

## DO CARÁTER FUNDACIONAL DA CULTURA E DO NIILISMO PÓS-MODERNO

Edson Fortuna<sup>1</sup>

### RESUMO

Proponho, neste artigo, uma visão antropológica da hermenêutica fenomenológica heideggeriana com o fito de tecer uma compreensão analítica da cultura ocidental que, na perspectiva de Heidegger, é determinada pela concepção metafísica (detenhme, mais especificamente, no seu clássico livro *Ser e Tempo*). Concepção que, para o filósofo, chega ao século XX na consumação de seu destino: o niilismo, ou seja, um mundo somente dos entes, sendo esse fenômeno positivamente visto como o esgotamento da metafísica. É esse esgotamento, também chamado nesse texto de niilismo pós-moderno, o epicentro e a finalidade analítica do presente artigo.

**Palavras-chave:** cultura, niilismo, pós-moderno, metafísica, Heidegger.

### ABOUT THE CHARACTERISTIC BASICS OF THE CULTURE AND POST-MODERN NIILISM

I propose, in this article, an anthropology of the Hermeneutic phenomenological with the purpose of weave an analytic understanding of the western culture that, in the perspective of Heidegger, determined by the metaphysical conception (Abode-mentioned, more specifically, in its classic book *Sein und Zeit*). Conception that, for the philosopher, arrives a century XX in the consummation his destiny: the nihilism, that is to say, a world only of the entities. This phenomenon was understood as the exhaustion of the metaphysics. It is that exhaustion, also called in this text of post-modern nihilism, the epicenter and the analytic purpose of the present article.

**Key words:** culture, nihilism, post-modern, metaphysics, Heidegger.

O sentimento da ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito 'fim', nem com o conceito 'unidade', nem com o conceito 'verdade' se pode interpretar o caráter global da existência (...) as categorias 'fim', 'unidade', 'ser', com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós – e agora o mundo parece sem valor... (Nietzsche, 1983, p. 381).

<sup>1</sup>Instituto Brasileiro de Pesquisas Jurídicas, edsilv@bol.com.br

# 1. MOVIMENTO

Entendo cultura, (mais especificamente seu substrato, a *tradição*, como *movimento*. Movimento pressupõe motor, motor de carro, de avião ou de outra máquina qualquer. Além de motor, movimento também remete a uma outra palavra: motivo, entende-se como causa, razão.

*Cultura-tradição* é, neste texto, movimento, potência que se atualiza, mas movimento não como entendeu Aristóteles (1969). Conforme Heidegger (1988), aqui não há o primeiro motor imóvel, causa última dos movimentos, que a Escolástica chamou de Deus. Nem essa potência/atualização é concebida dentro de uma progressão encadeada e hierárquica, na qual o homem de necessidades primeiras (comer, beber, etc.) passa a procurar o gozo e a beleza para depois repousar na pura contemplação (o pensamento abstrato). Cultura-tradição, enquanto movimento, é potência e ato. Contudo, essa potência não tem um primeiro momento de latência, não há Deus, não há causa primeira, seja ela psicológica ou religiosa.

Movimento, na Física mecânica, é um termo que se refere ao espaço em primeiro lugar, uma modificação de coordenadas em relação a um referencial, ou seja, a quantificação do movimento de um referencial (objeto) em relação a uma convenção matemática (as coordenadas). Acredito que esta seja a primeira concepção a vir à mente do leitor, tendo ou não conhecimento de Física ou de Matemática. Isto porque a Física (a clássica) é o paradigma epistemológico da modernidade e, assim como muitos de nós somos platônicos sem conhecer a filosofia de Platão, muitos de nós concebem o universo como um conjunto de objetos em relações de causas e efeitos ininterruptos.

Movimento, neste trabalho, se refere em primeiro lugar ao tempo. E tempo não é aqui entendido como na metafísica: presente, passado e futuro. Dimensões do tempo concebidas como independentes uma das outras, sendo o tempo do presente o tempo privilegiado. Essa dimensão do tempo privilegiada pela metafísica determina os outros dois tempos (o passado e o futuro), ou seja, o tempo para a metafísica é uma sucessão de agoras, ou mais, um encadeamento de agoras que fluem linearmente do passado para o futuro. Tempo é entendido como um ente (uma coisa ou uma quase coisa) chamado *agora* (o presente).

## 1.1 *Dasein*

Heidegger (1988), em *Ser e Tempo*, analisa o ente que privilegiadamente pode compreender o ser, este ente é o ser humano, que ele reconceitua denominando-o *Dasein*, traduzido comumente por *ser-aí* ou *pre-sença*.<sup>2</sup> Esse ente, até onde se sabe, é o único que se caracteriza por poder compreender a existência.

<sup>2</sup>Usarei o termo ser humano sempre que quiser falar deste ente transparente e aberto ao ser, que Heidegger denomina *Dasein*. E o termo *homem*, grifado, quando me referir exclusivamente àquele que,

Em Heidegger, o ser humano é um ente lançado no mundo e aberto para o mundo. Ou seja, diferentemente da concepção metafísica, o ser-humano não é concebido como um indivíduo (fechado qual uma caixa) que colocado no mundo se abre, vez ou outra, para do mundo apreender algo e levar para dentro de si. Não. O ser humano é lançado no mundo e sempre aberto a ele. Essa abertura Heidegger chama de *disposição*.<sup>3</sup> Ele não é lançado de algum lugar outro para dentro do mundo, mas sim, ele se experimenta, se vive como um ente lançado e sempre aberto.<sup>4</sup> A concepção de um mundo espiritual é posterior à experiência de estar-lançado, e podemos até mesmo dizer que é fruto dessa vivência primeira (uma forma de escamotear nossa “sensação” de orfandade). Mesmo depois de forjado um mundo outro, de onde supostamente o ser humano veio, não cessa para este a experiência existencial de ser lançado no mundo e de estar se lançado, se projetando no aberto do mundo, sendo ele mesmo, total e imperiosamente poroso a este mundo. Este é o movimento a que me refiro: viver jogado no mundo e projetando-se à frente de si mesmo.<sup>5</sup>

Esse se projetar à frente de si mesmo, que nada mais é senão esse poder humano de compreender a existência, Heidegger chama de *Porvir*. O ser humano é sempre seu *poder-ser*, sua possibilidade, mas como ele não é uma coisa *simplesmente dada*, mas existência, tempo, esse poder-ser nunca é latência. É um poder que só é no exercício, na facticidade, e fora dela não é.

O ser humano em sua essência precede a si mesmo na compreensão, pois, originalmente (Heidegger, 1988, pp. 198/199), “compreender alguma coisa (...) poder alguma coisa” é compreender a própria existência que é ele mesmo, melhor, é lançar-se à frente de si mesmo:

A pre-sença [o ser humano] não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente, ela é possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade (Heidegger, 1988, pp. 198/199).

---

opaco e fechado ao ser, se quer como o ente supremo do universo. Também empregarei essa mesma denominação, sem grifo, quando estiver me referindo ao simples termo usado pelo senso comum.

<sup>3</sup>Nossa tendência a ser sempre influenciado (aberto) pelo outro e pelo mundo onde vivemos.

<sup>4</sup>Podemos comparar essa experiência existencial à sensação de abandono, de orfandade ou de queda num abismo.

<sup>5</sup>Mesmo a experiência de nascer (que é psicológica e literalmente um ser jogado no mundo) é posterior à experiência existencial de se sentir lançado no mundo. Atualmente sabe-se que o bebê, no útero materno, escuta a voz de sua mãe e dos que estão perto dela, percebendo seus estados emocionais e reagindo a eles.

## 1.2 O Tempo não-metafísico

Precedendo-se na compreensão, o ser-humano é lançado (em seu ser) para o Porvir. Mas o Porvir não significa um tempo que, presentificado, é entendido como um agora que ainda não é e que será mais tarde ou um dia. Esta é a concepção metafísica da qual, neste trabalho, nos desviamos.

Porvir, neste entendimento não-metafísico, só pode ser no Vigor de Ter Sido. O ser humano já nasce num mundo previamente compreendido. Novamente, é bom lembrar que, não sendo o tempo uma coisa simplesmente dada, o Vigor de Ter Sido não é simplesmente o passado, pois passado, bem entendido, é um agora que já foi, uma coisa que parou de existir. Ora, o ser humano só pode ser por vir a *ser* se imerso e obediente a uma compreensão que ele já encontra previamente no mundo; compreensão que dissemina sentido ao grupo no qual ele é e está; daí o Vigor de Ter Sido e não simplesmente o passado.

É no Vigor de Ter Sido que o ser humano está jogado e aberto, nele se temporaliza a sua abertura irremediável e totalmente porosa ao mundo. Este ente chamado ser-humano é, em última análise, o Vigor de Ter Sido.

Por fim, a terceira dimensão do tempo, a Atualidade. Aqui, Atualidade é a ação do homem junto das coisas que o cercam. Também aqui é preciso afastar a idéia presentificada do tempo. Atualidade não significa simplesmente o presente, como coisa que agora é e depois não mais será e antes não era. Atualidade é a ocupação do ser humano no seu mundo cotidiano. Não sendo uma simples coisa dada, o ser humano só se dá num exercício de ocupação (*besorgen*) com as coisas, preocupação (*fürsorge*) com os outros e cuidado (*sorge*) de si mesmo.

Cultura-tradição é assim entendida como movimento, o qual é compreendido, diferentemente do corrente, não como uma quantificação espacial, nem como fruto de um motor primeiro, mas como uma temporalização, um projetar-se do ente chamado ser humano. Ou seja, o homem tem como destino existencial<sup>6</sup> preceder-se-a-si-mesmo.

O Porvir tem aqui primazia. É nosso destino existencial nos lançarmos na compreensão de nosso existir e de nossa existência. Mas Porvir não é sem a Atualidade da ocupação, da ação com as coisas do mundo cotidiano, nem é sem o Vigor de Ter Sido, sem estar lançado e aberto num mundo pré-compreendido. Melhor, diz Heidegger:

A temporalidade originária e própria [aquela que não é metafísica] se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só o vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade. O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria (1997, p. 124).

---

<sup>6</sup>Como sentido historicamente produzido.

## 2. CULTURA-TRADIÇÃO

Se cultura-tradição é movimento, permito-me afirmar que *cultura-moderna é aceleração* e *cultura-pós-moderna é velocidade*. Onde a tradição predomina, o tempo para nós, urbanitas acelerados ou velocistas, parece lento, parece passar devagar. Presenciamos isto quando viajamos para uma pequena cidade rural. O tempo é regido pela *terra*, por sua fertilidade. Chuva, sol, insetos, noite, dia, etc. – a terra determina o tempo onde predomina a tradição. Terra é, assim, um elemento determinante do substrato da cultura.

De modo a desenvolver, com relativa extensão, este elemento determinante da tradição, afirmo que ele se expressa (dentro da tradição) de duas formas, que denominarei de *terra-solo* e *terra-chão*. Elas não são estanques, muito pelo contrário, se interpenetram e instituem um mundo.<sup>7</sup> Terra, enquanto solo, nos remete ao tempo agrário, terra-solo é promessa de fertilidade. Em muitas concepções do mundo antigo, a terra é personificada por uma deusa-mãe fértil e dadivosa: “Salve, ó Terra, mãe dos homens, cresça no abraço de Deus, encha-se de frutos, para benefício dos homens” (Ésquilo, 1997, p. 57). Terra-solo é também, nos vários mitos sobre a criação do homem, a matéria-prima que o compõe: na Bíblia, Adão é feito de argila; o deus Khnum aparece num relevo egípcio criando o homem com argila sobre uma roda de oleiro.

Ainda que não possamos dizer que não exista tradição nas sociedades de caçadores nômades, é na sociedade agrária onde ela tem o seu berço e seu alimento mais substancioso.<sup>8</sup> Isto porque a sociedade agrária quer estabilidade (chão), desenvolvendo tecnologias, costumes e conhecimentos em geral, para uma sempre maior fertilização do solo e recuperação do mesmo após cada colheita, permitindo a permanência indeterminada no mesmo lugar, estabelecendo, assim, comunidades estáveis. Dessa forma, é interesse de cada um, e do grupo em geral, que essa estabilidade seja constante. Estabilidade que só é possível com regras e leis que organizem o grupo e punam os desviantes:

...a agricultura cria dois tipos de comunidades ‘naturais’. A vila de agricultores e artesãos que constituem a unidade básica da produção agrícola e a maior agregação dessas vilas, formando a antiga cidade-estado para fins religiosos, jurídicos, comerciais e, às vezes, militares. A extrema estabilidade de ambas as instituições na economia agrária dá testemunho desta teoria (Shirley, 1987, p. 53).

---

<sup>7</sup>Um lugar existencial de convivência.

<sup>8</sup>Não existiu na história somente sociedade agrária e sociedade nômade, mas também, sociedade marítima, sociedade de pescadores, entre outras. No entanto, além da indiscutível maximização da cultura nas sociedades agrárias, tenho como motivo, para me deter nelas, o fato de que as três culturas que fundaram nossa ocidentalidade (a grega, a romana e a judaico-cristã) foram agrárias.

Fixado à terra, o homem acumula bens materiais,<sup>9</sup> desenvolve a arquitetura, constrói ferramentas, etc. Na tradição, a terra é plenamente reconhecida como a doadora das coisas (os entes) do mundo. Coisas que se entregam à transmutação em obras e ferramentas que instituem o mundo humano. Ao contrário dos agrários, os caçadores são extremamente móveis, e as leis e regras são obedecidas mais pela comprovada habilidade e força física de seu líder do que por interesse comunitário, já que, se alguém, ou algum subgrupo, não quiser obedecer, simplesmente sai do bando ou, utilizando-se de suas armas, elimina o líder não desejado (Shirley, 1987). Portanto, reafirmo que é na ocupação do homem com a agricultura que a cultura adquire *tônus*, ganha força. E observe que o próprio termo cultura corrobora isso, o que, aliás, não é nenhuma revelação: a palavra cultura vem do latim, do verbo *colo*, cujo particípio futuro, *culturus*, significa cultivar a terra.

O tempo da tradição é fechado, circular. Acredito que, quando falamos da revolução copernicana, falamos da ruptura com o tempo da tradição (não de uma tradição, mas da tradição). A idéia de um universo fechado, onde a terra está no centro – mesmo sendo uma concepção apropriada pela religião – diz muito bem do tempo da tradição. A terra-solo tem seu ciclo regular, que determina os aspectos sócio-político-culturais das sociedades agrárias, por exemplo: somente nas fases de colheita e de plantio é necessária muita mão-de-obra, entre uma e outra, a tarefa se resume em capinar a roça e cuidar das plantas, para o que não é preciso muita gente. Este fato, determinado pela terra, é aproveitado como oportunidade para as festas nacionais e religiosas, para reformas e manutenção das casas e prédios da comunidade, para o artesanato ou para a arte, etc. Este tempo fechado da tradição é também visível num fato fortemente característico da organização agrícola: a criação de vínculos intensos baseados no *status* familiar e no entrelaçamento de parentesco e vizinhança. Sendo a organização agrícola um ato fundamentalmente grupal, nada mais natural do que criar laços estreitos entre os que sofrem, anos a fio, as alegrias e as tristezas da vida em comum.

Entretanto, a terra – que determina a cultura-tradição, que oferece os entes à transmutação em ferramentas e obras que erguem um mundo – também ameaça este mesmo mundo. O qual, em princípio, se identifica com a solidez das próprias coisas que a terra oferece, mas que, na verdade, não são tão sólidas: terremoto, seca, praga ou fatores puramente humanos, como a guerra, a revolta de um subgrupo, o roubo da colheita como forma de imposto de um rei tirano, etc., são ameaças constantes que estão junto da procura por instalar e salvaguardar um mundo seguro e tranqüilo. Ameaças a algo de extremo valor: a ordem cósmica. Forças divinas hostis ao homem devem ser aplacadas; mesmo quando não são fatores naturais, mas humanos, como a guerra, a interpretação metafísica dessas instabilidades é geralmente a predominante.

---

<sup>9</sup>Os caçadores nômades não podem ter mais do que podem carregar.

Quanto maior cuidado se dedica a algo, maior é o medo de perdê-lo, e maior é a dor ao perdê-lo. A sociedade agrária, berço da cultura-tradição, tem este medo e esta dor. A consciência da fragilidade de si mesma e de seus empreendimentos em face do *destino*, ou da “vontade dos deuses” (o que dá no mesmo), traz ao homem da tradição uma forte consciência da morte.<sup>10</sup> Morte! Analisemo-la.

Vimos que o ser humano é um ente que se projeta no Porvir, agora completo: esse Porvir é a morte. Ao preceder a si mesmo, este ente deixa claro sua incompletude, sua busca de totalidade. Deixa claro, também, que ele existe em função de si mesmo, ou mais claramente, de seu poder-ser, de sua possibilidade de ser cada vez mais si mesmo. Contudo, uma das possibilidades desse ente é impossível de ser alcançada, ou melhor, quando alcançada este ente deixa de existir (morre). Quando o ser humano alcança aquilo que sempre lhe falta como possível, ele deixa de ser um ente, pára de existir. A morte pode ser entendida, assim, como algo pendente, algo que ainda não está junto de outro algo, mas que a ele pertence. Entretanto, há uma ressalva que muda radicalmente esta compreensão: a morte não se apresenta para nós como algo pendente, porque ela não é coisa simplesmente dada, mas tempo:

O que, na pre-sença, constitui a ‘não-totalidade’, o contínuo preceder-a-si-mesma, não é nem algo pendente numa conjunção aditiva nem um ainda-não-se-ter-tornado-acessível. É um ainda-não que, enquanto ente que é, cada pre-sença tem de ser (Heidegger, 1997, pp. 24/25).

A consciência da morte presente na nossa vida do dia-a-dia mostra que a morte está longe de ser considerada por nós simplesmente como algo pendente, como aquilo que vai acontecer no futuro.

Ao lançar-se à frente de si mesmo, o ente humano se faz fundamento de si mesmo, a existência se funda na própria existência, ou seja, em nada. O ser humano nunca pode existir antes ou adiante de seu fundamento, mas somente enquanto seu fundamento, o que significa que nunca poderá se apropriar de seu fundamento, ainda que acredite que o faça: Deus, razão, consciência crítica, etc.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup>Essa imbricação da terra – como elemento da tradição (solo e chão) – com a morte é ressaltada em Bosi (1993, p. 14/15). Ele observa que o termo *cultus*, além de significar *cultivar* a terra, era (é) também *cultuar* os mortos: “Convém amarrar os dois significados desse nome-verbo que mostra o ser humano preso à terra e nela abrindo covas que o alimentam vivo e abrigam morto: *cultus* (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado; [e] *cultus* (2): o que se trabalha sob a terra; culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados”.

<sup>11</sup>Não quero discutir ou colocar em dúvida a existência ou não de Deus, nem se a modernidade deve buscar ou não a certeza da verdade na razão, mas sim, que, tanto um quanto o outro não podem ser confundidos com o ser. A existência funda e precede tanto Deus quanto a razão, e o pensamento ocidental desconsiderou isto – esta é a questão de Heidegger.

O ente que é projetado (Porvir) em si mesmo é projetado no nada, o ser humano está imerso e impregnado do nada. Esse nada de forma alguma se assemelha a uma substância como um furo, que precisa ser remendado, ou um espaço vazio, que possa ser preenchido ou, ainda, um ideal que precisa ser alcançado. Não. Esse nada é existencial, é tempo.

O ser humano sempre está diante (e encharcado) desse nada, porque é o ente que precede-a-si-mesmo estando lançado no mundo. A experiência de ser lançado no mundo e projetar-se no Porvir<sup>12</sup> traz originalmente um estado de humor (*disposição*) que Heidegger chama de *angústia*:

É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desentranha para a pre-sença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia ‘com’ o poder-ser mais próprio, irremediável e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia (1997, p. 33).

Não se fala aqui do medo da morte, nem do medo de como se vai morrer; a angústia é algo sumamente originário: é a manifestação, sem subterfúgios, do nada. É estar diante do nada, e o nada é a própria existência (o tempo) que se faz em si e por si mesma. Em outras palavras: o homem, ao lançar-se-à-frente de si mesmo em seu ser, se joga no indeterminado, firma uma ameaça (a morte) que sempre surge de seu próprio existir.

Essa consciência do nada nunca, ou pouquíssimas vezes, é plena em nós. Normalmente, a angústia original se camufla de depressão, ou de medo de alguma coisa, ou qualquer outro estado emocional. Mas camuflada ela está sempre e, irremediavelmente, se fazendo presente: “‘Estamos suspensos’ na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende...” (Heidegger, 1997, p. 9).

A plena consciência da morte impossibilitaria o mundo significativo (os entes entendidos como numa unidade). Diz Heidegger:

Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de ‘totalidade’ (1997, p. 38).

Essa noção de totalidade é bastante visível quando conhecemos os mitos de uma dada sociedade: uma hegemonia significativa que ordena e organiza todo o grupo humano, dando segurança e estabilidade. O que faz a consciência do nada? Ela afasta, “põe em fuga o ente em sua totalidade” (Heidegger, 1997, p. 38), ameaça o mundo enquanto mundo dos entes organizados numa totalidade de sentido.

Este ente que se relaciona de forma privilegiada com a existência, ou seja, que pode compreendê-la, percebe<sup>13</sup> que a mesma não tem motivo pré-pronto, que a vida

---

<sup>12</sup>Em outras palavras, ter como sentido primeiro da vida a morte.

<sup>13</sup>Perceber não é bem a palavra. Não há um momento específico que o homem perceba o nada, basta existir. “Para morrer, basta estar vivo”.



em si mesma é sem sentido. Essa compreensão é tudo. É a partir disto que o ser humano é impelido a preencher o nada que sempre está diante de si, e que é si mesmo: Deus, religião, política (entes a que o ser deu lugar, ficções, ou seja, entes que falam de algo outro; metáforas que, cumprindo bem o seu papel, não falam de si, mas de outros – fábulas).

No tempo da tradição: a fábula é narrada enquanto fábula, se comporta como ficção que é: acrescenta-se alguma coisa aqui, tiramos outra coisa ali, aumentamos outra acolá, a verdade que ela tem a dizer é a verdade do ser, ou seja, sua imponderabilidade, sua fluidez, sua temporalidade.<sup>14</sup>

Entretanto, tradição não é somente a livre fabulação, é, contraditoriamente, também, um querer chão, é confortavelmente sentir-se em casa, seguro.<sup>15</sup> Terra é também pedra, rocha com a qual o homem constrói seu lugar no mundo. A fragilidade da terra-solo diante da “ira dos deuses” é contraposta pelo desejo de estabilidade. Muitos antropólogos dizem que as estruturas dos templos das cidades agrárias reproduzem muitas vezes a estrutura ideal da terra em transposição arquitetônica. Isso é bastante visível na compulsiva arquitetura romana, na qual não só os templos, mas cidades inteiras, especialmente os prédios públicos, deveriam representar esse desejo de solidez – essa consciência da impermanência e da fragilidade da existência, e a ilusão de poder burlá-la.<sup>16</sup>

Tradição é assim, também, um grande desejo de segurança. A criação de fábulas pode esquecer, e normalmente esquece, que é uma ficção, uma metáfora do nada. A fábula se enrijece querendo a si como o fundamento, o chão seguro, a casa tranqüila que a existência em si mesma não é. A existência como fundamento de si mesma é o peso da angústia que exige sempre a criação ininterrupta de metáforas que doem

---

<sup>14</sup>Isso é verdadeiro não só quando se trata dos mitos narrativos que doam sentido ao mundo significante, mas até mesmo nas leis e normas do mundo cotidiano imediato e prático. Shirley (1987, p. 12) cita Sally Falk Moore, antropólogo, que afirma, junto com outros, que “as sociedades sem Estado, ‘primitivas’, raramente têm leis nocivas ou inúteis. Sem um instrumento para fazê-las cumprir e sem maneiras de escrevê-las, as leis desnecessárias serão geralmente esquecidas dentro de poucos anos. Desse modo, as leis dos povos ‘primitivos’ são freqüentemente muito mais verdadeiras do que as das sociedades modernas, além de serem geralmente bem conhecidas por quase todos os membros da sociedade”.

<sup>15</sup>As frases “esta é a minha terra”, ou ainda, “só quero um pedacinho de terra para viver e plantar” são frases populares que dizem o quanto *terra* expressa o sentir-se em casa. O verbo latino *colo* traz, originariamente, este mesmo significado (Bosi, 1997, p. 11): “*colo* significou, na língua de Roma, eu moro, eu ocupo a terra, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo. Um herdeiro antigo de *colo* é *incola*, o habitante; outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia”.

<sup>16</sup>“O romano acreditaria no que visse; olharia e obedeceria a um regime duradouro. A persistência da cidade corria em sentido contrário ao tempo durante o qual o corpo humano ultrapassava fases de crescimento e decadência, planos derrotados e esquecidos, lembranças de faces obscurecidas pelo envelhecimento ou desespero. Num de seus poemas, Adriano reconheceu que a experiência que o homem tem de seu corpo conflitava com a ficção do lugar chamado ‘Roma’” (Sennet, 1997, p.83).

sentido à vida.<sup>17</sup> Essa impermanência é sempre perturbadora e pode ser largamente amenizada se a fábula esquecer que é fábula e tomar as vezes do ser, se dizendo não uma ficção, mas a coisa mesma, a coisa em si, e um ente fabuloso (Deus) fizer o papel do ser supremo, fundamento de todas as coisas em si. É bom frisar que esse esquecimento não é propriamente um desvio, ele faz parte do ser. Este, não podendo nunca ser totalmente desvelado,<sup>18</sup> só se revela encobrendo-se.

Há claramente uma questão não só antropológica e filosófica mas, também, política nos parágrafos acima. Somente a existência congelada é passível de ser apropriada. Apropriada em termos, pois o ser paralisado é ente. Contudo, esse ente, que se quer como ser, é tomado como tal, como verdade. Essa verdade permanente é a concretização do desejo de camuflar, até o esquecimento, que a existência é nada. Ora, essa verdade entificada é fatalmente tomada como propriedade de um dos elementos ou subgrupo de uma dada comunidade. Este que diz ter a verdade tem o poder: o sacerdote, o rei, o feiticeiro, etc.:

É por meio da religião, da fé, do controle metafísico, e de forma especial da pretensão de controlar o tempo e as chuvas que o Estado primário se constrói, e tão importante é esse elo que a maioria das grandes civilizações agrárias são classificadas através de suas religiões: cristã, hindu, budista, muçulmana, confuciana, etc. (Shirley, 1987, p. 30).

É uma tentação sedutora para o ser humano que alguém exista por ele, que lhe tome o peso de decidir para onde, como e por onde ir. Além disso, o desejo de chão (tradição) faz com que relações humanas cantadas, declamadas e retoricamente defendidas ao longo do tempo sejam canonizadas e impostas como comportamento ou conhecimento a ser seguido. Nascem como metáforas e se esquecem de que nada mais são do que metáforas. Normalmente, o guardião da tradição, aquele que tem a verdade, o sacerdote, associado ao militar e ao rei, defende ferreamente esse passado estático.<sup>19</sup> Essa defesa não é, de forma alguma, uma preocupação de pouca importância, nem pode ser reduzida a uma simples imposição de uma vontade reacionária, o que está em jogo é a ordem cosmológica, a sobrevivência da comunidade humana, a luta contra o caos. Ainda que essa luta esteja, e muitas vezes está, misturada com as estratégias de um pequeno grupo para manter o poder.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup>A existência é sempre peso e leveza. É o peso da angústia do nada e a leveza artística da criação de metáforas.

<sup>18</sup>Se o for, passa a ser um ente e não o ser.

<sup>19</sup>Não se pode esquecer que há uma tensão entre ente e ser: a fábula nunca esquece totalmente que é mera fábula.

<sup>20</sup>Como nos revela Foucault (1995), o poder antes de coagir, oprimir ou subjugar (ou mesmo coagindo, subjugando e oprimindo) quer originariamente organizar, dar uma totalidade de sentido ao grupo, ainda que esta totalidade possa não ser um acordo comunitário, mas imposta.

### 3. CULTURA-MODERNA

Se a cultura-tradição é entendida como movimento, a cultura-moderna é entendida como *aceleração*; aceleração visível na correria urbana, na potência dos veículos motorizados determinando todo o espaço geográfico e arquitetônico, nos produtos industrializados, na quantidade gigantesca de informações, etc.

No espaço-tempo agrário, o imaginário e os códigos sociais estavam irremediavelmente condicionados à fragilidade do ser-humano frente às intempéries e aos ciclos da terra. Sua maior exposição às contingências que não sabia explicar, a não ser como uma vontade misteriosa do divino, deixava nua sua fragilidade e a fragilidade de suas instituições, o que não o deixava esquecer por muito tempo a impermanência das coisas, a morte. Contudo, a tradição dificilmente é a pura e livre criação de fábulas que justificam e organizam a vida. O nada é uma constante ameaça que faz o ser humano querer o chão firme; é um problema sem solução, mas que exige constantemente um posicionamento. Esse querer chão é comumente incrementado pelo pensamento teocêntrico, pensamento fatalmente colonizado pela instituição religiosa e usado como arma e/ou instrumento político pelo Estado:

O Estado primitivo, na falta de exército profissional ou de polícia, geralmente não tem poder coercitivo para forçar a família de agricultores a ceder seu excedente de produção. Assim o Estado primitivo, o 'estado primário', na terminologia antropológica usual, serve-se de mecanismos simbólicos e metafísicos como base da autoridade. O Estado baseia-se, normalmente, na religião, e os primeiros profissionais especializados são os sacerdotes (Shirley, 1987, p. 30).

Na nossa civilização, um longo período de excesso teocêntrico predominou por quase dois mil anos. A Idade Média foi a da hegemonia de Deus. Os estudos antropológicos mostram que a religião funciona como uma espécie de guardião da tradição. É sua, normalmente, a administração do Estado agrário ou mesmo do Estado posterior ao agrário, o militar. E é normal os sacerdotes serem as únicas pessoas instruídas. A religião formaliza a tradição e a subordina ao pensamento teocêntrico.

...e a religião continua sendo um elemento importante de todos os Estado agrários até os dias atuais. Quem pode duvidar, por exemplo, que Mao Tsé-Tung tinha, na visão do povo chinês, o mandato tradicional proveniente do céu, a fonte de autoridade para todos os governos chineses há 2.200 anos! (Shirley, 1987, p.31).

A antropologia teológico-cristã medieval mantinha um legado da tradição de extrema importância: a concepção de que o ser-humano é um ente que se projeta para além de si mesmo: “...*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”, “...façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Liber Genesis, vers. 26,

2001). O ser humano, para a antropologia cristã, é a imagem de Deus, é um ente que se transcende. Transcender-se (Porvir) é o modo privilegiado do ente que pode compreender o ser. A fabulação da tradição, que se sabe como pura ficção, é essa transcendência. “O estar suspenso do ser-aí [o ser-humano] dentro do nada originado pela angústia escondida [a fabulação] é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência” (Heidegger, 1991a, p. 43).

Na cultura-moderna, a transcendência do ser-humano é negada junto com a morte de Deus. Esse fato, aparentemente uma perda ainda maior da temporalidade do ser, podia ser, ao contrário, um resgate do caráter existencial do ser humano: este deixaria de ser uma coisa chamada alma ou espírito e retomaria sua condição de ente “suspenso” no nada, com a tarefa de criar ininterruptamente fábulas provisórias, metáforas do ser. A morte de Deus poderia ter sido um grande movimento de libertação, se não continuasse no *homem* moderno a ânsia pela verdade; essa convicção quase indiscutível de que a verdade é necessária e boa e que o engano é desnecessário e ruim.

Diante do falecimento de Deus, Nietzsche canta esperançoso e feliz:

De fato, nós filósofos, e ‘espíritos livres’ sentimo-nos, à notícia de que ‘o velho Deus está morto’, como que iluminados pelos raios de uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, assombro, pressentimento, expectativa – eis que enfim o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecer é outra vez permitida, o mar, nosso mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto ‘mar aberto’ (1983, p. 212).

Mas é um canto prontamente abafado pelo próprio filósofo:

...No entanto, já se terá compreendido aonde quero chegar, ou seja, que é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas, e se precisamente isso se tornar cada vez mais desacreditado, se nada mais se demonstrar como divino, que não seja o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se demonstrar como nossa mais longa mentira? (Nietzsche, 1983, p. 213).

A modernidade descartou Deus, jogando fora também o caráter transcendental da existência. Reduziu-se o ser ao ente, destacando-se nesta entitatividade do mundo o ente chamado sujeito-consciente-e-razional. No entanto, quem morreu não foi o pensamento teocêntrico, mas somente o teocentrismo católico-cristão. Houve um deslocamento: a razão científica ficou no lugar de Deus, a historiografia no lugar da providência divina, o cientista no lugar do sacerdote cristão. Entretanto, morto Deus,

já não existia nenhuma autoridade supra humana para dizer o que é ou não a verdade. Foi preciso, então, dar ao sujeito-consciente-e-racional o *status* de juiz, aquele que poderia dizer o que era verdadeiro, embasado na razão científica (a fábula que substituiu Deus). Tudo vira presente, o passado é destituído de seu caráter, é presentificado, e o futuro é almejado platonicamente como um ente a ser apropriado. Tudo são agora que, chamados de realidade, tomam o *status* de verdade em contraponto com os mitos da tradição e os dogmas da religião.

Nisto vejo toda a questão de nossa contemporaneidade (moderna e pós-moderna) e, antes de abordar especificamente a cultura-pós-moderna, é preciso parar aqui para discutir e esclarecer um pouco os conceitos de *verdade* e *realidade*, categorias fundamentais da modernidade, mortalmente abaladas pelo pós-moderno.

### 3.1 Verdade e Realidade I

O pensamento ocidental privilegiou, ao longo da sua história, o tempo enquanto tempo presente, um privilégio da ocupação com as coisas simplesmente dadas no mundo, as coisas e suas significações. Esse privilégio tem duas faces, aparentemente opostas: o realismo e o idealismo. Enquanto a primeira afirma que o mundo é formado por simples coisas dadas à mão e nada mais, a segunda diz que este mundo simples e à mão se dá dentro da consciência, é subjetivo. São perspectivas diferentes, mas têm a mesma raiz: o tempo limitado ao presente. Isto é claro no realismo, mas talvez seja um pouco camuflado no idealismo, quando este frisa a subjetividade do mundo. Mas essa consciência, essa subjetividade, é também considerada como uma coisa ou uma quase coisa parecida com uma caixa que guarda os objetos do mundo, ou ainda, que projeta, qual um filme, os objetos no mundo. O idealismo, ao privilegiar o subjetivo (o sujeito, o *homem*), continua frisando a concepção do tempo reduzido ao presente. E essa concepção é, tanto como no realismo, a visão de que o mundo é um simples amontoado de objetos à mão.

Heidegger (1988, p. 269) critica Kant (1989) na sua empreitada de querer provar, de forma irrefutável, que existem coisas fora de nós. Para Kant (1989), o fato de que o homem tem a consciência de sua presença no mundo provaria empiricamente que existem objetos fora de nós. Heidegger (1988) observa que Kant (1989) permanece no empecilho essencial para a compreensão a que se propõe. Tanto o *homem* quanto as coisas são, em Kant (1989), segundo Heidegger (1988), entes simplesmente dados, esgotam-se no presente. Diz Heidegger (1988, p. 273):

O ‘problema da realidade’, no sentido da questão se um mundo exterior é simplesmente dado e se é passível de comprovação, apresenta-se como um problema impossível. Não porque tenha por consequência aporias intransponíveis, mas porque o próprio ente que, nesse problema, é tematizado, recusa por assim dizer esse modo de colocar a questão. O que se deve não é provar o fato e como um ‘mundo exterior’

é simplesmente dado, e sim demonstrar por que a pre-sença [o homem], enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o ‘mundo exterior’ em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas. A razão disso reside na de-cadência da pre-sença [a fabula que esquece que é fábula] e no deslocamento aí motivado da compreensão primordial do ser para um ser como algo simplesmente dado.

Que existem objetos externos a nós e que muitos são coisas simples e dadas com as quais nos ocupamos, isto não é contestado. O que falta é uma compreensão do homem enquanto ente que sempre, e imperiosamente, é um *ser-no-mundo*, totalmente aberto a este mesmo mundo, o que faz do mundo algo mais que uma realidade externa, e mais que um objeto que se dá num outro objeto ou quase objeto chamado de consciência.

É sempre numa abertura que o mundo está para nós. Nunca vamos ouvir um simples barulho, mas uma janela quebrando, um carro partindo, um móvel caindo. Para ser diferente, ou seja, ouvir um simples barulho, seria necessário uma extremada artificialidade. Esse exemplo é, para Heidegger, um testemunho fenomenológico de que o homem primeiro não recebe do mundo externo um sinal (visual, sonoro, etc.) que se transforma em sensações nervosas para depois criar uma imagem do mundo na consciência. Aqui, o homem é sempre aberto no mundo, tão externo quanto este. Sempre, o homem o é numa compreensão que o lança para além de si (Porvir), compreensão que por sua vez está imersa num mundo já encontrado (Vigor de Ter Sido) que possibilita a ocupação, ou seja, ouvir não o barulho puro e simples, mas o carro dando partida, ou a janela sendo quebrada (Atualidade).

Heidegger (1988, p. 277) denomina o caráter ontológico da realidade (o mundo externo) de *resistência*.<sup>21</sup> Os objetos à mão no mundo (os *entes intramundanos*) são vividos pelo homem como um (Heidegger, 1988, p. 277) “não deixar passar..., como impedimento da vontade de passar...”, impulsos e vontades que se deparam com impedimentos, com resistências. Resistência que só pode ser porque o homem é sempre num mundo junto das coisas, ocupado com elas, e não um ente que primeiro pensa o mundo na consciência, ou que primeiro o apreende pelas sensações, para depois ir a ele.

Se eu for atropelado ou atropelar alguém, isso é realidade; que eu existo, isso também é realidade; que fulano tem uma casa de alvenaria, isso é realidade. Realidade são as coisas presentes, os entes no mundo dispostos às minhas mãos e que, em seu ser, se constituem como resistência. Observe-se, no entanto, que uma planta tem seu tempo de brotar e de florescer, por maior que seja a manipulação da engenharia genética; que hoje faça sol, mas amanhã possa chover independente de minha vontade. A flor e o sol são entes, contudo não estão inteiramente à mão. Não são simples

---

<sup>21</sup>O ser do ente chamado realidade é resistência.

coisas, apesar do esforço da nossa tecnociência de reduzi-las a simples coisas manuseáveis. Mesmo fazer uma casa de alvenaria, ou dirigir um carro, não são coisas que estão totalmente em minhas mãos: haverá sempre contingências imprevisíveis com que terei que lidar. Realidade não diz o mundo como um todo. Nem sequer é o modo privilegiado (Heidegger, 1988, p. 277) “no âmbito dos modos de ser dos entes intramundanos [as coisas]”, e muito menos caracteriza adequadamente o mundo e o homem no mundo. Em outras palavras, realidade não diz o mesmo que existência (ser), mas, sim, é delimitada por ela. Sendo a substância do ser humano a existência, a mesma – e aquele que esta destinado a compreendê-la – não pode ser delimitada na presença e no presente como realidade, como coisa simples e dada.

### 3.1.1 *Maxwell, Einstein e os Teóricos de Copenhage*

Far-se-á, aqui, um parêntese, para abordar a questão acima por uma perspectiva não filosófica ou antropológica, mas científica, mais especificamente pela perspectiva da Física, de forma a clarear mais a gravidade da questão.

Até o início do século XX, a realidade gozava de um *status* que a colocava como a totalidade do mundo, por causa da Física Mecânica que se constituía, desde a metade do século XVII, como paradigma epistemológico das ciências. *Status* que começou a ser abalado no fim do século XIX, com os estudos do eletromagnetismo. O conceito newtoniano de força se confronta com o conceito de campo de força. Em vez de cargas positiva e negativa que se atraem, Maxwell e Faraday diziam que cada carga gera uma perturbação, ou (Glins, 1991, p. 60) “uma condição, no espaço circunvizinho, de tal forma que a outra carga, quando se acha presente, sente essa força”. E nada havia de mecânico nisto. Cai o predomínio do mecanicismo e, no final do século XIX, início do século XX, a Física se divide em mecânica de Newton e eletrodinâmica de Maxwell.

É desta ruptura que nasce Einstein, ou, mais propriamente, da descoberta (possibilitada por Maxwell e Faraday) de que a “luz é um campo eletromagnético de alternância rápida, que percorre o espaço sob a forma de ondas” (Einstein apud Glins, 1991, p. 60), ou por outra, a Física descobre e se detém naquilo que é não-material. Em 1905, Einstein (apud Glins, 1991, p. 65), no seu livro *Sobre a Eletrodinâmica dos Corpos em Movimento*, lança a famosa proposição que afirma a constância da velocidade da luz: “A luz se propaga sempre no vácuo a uma certa velocidade  $c$  independente do estado de movimento da fonte luminosa”. Esta constatação é a base para a sua Teoria da Relatividade Restrita, onde tempo, espaço e observador se unem derrubando a concepção clássica de tempo e espaço absolutos e independentes.<sup>22</sup>

<sup>22</sup>Dez anos mais tarde, Einstein elaboraria a Teoria da Relatividade Geral.

Mas é na Física Quântica que as concepções clássicas sobre o mundo, reduzido ao conceito de realidade, são radicalmente postas em xeque.

O que é a realidade? Até algumas décadas atrás, sob a tutela da concepção clássica de mundo, realidade era considerar que qualquer objeto existia por si mesmo e tinha propriedades intrínsecas bem definidas, independentes de um observador. Também sabia-se explicar com absoluta certeza, há algumas décadas atrás, sobre o conceito de localidade. Afirmava-se sem titubear que nenhum tipo de informação pode se propagar instantaneamente de um ponto a outro do espaço. Duas afirmações que foram mortalmente abaladas pela Física Quântica. Vejamos:

A dualidade da radiação eletromagnética, que pode se apresentar simultaneamente como onda e partícula, foi a primeira grande perplexidade dos físicos da teoria atômica.<sup>23</sup> Essa perplexidade é plenamente entendida se pararmos para pensar no que é uma onda (ver Capra, 1990) – não se trata de uma entidade física. Nem podemos conceber que é a partícula que se desloca em forma de onda, pois não é esta a natureza de uma onda. Cientistas, examinando o comportamento das partículas em uma onda d'água, observaram que as mesmas não se deslocam ao longo da onda, mas se movem em círculo em torno de si mesmas (rodam, permanecendo praticamente no mesmo lugar). A onda é uma perturbação na água.

Mas, e a onda eletromagnética é perturbação de que, se Einstein provou que ela se desloca no vácuo? A resposta dos físicos é que as ondas-partículas não são ondas reais, tridimensionais, como as ondas sonoras ou a onda da água, mas, em vez disso, ondas de probabilidades. A experiência da dupla fenda mostra que, no nível subatômico, os objetos materiais sólidos da Física Clássica dissolveram-se.

Mais recentemente (década de 70), uma outra experiência perturbadora colocou os teóricos de Copenhague numa posição em que não poderiam ser mais cientificamente ignorados ou ter os seus experimentos vistos como simples objetos de curiosidade:

Para a Teoria Quântica, não existe átomo, partícula ou onda separados do todo. Há sempre, com tudo, inclusive com o observador, uma interconexão. Um experimento chamado paradoxo de EPR<sup>24</sup> prova, juntamente com o Teorema de Bell,<sup>25</sup> que uma partícula medida na China e outra no Rio de Janeiro, ou uma na lua e outra

---

<sup>23</sup>Na Física Quântica, a dualidade eletromagnética é cientificamente provada pelo conhecido *experimento da dupla fenda* (ver Oliva, 1994). Um feixe de partículas, elétrons, por exemplo, é emitido por uma fonte em direção a uma placa com duas fendas simétricas, por onde o feixe de elétrons passa. Atrás desta placa fendida, é colocada uma outra placa com detectores que dirão onde cada partícula chegou. O que se observa é que as partículas são detectadas como se fossem corpúsculos, ou seja, ao incidir sobre a placa detectora, as partículas a ferem como projéteis. Entretanto, as partículas se espalham pela placa detectora como se fossem ondas, ou seja, não incidem em um só ponto como seria de se esperar de um projétil, mas se espalham pela placa como a uma onda.

<sup>24</sup>Paradoxo de Einstein-Podolski-Rosin.

<sup>25</sup>J. S. Bell, físico escocês, elaborou uma expressão matemática para as concepções de realismo e localidade, que possibilitou um confronto explícito, e em laboratório, entre a Física Quântica e a Física Clássica.



na Terra se influenciam instantaneamente. O conceito clássico de localidade – fundamental para sustentar a concepção moderna de que o mundo é feito de coisas (objetos) independentes, com propriedades intrínsecas – é derrubado.

Em resumo: com a experiência da dupla fenda, descobre-se que as ondas-partículas são uma entidade abstrata (ou probabilística) e com a experiência do EPR é provado que, em última instância, elas não representam a probabilidade de uma coisa, mas, sim, a probabilidade de interconexões. As ondas-partículas não possuem significado enquanto entidades isoladas, somente interconectadas entre a preparação de um experimento e a sua posterior medição. O reducionismo científico é abalado na sua própria base epistêmica, a Física. Einstein e os teóricos de Copenhague inauguraram, no campo da ciência dita exata, o objeto complexo. Cai o império dos objetos simples e dados passivamente à mão.

### 3.2 Verdade e Realidade II

“De há muito, a filosofia correlaciona verdade e ser” (Heidegger, 1988, p. 280). E desde muito, diz Heidegger, o ato de conhecer verdadeiramente é o julgar, no qual existe uma trama complicada entre o juízo, a coisa real e o processo de julgamento. Este último expressa a idéia de concordância: o real simplesmente dado deve se identificar com o ente ideal residente na consciência do sujeito que julga. Essa separação entre sujeito e objeto e a imposição da verdade como um processo de julgamento dos objetos, no qual se quer identificar sua concordância ou não com o objeto idealizado pelo sujeito, são aqui entendidas como secundárias. Como todas as questões metafísicas, elas só são porque o ser deixa que elas sejam. O principal não foi pensado, afirma Heidegger (1988).

Refletimos sobre o seguinte enunciado (Heidegger, 1991b, p. 125): “a moeda é feita de metal”. Essa enunciação não é, de nenhuma forma, uma coisa material como a moeda, mas inegavelmente há um acordo entre a proposição “a moeda é feita de metal” e o objeto material, a moeda (Heidegger, 1991b, p. 125): “...como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa?”. É que essa adequação, antes de juízo, é desvelamento (do grego *aletheia*): a concordância do juízo com a coisa só é possível se tivermos acesso à coisa. Somente imerso no sentido é que o ente se dá à visão.

A enunciação sobre a moeda ‘se’ relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O ‘assim como’ se refere à apresentação e ao que é apresentado. ‘Apresentar’ significa aqui, descartando todos os preconceitos ‘psicologistas’ e ‘epistemológicos’, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição,

cobrir um âmbito para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade (Heidegger, 1991b, p. 125/126).

Ou seja, a relação entre ser e ente é original. Em primeiro lugar, o que se dá não é o julgamento da coisa real diante da sua adequação ou não à coisa ideal, mas a apresentação, a colocação no tempo presente daquilo que se mostra enquanto se mostra. A verdade é este ser dos entes que se desvela, isto é, o ser emerge no tempo presente conferindo sentido (verdade) ao mundo em que vivemos ocupados, preocupados e cuidadosos.

Penso que seja claro, nesta altura do texto, que aqui se concebe verdade não como uma coisa simplesmente dada, presente perene como queria o teocentrismo medieval ou como quer a racionalidade moderna. Verdade é somente num nexos originário com o ser, ser que se encobre nos entes.<sup>26</sup> Somente enquanto um ente é que o ser humano pode ser; quer dizer, somente enquanto no presente junto-das-coisas (ocupado, preocupado e cuidadoso) é que ele é. Presentificando-se, o ser se mostra na pragmática do mundo prático. Porém, quando presentificado, perdem-se as outras duas dimensões do ser (passado e futuro) nas quais, grosso modo, podemos dizer, reside a verdade. Ao mostrar o ente, ao dar-lhe sentido, o ser, neste ente, se encobre. O ser deixa-ser o ente simultaneamente dissimulando-se.<sup>27</sup>

Na sofreguidão da realidade das ocupações, preocupações e cuidados, o homem “corre de um objeto da vida cotidiana para outro” (Heidegger, 1991b, p. 132), errando. Não que ele comece em um momento específico a errar, não, ele sempre é no erro e na *errância*.<sup>28</sup> Esta errância, a verdade que só se dá na não-verdade, é o fundamento da existência. Fundamento que só funda desfundamentando, acontecendo, sendo e não sendo. Nem Deus, nem razão científica, nem Espírito Absoluto, nem Sujeito Transcendental, mas a *errância* em que é jogado o homem, nisto o nosso fundamento.

#### 4. CULTURA-PÓS-MODERNA

Se o substrato da cultura é movimento, e a cultura que matou Deus se caracteriza pela ruptura ou aceleração, a cultura que se considera pós o moderno, ou seja, pós o recente, pós o atual, é aqui entendida como *velocidade*. Velocidade na instantaneidade procurada no microcomputador cada vez mais capaz, no jato

<sup>26</sup>O nada metaforizado.

<sup>27</sup>Verdade e não-verdade são inseparáveis.

<sup>28</sup>Sempre vaga (desgarrado) no mundo. No erro.

supersônico que atravessa o Atlântico em algumas poucas horas, na reportagem televisiva em tempo real, na Internet, etc.

Enquanto na cultura-tradição a fábula se sabia como fábula preenchendo o nada e na cultura-moderna a fábula se esquece como metáfora e quer fundar a si mesma, na cultura-pós-moderna não existe mais o desejo de fundar – a fábula se quer por si e em si.

Somente os entes inquestionados em seu ser permanecem no mundo pós-moderno, e a vontade do *homem*<sup>29</sup> é imposta como produtora e organizadora do mundo. Ou seja, cada vez mais progressiva e compulsivamente, o mundo é tecnificado; cada vez mais, sem limites aparentes, o mundo é um produto do *homem* (somente ente).

Como vimos mais acima, o pensamento moderno retira da conceituação platônica de ser como idéia<sup>30</sup> a concepção de verdade como aquilo que está estável, definido numa forma ou o que é presente (atualidade ou realidade). Desta forma, o ser (a verdade) é caracterizado fundamentalmente como aquilo que é certo, indubitável. Verdadeiro é, no pensamento moderno, o que é real, é o ente que é certo, visível, claro, distinto. E quem pode determinar a certeza indubitável da verdade é um outro ente que prova (irrefutavelmente) sua própria realidade ao se pensar.

Assim, sem Deus, a razão metodológica ou científica deve dar estabilidade ao mundo (sentido): aquela noção vaga, tênue e frágil de que todos os entes, estando ou não à mão, estão mergulhados numa totalidade compreensível. Tal totalidade, era antes algo que a religião queria como seu papel, antes desta o mito, e na modernidade a razão científica.<sup>31</sup> Lançar-se em movimento,<sup>32</sup> não é mais lançar-se no vazio da tradição, nem no mistério da religião, mas na certeza prudente e real das coisas reais e dadas no mundo.

#### 4.1 A Consumação da Metafísica ou o Nihilismo Pós-Moderno

O que acontece essencialmente no pós o moderno é a queda da concepção de verdade. A *vontade de objetivação da modernidade* converte-se, na pós-modernidade, em *vontade de manipulação técnica*, na qual as coisas e o próprio homem tornaram-se meros bens de consumo. Ou seja, não se busca mais nada além dos entes, eles mesmos em si mesmos ou, ainda, a verdade desses entes não mais interessa. Somente

---

<sup>29</sup>O senhor de todos os entes, lugar antes de Deus.

<sup>30</sup>Idéia, do grego *idea*, significa visibilidade.

<sup>31</sup>O antes não deve ser entendido somente numa ordem cronológica. Apesar dos esforços, a religião não derrubou o mito e, apesar dos mesmos esforços, a ciência não derrubou a religião.

<sup>32</sup>Cultura.

interessa montá-los e arranjá-los. O mundo pós-moderno parece realizar o destino da metafísica: o completo esquecimento do ser.

A afirmação do parágrafo acima é a meta analítica de todo o discurso até agora tecido, por isso, debrucemo-nos sobre ela e reflitamos, esclarecendo-a devagar e cuidadosamente.

Como foi dito no item 3.3, a concepção de verdade como conformidade não é aqui negada, mas dada como secundária – antes é necessário que a coisa se mostre, que se revele, faça sentido. Nesta afirmação, reside um salto compreensivo: tanto a conformação do juízo com a coisa quanto a revelação do ente pelo ser são concordância. Repetindo: o que nos revela o emparelhamento destes dois modos de abordagens é que tanto um quanto o outro são conformidade com algo, com uma coisa. Mesmo na tradição a concordância é com uma coisa, já que o ser nunca se dá claramente, a não ser como um ente. Assim, a busca da verdade, seja na tradição ou na modernidade, é um esforço para nos conformar a uma coisa que, entendida como verdadeira, é presentificada como norma, como lei ou regra. Mas se ser é nada, se a existência é o lançar-se no vazio nunca preenchido, então verdade é liberdade (e não concordância), a existência é essencialmente a liberdade de nada existir, ou seja, a essência da verdade é a liberdade. Liberdade não como um ente, como uma coisa subjetiva, como se fosse propriedade do homem. Não. O ser humano não pode escolher ser livre ou não ser livre, não é uma faculdade de que se disponha:

O homem não ‘possui’ a liberdade como propriedade sua, mas precisamente o contrário é que é verdadeiro: a liberdade, o estar-aí ex-sistente e revelante, possui o homem e possui-o tão originariamente que só ela permite a uma humanidade entrar nessa relação com um ente como tal na sua totalidade, em que se funda e troca toda a sua história (Heidegger, 1991b, p. 135).

No predomínio dos entes sem medida, a pós-modernidade abole toda a concordância – seja do juízo com a coisa, seja do ente com o ser – e estabelece a liberdade que é a “essência” da verdade. A fábula, por si só, sem a tarefa aprisionante de se conformar, seja com o que passa e é passado (o ser), seja com a proposição racional, realiza seu caráter mais próprio que é a impermanência, a fluidez da tradição/tradução (transmissão). O *homem* da pós-modernidade começa a assumir o abismo em que está jogado, a errância, o não-lugar em que reside.

Na pós-modernidade, o ser (que sempre e, irremediavelmente, é fabulado – conforme a época histórica – como Idéia, Energia, Deus, Razão, Sujeito Transcendental, entre outros) deixa de ser a medida do acontecimento. Ou, por outra, o ser-não-metafísico é o ente entendido em sua fluidez sem nenhuma peia, sem limite dado com o que deve concordar. Desta forma, ao mesmo tempo em que a sociedade tecnológica é a reificação das subjetividades<sup>33</sup> (a transformação de tudo em objetos montáveis e

<sup>33</sup>Para falar numa linguagem frankfurtiana (Adorno & Horkheimer, 2000).

remontáveis *ad infinitum*, guiados por uma vontade organizadora e totalitária), é também a permutabilidade dos significados, a mobilidade que caracteriza o simbólico. Sim, o ente predomina em detrimento do ser, mas, livre da tarefa de fundar, se mostra cada vez mais como ente que é, ou seja, fábula e, paradoxalmente, libera o acontecimento.

Essa mobilidade simbólica da pós-modernidade (ou liberação do acontecimento) é semelhante ao que vemos presente na tradição. Contudo, diferentemente, a tradição tem o passado e o que passa (o ser) como medida do que é ou não verdadeiro, e este verdadeiro se quer constantemente e sedutoramente como fundamento. No mundo tecnocientífico, a fabulação liberta de toda medida<sup>34</sup> realiza, ainda que de forma diferente (transmutada pela mídia eletrônica e pela estetização do mundo), a essência da tradição: a narração como traição e tradução de mensagens que constituem a linguagem. Mensagens que necessariamente referem-se ao que passou.<sup>35</sup> Somente rememorado o ser pode se dar, somente como fragmento do passado, como um ente fraco, um presente que se dilui no passado e no futuro, pano de fundo, impreciso e traído, pois de outra forma será um ente querendo-se como fundamento, um presente que se quer eterno.

Assim, a fábula não tem mais nenhuma medida de verdade. É a nova morte de Deus, a liquidação dos valores supremos. Mas essa afirmação não é senão, também, uma fábula, melhor, ela não pode ser uma reapropriação daquilo que perdeu valor, porque o que caiu, o que perdeu valor é qualquer valor, a existência está desbloqueada, a represa foi aberta.<sup>36</sup>

A exaltação da metáfora não significa uma glorificação do falso, já que essa dicotomização entre falso e verdadeiro não tem mais lugar, não existe mais nenhum ente se querendo eternamente presente para fundar outros entes, estabilizando-os. A questão é que a *verdade* são erros ou errâncias em constante devir, fragmentos rememoráveis, mas nunca, nunca juntados em um todo coerente e estável. Isso não significa que não devamos procurar a verdade,<sup>37</sup> mas a consciência de que a verdade

---

<sup>34</sup>E especialmente da medida chamada realidade. Fato evidenciado pela virtualidade da Internet, pelos simulacros que encharcam o mundo contemporâneo (moderno e pós-moderno), entre outros.

<sup>35</sup>Mesmo na instantaneidade da teleinformática, o presente é essencialmente o que passou, ainda que este passou seja um segundo. E é exatamente essa a principal diferença: na pós-modernidade impera o *instante* e não mais o *agora* da cultura-moderna, nem mais o *era uma vez...* da cultura-tradição.

<sup>36</sup>A idéia de superação, de ruptura, é uma concepção essencialmente moderna e metafísica. Aqui não se fala de uma ruptura (tradição e modernidade continuam presentes no mundo). O que se afirma é o que Vattimo (1996-) ressalta: a proposição de Nietzsche (e também de Heidegger) de que somente consumando o nihilismo, incrementando o seu nadificar (do homem de rebanho para Nietzsche e do esquecimento do ser para Heidegger), é que se realizará o mundo não-metafísico. Incremento que não significa uma ruptura crítica, nem uma passível aceitação, mas encarar a metafísica como a riqueza de que dispomos para compreender a existência e o existir.

<sup>37</sup>Procurar ou não a verdade não é uma coisa que possamos decidir, já somos sempre na verdade, ou seja, abertos à compreensão do ser.

não é mais a verdade metafísica: é sempre verdade-e-não-verdade, puras metáforas, não mais do nada (como na tradição), mas de nada.<sup>38</sup>

#### 4.1.1 Ereignis

Para Heidegger, o mundo tecnocientífico, onde tudo se reduz ao *homem* (e à sua vontade)<sup>39</sup>, se tornou uma provocação, uma exposição exigente de argumentos pró e contra o ser e o *homem*. Heidegger (1991c, p. 144) chama a isto de *Ge-Stell*: “Toda a nossa existência sente-se, em toda parte – uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada –, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo”. O que mostra essa provocação é que até mesmo o ser está sendo coagido a manifestar-se como cálculo e planificação, mas Este não se deixa planificar ou ser calculado. Revela Heidegger (1991c, pp. 144/145) que essa “provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem”. Traduzindo: a discussão entre o homem e o ser (a tentativa do outro de delimitar Este no horizonte do calculável) mostra como o *homem* está irremediavelmente imerso na existência (*existência que ele não consegue reduzir a um objeto...*) e como a existência é apropriada pelo *homem* (...mas que ele não pára, nunca, de tentar reduzi-la a uma objetividade) ou, por outra, o mundo tecnocientífico deixa cada vez mais explícita a experiência de acontecer do ser e do apropriar do *homem*.

Dito em outros termos:

Seria por demais simplório condenar a tecnologia, já que ela nos constitui antropológicamente, ou seja, não existe sociedade humana sem técnica, ou mais, é com a técnica que são possíveis as contingências históricas e culturais. Ou podemos desconsiderar que a criação da agricultura possibilitou a existência das cidades, do Estado, do comércio? Que por causa da navegação transformou-se a concepção de homem na Europa quinhentista? Ou que a prensa de Gutenberg viabilizou a Reforma Protestante, a alfabetização em larga escala, a universalização da escrita, a democratização do saber?

Na tecnologia, também, reside a alteridade, o acaso e o conteúdo. O que, talvez, pareça contraditório: a tecnologia, feita para prever e controlar, também é incerteza, também é história! Mas é por prever e controlar que ela se abre (*Ge-Stell*). É por ampliar o leque do previsível que ela se abre para o imprevisível, por querer controlar que cria o descontrole, o irracional, o caótico. Vivemos na atualidade as angústias dessa abertura (*Ge-Stell*): podemos substituir no trabalho os homens por robôs, podemos criar seres vivos com a Engenharia Genética. Contudo, quanto mais

---

<sup>38</sup>A metáfora livre de qualquer concordância.

<sup>39</sup>A metafísica consumando seu *destino*.

controlamos e dominamos a existência, mais nos assustamos, pois prontamente surge a pergunta: – Que conseqüências terá isto?

O que no arrozoamento [*Ge-Stell*], como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um prelúdio daquilo que se chama acontecimento-apropriação [*Ereignis*]. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no acontecimento-apropriação [*Ereignis*] fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade o simples imperar do arrozoamento [*Ge-Stell*] num acontecer mais originário. Uma tal superação e aprofundamento do arrozoamento [*Ge-Stell*], partindo do acontecimento-apropriação [*Ereignis*] e nele penetrando, traria a redenção historial – portanto, jamais unicamente factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação [*Ereignis*] (Heidegger, 1991c, p. 145).

O acontecimento-apropriação (*Ereignis*) significa o abismo onde ser e *homem* se realizam, onde qualquer apropriação do ente ou entificação do ser, o que dá no mesmo, só pode ser transapropriação, só pode ser apropriação já desapropriada. Aqui, o ser não é mais fundamento do ente, tanto um quanto o outro, no mundo tecnocientífico (provocando-se mutuamente – *Ge-Stell*) saltam para dentro do abismo, do não-fundamento, *Ereignis*:<sup>40</sup>

Desta forma, perplexos, vivemos nossa contemporaneidade destituída de Deus e do sujeito racional como fundamentos, e destituída também do ser (o que *passado*); tendo somente os entes (as coisas) como foco de ocupação, e estes, por sua vez, não servindo de medida absoluta de nada, pois são determinados pela sofreguidão socio-tecnológica (velocidade). O niilismo pós-moderno é o não-fundamento em que está lançado o mundo contemporâneo ocidental (moderno e pós-moderno).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.  
ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.  
CAPRA, F. *O Tao da Física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 1990.  
BOSI, A. Cultura como Tradição. In: BOSI, A. *Cultura Brasileira Tradição/Contradição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Funarte, 1997. pp. 33-58.

---

<sup>40</sup>E a linguagem é parte essencial do *Ereignis* (Heidegger, 1991c, p. 146), “pois ela é o movimento mais delicado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação [*Ereignis*]. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação [*Ereignis*]”.

- \_\_\_\_\_. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- ÉSQUILO. *Agamenon*. (Introdução, versão do grego e notas: Manoel de Oliveira Pulquério.) Brasília: Universidade de Brasília, 1997.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- GLINS, M. *A Inércia e o Espaço-Tempo Absoluto (De Newton a Einstein)*. V. IV. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo I*. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo II*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. Que é Metafísica. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. pp.25-63.
- \_\_\_\_\_. Sobre a Essência da Verdade. In HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. pp. 117-135.
- \_\_\_\_\_. Identidade e Diferença. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991c. p. 137-162.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.
- LIBER Genesis: Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio – Vetus Testamentum, 2001. [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova\\_vulgata\\_vt\\_genesis\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova_vulgata_vt_genesis_it.html)
- NIETZSCHE, F.W. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural. 1983.
- OLIVA, A. Quanto Mais Teorias Melhor para a Ciência. Rio de Janeiro, *Revista Ciência Hoje*, v.17, n.19, pp. 14-17, abril de 1994.
- SENNETT, R. *Carne e Pedra (o corpo e a cidade na civilização ocidental)*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- SHIRLEY, R.W. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva, 1987.
- VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.