva: "A razão objetiva aspira a substituir a religião pelo pensamento filosófico metódico e tornar-se assim uma fonte de tradição por si mesma." Cfr. M.Horkheimer, op. cit. p. 20 .
49. Cfr. P.Resende op. cit. p.24
50. Em sua Tese de Láurea em teologia intitulada "Elementos para uma Teologia do Desejo e a Espiritualidade de São Francisco de Assis", Carmelo Surian explicita a intensidade da dinâmica do desejo em Francisco e analisa um comentário que lhe é feito por Freud, que vale a pena citar: "Desejar, e desejar bem, com todas as riquezas dos seus sentimentos, com a ajuda da sua prodigiosa memória, com a disciplina de sua inteligência verdadeiramente iluminada, com toda a força de sua indomável vontade, desejar assim, foi, sem dúvida, o mais íntimo segredo da simpatia imortal e universal da personalidade de São Francisco de Assis. O próprio Freud não escapou à poderosa irradiação do Poverello, quando confessa, com as suas reservas críticas, a excepcional figura do santo como realiza-

ção humana: "São Francisco de Assis foi, talvez, aquele que chegou mais longe neste modo de utilizar o amor para alcançar uma sensação de felicidade interior.(...) Certa concepção ética, cujos motivos profundos ainda teremos que elucidar, pretende ver nesta disposição ao amor universal pela humanidade e pelo mundo a posição mais elevada à qual pode erguer-se o ser humano". Quando Freud diz "este modo de utilizar o amor", se refere à distinção por ele mesmo estabelecida no contexto entre "amor genital", naturalmente destinado à formação da família, e "amor inibido em sua finalidade", que desenvolve sobretudo o amor de amizade. Infelizmente Freud não gozou da maravilhosa visão da fé cristã (dom gratuito do Senhor!) e por isso se revela incapaz de valorizar devidamente o amor casto de Francisco pelas criaturas. Mas foi suficientemente honesto para atestar o grau sublime de maturidade humana a que se elevou o "desejo" de Francisco de Assis." Entretanto, aqueles que gozam da fé cristã, como Surian, percebem que "sem dúvida, em Francisco, o desejo do Senhor encontrou um desejo dócil, inteligente, sensível, rico de imaginação e criatividade, generoso nas renúncias e verdadeiramente ambicioso da glória prometida. Encontro talvez único este entre o desejo de Cristo e o desejo do Serafim de Assis: personalíssimo, íntimo, sem segredos, até a identificação total e também física! O Senhor o atraiu. (...) Desejo atrai desejo!". Cfr. Carmelo Surian, op. cit. pp. 136 e 142-143.

51. Curiosamente, os místicos, os grandes santos, venceram o desejo pelo desejo, o desejo parcial pelo desejo do Absoluto, ao passo que o povo em geral superava o desejo particular pelo medo maior do que o próprio desejo. No primeiro caso, o desejo da união mística com Deus no gozo eterno; no segundo caso, o temor do castigo divino, eterno e jamais imaginado. A Igreja agenciou fortemente o medo com a imagem do inferno, e o mistério da angústia, aflição, dor e agonia em retribuição eterna ao não pedido de perdão a Deus pelos pecados e a não conversão aos valores e costumes cristãos. Por outro

lado, os místicos, interessadamente, quando conseguem mobilizar sua vida somente pelo desejo do Absoluto, e nada particular os agencia, passam a ter um total domínio de seu desejo e não o investem em nada que lhes pareça de menor importância; com isto, os místicos parecem vivenciar, na realidade presente, a satisfação do gozo da plenitude, do eterno, em seus êxtases espirituais; como que gozam antecipadamente o Paraíso Eterno, porque Deus já se faz presente em suas vidas, e portanto são felizes. Pelo menos não têm desejos frustrados, porque não desejam nada que possa frustrar o seu desejo, desejam o que na situação terrestre não é frustrável, e que se acredita poder vivenciar no futuro pela fé.

52. A razão é posterior à religiosidade. O homem primitivo, impotente frente as forças da natureza que lhe é hostil, ao ver um raio caindo sobre uma árvore, por exemplo, o teme e deseja manipulá-lo, contudo não tem recursos tecnológicos para tanto. Porém o seu desejo de dominar o raio, ao não se realizar praticamente, realiza-se na fantasia. A fantasia de intervir sobre aquela força natural exige uma força maior que ela própria, uma força sobre-natural. O homem fantasiava a manipulação da realidade, e ao desejar ardentemente e coletivamente tal manipulação, a sua fantasia ganha vida nos rituais que agenciam os poderes sobre-naturais que atuam sobre os fenômenos naturais. Assim, o homem deseja manipular os fenômenos naturais e acredita que o conseguirá através dos rituais. Contudo ao não conseguir tal manipulação já havia suposta a existência do ente sobrenatural, mais poderoso que os fenômenos naturais, e o temeu mais que ao próprio fenômeno natural, pois que também a ele não conseguiu manipular com o seu rito. Com o tempo os homens vão sentindo que as fantasias dos rituais não realizam os desejos, apenas apaziguam certos medos e angústias. Entre os gregos, o próprio desejo frustrado com a fantasia, busca racionalmente o caminho de sua realização. As fantasias todas que justificavam o destino humano como joguete dos deuses passam a não

ter nexu racional. Assim, o homem ao desejar dominar a sua própria história, afirma que não são os deuses que o dominam, pois cada povo possui deuses diferentes, provavelmente imaginados pelos próprios homens. Contudo, a idéia maior de um Ser transcendente que ordena o cosmos permaneceu. Mas mesmo assim, agora, o próprio conhecimento como contemplação de um lógos divino, supõe a atitude fundamental do homem, que sai da caverna, que apreende as essências e raciocina corretamente. Portanto, anterior à razão e à religião está a fantasia movida por um desejo.

53. Pascal, assim, efetua a distinção e a dissociação no período moderno entre os dois âmbitos da subjetividade, o coração e a razão. Entre os gregos, e mais precisamente para Platão, contudo, não há tal dissociação.
54. Entretanto, até neste momento em que a ciência se funda sobre bases epistemológicas precisas, reina, sub-repticiamente, uma ontologia mágica, extrapolando tal paradigma, onde tudo parece passível de realização. Relata-nos Helene Vedrine que neste contexto histórico, "todo conhecimento tende para o velho sonho de unidade do saber, e prolonga-se então em magia, em alquimia, ou em sistemas extravagantes que põem em correspondência diversas ordens do universo e da ciência". Em alguns casos, "a magia torna-se a ciência nobre por excelência, visto que ultrapassa a física, que é somente especulativa, a matemática, que se refere aos números e à grandeza, a teologia que se ocupa de Deus. A magia... reúne as três ordens de ciências, põem-nas em prática e descobre finalmente a verdadeira contextura do universo" (Cfr. Helene Vedrine. As filosofias do renascimento. s.l.p. Publicações Europa-América s.d.p. p. 68). A alquimia, por sua vez, fundada na experimentação, busca realizar efeitos fascinantes vinculados a determinações qualitativas do universo unidas pelos compostos químicos, que resultam nos mais variados efeitos que seriam realizadores dos mais variados desejos, que não aceitavam a ciência que se mostrava limitada na bus

ca da realização imediata das fantasias.

55. Estabelecendo um paralelo entre o Estado Teológico e o Estado Positivo - respectivamente o primeiro e o terceiro estágios da evolução intelectual da sociedade, conforme a sociologia dinâmica de Augusto Comte - poderíamos, por analogia perceber o caráter do desejo místico no último Estado. No Estado Teológico: os homens explicam os fenômenos naturais através de ações divinas; combinam-se as idéias morais e políticas na pessoa do sacerdote; estabelece-se a ordem social através da autoridade religiosa. No Estado Positivo, por sua vez: os homens, observando a realidade e analisando os fatos, explicam os fenômenos naturais e humanos através de leis gerais e necessárias da ciência; elaboram-se uma ciência da sociedade (a física social ou sociologia) que é fundamento para as ações individuais da moral, e para as ações coletivas da política. Da mesma forma que a re-religião (nova união do homem com Deus) era considerada a fase última em direção do Reino dos Céus, o Estado Positivo, com seu desenvolvimento científico, é a etapa final do progresso humano, onde também se concretizam a evolução prática do Estado militar ao Estado Industrial, e a evolução afetiva do Egoísmo ao Altruísmo. Há uma mesma dinâmica estrutural entre religião e ciência nestes dois cortes sincrônicos do processo de evolução ou progresso da humanidade. A fé nas realizações futuras e progressivas da ciência denota a existência do que chamamos "desejo místico".
56. O comentário de Hegel que citaremos, refere-se ao seguinte texto de São João: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe. Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam. / Houve um homem enviado por Deus. Seu nome era João. Este veio como testemunha, para dar testemunho da luz,

a fim de que todos cressem por meio dele. Ele não era a luz, mas veio para testemunhar a luz, a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo homem. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos os que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que crêem em seu nome, que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. / João dá testemunho dele e clama: "Este é aquele que eu disse: o que vem depois de mim, passou adiante de mim, porque existia antes de mim." Pois de sua plenitude todos nós recebemos graça por graça. Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer" (Cfr. Jo 1,1-18). "Verbo", aqui, é sinônimo de "Lógos", tomado como "Razão" por Hegel.

57. HEGEL. História de Jesus, Madri, Taurus, 1987, p. 27. Em sua "Das leben Jesus", traduzida ao espanhol como "História de Jesus", Hegel procura harmonizar razão e cristianismo, expondo o conteúdo racional dos evangelhos. Nesta obra que é um dos seus primeiros escritos a religião é a realização moral do Reino de Deus, na edificação da comunidade humana supostamente perfeita. Prefaciando esta tradução espanhola, afirma Gonzáles Noriega: "Além dos aspectos nos quais História de Jesus é fiel à doutrina Kantiana da moral e da religião, há outras formulações nas quais se esboçam as linhas fundamentais da meditação hegeliana posterior e nas quais será interessante deter-se. Estes supostos teóricos fundamentais do jovem Hegel estão expostos nesta outra (sic!) com uma nitidez tal que facilitam grandemente a compreensão do posterior desenvolvimento do pensamento do filósofo..." in Hegel, op. cit p. 13

58. Cfr. G. Noriega in HEGEL, op. cit. p.15
59. Excerto da carta de Hegel a Schelling: apud E.Dussel. Método para uma filosofia da libertação, S.P., Loyola, 1986 p.72
60. HEGEL. Entwürfe zum Geist des Judentums. apud. E. Dussel , op. cit. p. 74
61. Cfr. E. Dussel, op. cit. p. 74
62. Cfr. Hegel op. cit. p. 35 e Mt 5,3-12 e Lc 6,20-23
63. Cfr. Hegel op. cit. p. 36 e 40
64. A tradução francesa traz "lien de l'esprit". Cfr. Gustav Landauer. La Révolution Paris, Edition Champ Libre, 1974 p.81
65. Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez. Filosofia de la práxis México D.F. Grijalbo, 1967 pp. 160-6
66. Ibid. p. 322
67. Cfr. Julian Marias, "A função vital da verdade" in Introdução à Filosofia
68. Cfr. Ibid. p.
69. Cfr. Ibid. p.
70. Cfr. Ibid. p.
71. Cfr. Ibid. p.
72. Cfr. Karl Mannheim op. cit. p. 179-244
73. Quando afirmamos como infeliz tal paralelismo, reportamo-nos a Karl Popper, e suas reflexões sobre o historicismo de Hegel em "A sociedade democrática e seus inimigos" (trad. Milton Amado. B.H. Editora Itatiaia Ltda, 1959). Segundo Popper, a interpretação teística da história efetivada no historicismo hebraico-cristão vinculado ao povo eleito, serve como ilustração em "O Historicismo e o Mito do Destino" (um capítulo da obra em questão) para afirmar ser possível observar "que suas principais características são partilhadas pelas duas vertentes modernas mais importantes do historicismo...: a filosofia histórica do racismo ou fascismo, o de um lado (a direita) e a filosofia histórica marxista de outro (a esquerda)" (cfr. p. 25) e que ambas possuem uma raiz comum no hegelianismo. O povo eleito teria sido substituído no historicismo de Marx pela classe escolhida para a criação de uma sociedade sem classes. Para Popper, esse historicismo que desemboca em totalitaris-

mos de direita e de esquerda também se vincula ao pensamento grego. Para fundamentar tal reflexão, retorna a Platão e Aristóteles com um sentido determinado: "Não me lançarei, portanto, a um tratamento completo de Aristóteles, exceto até onde sua versão do essencialismo de Platão influenciou o historicismo de Hegel e, daí, o de Marx." (cfr. p. 223). Após tratar de tal essencialismo afirmando que a "essência oculta e não desenvolvida em Hegel" (nota de rodapé à p. 647) trata-se de uma concepção essencialista apropriada de Aristóteles, dirá que "nada há nos escritos de Hegel que antes não tenha sido dito melhor" (p. 254). Tal interpretação parece-nos problemática e preconceituosa. A revolta liberal de Popper contra a dialética, ou lhe dá uma clareza muito profunda das circunstâncias, ou falsifica a própria história. Segundo Popper, "quando em 1815, o partido reacionário começou a retomar o poder na Prússia, achou-se na extrema necessidade de uma ideologia. Hegel foi indicado para suprir essa necessidade e ele o fez revivendo as idéias dos primeiros grandes inimigos da sociedade aberta: Heráclito, Platão e Aristóteles. Assim como a revolução francesa tornara a descobrir as idéias perenes da Grande Geração e do Cristianismo, a liberdade, a igualdade e a fraternidade de todos os homens, assim também Hegel redescobriu as idéias platônicas que jazem por trás da perene revolta contra a liberdade e a razão. (...) A significação histórica de Hegel pode ser vista no fato de representar ele o 'elo perdido', por assim dizer, entre Platão e a forma moderna de totalitarismo" (p. 253). Entretanto, tal interpretação de Hegel é contraditória, por exemplo, à de Leandro Konder, quando afirma que: "Na época da Revolução Francesa, entusiasmado com a tomada da Bastilha pelo povo e com a derrubada de instituições antiquíssimas (que pareciam eternas), Hegel - então com 19 anos - plantou uma 'árvore da liberdade' em Tübingen, onde morava, em homenagem à França. Naquele mo-

mento, o poder humano de intervir na realidade lhe pareceu quase ilimitado; o sujeito humano lhe pareceu quase onipotente" (L. Konder. O que é dialética. S.P.B., asiliense, 1988 p. 22). Contudo, - continua Konder -, a fase do Terror, a ascensão de Napoleão Bonaparte e a vitória da Santa Aliança, foram novas determinações históricas que Hegel considerou como manifestações da realidade objetiva. "Hegel descobriu, então, com amargura, que o homem transforma ativamente a realidade, mas quem impõe o ritmo e as condições dessa transformação ao sujeito é, em última análise, a realidade objetiva." (L. Konder op; cit. p. 23). Talvez o jovem Hegel estivesse entusiasmado com a Revolução e o velho Hegel fosse um reacionário; na dialética, contudo, a triade ser-essência-conceito, somente com muita boa vontade e fora da dinâmica dialética, pode ser reduzida ao essencialismo aristotélico, pois para Hegel, o conceito como síntese do ser e da sua essência, supõe que o ser indeterminado seja compreendido a partir de todas as suas determinações essenciais históricas, e que portanto, um mesmo ser dependendo das determinações essenciais que sofre no seu devir histórico, poderá ser compreendido com tal conceito e não com tal outro. Por outro lado, a essência aristotélica que se atualiza não depende, ela própria, enquanto essência, da história daquilo que se atualiza. Assim, a definição do conceito em gênero e diferença específica, possui uma determinação a priori, a diferença específica, que independe da história do próprio devir de atualização. Por outro lado, a seleção de citações hegelianas sobre o Estado, efetivada por Popper, com o intuito de criticar-lhe o culto ao Estado e à Nação que daria, por exemplo, fundamento ao fascismo e ao nazismo, podem servir de apoio à nossa tese de que no historicismo de Hegel há uma mística desejante secularizada de sua mística cristã. Sendo que no Reino de Deus - ou até mesmo onde dois ou três se reúnem no nome de Jesus - está presente aí o próprio Espírito Santo e o Deus Absoluto, na comu-

nidade dos irmãos Deus está presente e deve ser adorado. Se o a Idéia de Estado em Hegel é compreendida numa efetivação dialética numa linguagem secularizada, que numa linguagem religiosa e dialética teológica, é a própria efetivação do Reino de Deus, é facilmente compreensível as seguintes afirmações de Hegel sobre o Estado: "O Estado é a Idéia Divina tal como existe na terra... Devemos, portanto, adorar o Estado como manifestação do Divino sobre a terra, e considerar que, se é difícil compreender a Natureza, infinitamente mais árduo será apreender a Essência do Estado ... O estado é a marcha de Deus pelo mundo..." (K. Popper op. cit. p.254).

74. Diga-se de passagem que quando a teologia da libertação vale-se do marxismo como instrumental de análise da realidade, ela está sendo muito mais fiel ao conceito de verdade como "emunah" na vertente hebraico-cristã, do que quando outras teologias - retomando, por exemplo, a teologia de São Tomás de Aquino - se voltam à filosofia de Aristóteles vinculando-se a um conceito de verdade como "aletheia" que é um conceito grego bastante distante da dinâmica da verdade na revelação hebraico-cristã da palavra de Deus.
75. G.Frege. Über Sinn und Bedeutung. apud Nicola Abbagnano. Dicionário de Filosofia. verbete significado. S.P. Mestre Jou 1982.
76. Cfr. Peirce. Collected Papers. apud N.Abbagnano. op.cit. p 858
77. Cfr. N.Abbagnano. Op. Cit. p.858
78. Cfr. R.Carnap. Meaning and Necessity. apud. N.Abbagnano op. cit. p.859
79. Cfr. N.Abbagnano. Op.cit. p. 859
80. Cfr. Ubiratan Macedo. A epistemologia do neo-positivismo. Separata da revista Convivium 16(4):291-300 ; aqui p. 296
81. Ibid. p. 297. Carl Hempel, citado por Macedo.
82. Ibid. p. 298.

83. Cfr. José Geraldo Simões Jr. Einstein (coleção "O Pensamen
to Vivo") S.P. Martin Claret Editores, 1986 pp. 59-63
84. M. Horkheimer. Op. cit pp. 12-13
85. Platão. A República. Trad. Eduardo Menezes. S.P. Hemus, 1970
Livro III
86. Cfr. Aristóteles. Política. apud. E.Dussel. Filosofia da Li-
bertação. S.P. Loyola. 1980. p. 241
87. Cfr. São Tomás de Aquino. Suma Teológica. apud E.Dussel op.
cit. p. 241
88. Acompanhemos Buber, perspicazmente desvelando o sentido úl-
timo da utopia coletiva social. A utopia é " uma fantasia
que não divaga, que não oscila de um lado para outro, impul-
sionadas por ocorrências alternantes, mas que se centraliza
com firmeza tectônica em um elemento primordial e originári-
o, o qual deverá ser elaborado por essa fantasia. E esse e-
lemento primordial é um desejo(...) Através da história do
Espírito, o desejo utópico gerador de imagens, embora este-
ja, como tudo o que cria imagens, enraizado nas profundezas,
nada tem a ver com o instinto ou com a auto-satisfação. Ele
se acha ligado a algo de super-pessoal que se comunica com
a alma, mas que não se acha condicionado por ela. O que a-
qui predomina é o anseio pelo que é justo, anseio que se ex-
perimenta na visão religiosa ou filosófica como revelação ou
idéia e que, por sua essência, não pode se realizar no indi-
víduo mas somente na comunidade humana". M.Buber op cit p.
17-18.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

01. BUBER, Martin. O socialismo utópico. S.P. Perspectiva, 1986
02. COMTE, A. "Coleção os Pensadores". S.P. Abril Cultural, 1983
03. DUSSEL, E. Filosofia da Libertação. S.P. Loyola, 1980
04. _____. Método para uma filosofia da libertação S.P. Loyola, 1986
05. ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico . S.P. Global, 1988
06. FREUD, S. Interpretação dos sonhos in Obras Completas R.J. Delta, s.d.p. Tomos I e II
07. HABERMAS, J. Modernidade versus pós-modernidade in Arte em Revista (7):86-91/1983
08. HEGEL, F. História de Jesus. Madri, Taurus, 1987
09. HORRHEIMER, M. Eclipse da razão. R.J. Labor do Brasil, 1976
10. LÉVINAS, E. Totalidad e Infinito. Salamanca, Sígueme, 1977
11. MACEDO, U. A epistemologia do neo-positivismo. Convívium 16 (4):291-300
12. MANCE, E. Revolução Desejo e Poder. (monografia de monitoria). Curitiba, Uefi/UFPr. 1987
13. _____. Lévinas: Proximidade, responsabilidade pelo outro. Atualidade 3(113):7 02a08 out 88
14. _____. Dussel: proximidade, responsabilidade pelo oprimido. Atualidade 3(115):7 16 a 22 out 88
15. _____. Lévinas e Dussel face-a-face. Atualidade 3(116):7 23 a 29 out 88
16. MANNHEIM, K. Ideologia e Utopia. Porto Alegre, Globo, 1950
17. MARIAS, J. "A função vital da verdade" in Introdução à fi-

losofia.

18. POPPER, K. A sociedade democrática e seus inimigos. B.H. Itatiaia, 1959
19. RESENDE, P. Negação e Contestação de Deus in Deus, tese, antítese e síntese. R.J. Ed. Saga, 1969
20. ROD, W. Filosofia dialética moderna. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1984
21. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. Filosofia de la praxis. México, D.F. Grijalbo, 1967.
22. STEGMÜLLER, W. Corrientes fundamentales de la filosofia actual. Buenos Aires. Ed. Nova Buenos Aires. 1967
23. SURIAN, C. Dinâmica do desejo. Petrópolis, Vozes, 1982
24. VÁRIOS. Wittgenstein.- suplemento de "Os Pensadores". S.P. Abril Cultural, 1975.
25. VEDRINE, H. As filosofias do Renascimento. s.l.p. Publicações Europa-América. s.d.p.