Síntese: Revista de Filosofia adere a uma Licença
Não comercial 4.0 Internacional - Creative Commons

DOI: 10.20911/21769389v49n155p441/2022

artigos

O SENTIDO TRÁGICO DO HUMANISMO MODERNO *

The tragic meaning of modern humanism

Carlos Roberto Drawin **

Resumo: **Quando se escreve um texto de caráter ensaístico e abordando um tema genérico, portanto fora dos parâmetros da especialização acadêmica, vários riscos podem ser facilmente apontados: a banalidade, o ecletismo, a confusão temática. O leitor pode se deparar, então, com mistura indigesta, inservível ou, mesmo, intragável. Não há como evitar tais riscos, embora, creio, devamos corrê-los como forma de resistir à tendência da excessiva fragmentação disciplinar e à dispersão dos saberes. Certamente os autores que apostam na audácia do texto genérico nem sempre possuem o talento requerido à forma do ensaio. Não obstante, a carência do talento não justifica a obscuridade em relação às ideias que se pretende apresentar. Para minimizar as possíveis dificuldades o meu texto divide-se em três partes: um esclarecimento teórico, um pequeno esboço de rememoração histórica com o objetivo de circunscrever a noção de "humanismo moderno" e a tentativa de explicitar em que consistiria o seu "sentido trágico". Espera-se, assim, oferecer alguma elucidação da temática deste texto o qual retoma algumas ideias anteriormente propostas e já publicadas.**[1]

Palavras-chave: **Humanismo. Modernidade. Trágico. Antropologia. Metafísica.**

---

* Artigo recebido em 26/08/2022 e aprovado para publicação em 26/11/2022.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2005). Professor aposentado do Departamento de Filosofia da UFMG. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

[1] DRAWIN, Carlos R. "A modernidade trágica". In: GUIMARÃES, Joaquim G. Mol [et al.]. *O novo humanismo*. Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022. p. 135-162.

Abstract: **When writing a text of an essayistic nature and approaching a generic theme, therefore outside the parameters of academic specialization, several risks can be easily pointed out: banality, eclecticism, thematic confusion. The reader may then come across an indigestible, unserviceable or even unpalatable mixture. There is no way to avoid such risks, although, I believe, we must take them as a way of resisting the tendency of excessive disciplinary fragmentation and the dispersion of knowledge. Certainly, authors who bet on the audacity of the generic text do not always have the talent required for the form of the essay. However, the lack of talent does not justify the obscurity in relation to the ideas that are intended to be presented. In order to minimize the possible difficulties, my text is divided into three parts: a theoretical clarification, a small outline of historical remembrance with the aim of circumscribing the notion of "modern humanism" and an attempt to explain what its "tragic sense" would consist of. ". It is hoped, therefore, to provide some clarification of the theme of this text, which takes up some ideas previously proposed and already published.**

Keywords: **Humanism. Modernity. Tragic. Anthropology. Metaphysics.**

Introdução

Um breve esclarecimento teórico

Este breve "esclarecimento teórico" assinala em seus próprios termos a ambivalência que o atravessa. A noção de esclarecimento diz respeito ao processo através do qual a razão se emancipa dos jugos externos para exercitar-se em seu vínculo intrínseco com a liberdade do pensar e do se expressar. Esse é o significado de "esclarecimento" (Aufklärung) tal como foi consagrado por Kant no opúsculo de 1783 no qual se estabelece como sua condição incontornável de efetivação o compromisso com o "*uso público da razão em todas as questões*" (Kant, 1974, p. 104). A época na qual ele vivia, embora não fosse ainda suficientemente esclarecida, já dispunha das condições necessárias ao esclarecimento como um processo que, não obstante distante de sua plena realização, já anunciava a liberação da humanidade de todas as tutelas limitadoras de seu pensamento e, por fim, a almejada saída de sua "menoridade" (Kant, 1974, p. 112).

Comprometendo-se com tal projeto político e pedagógico, a Modernidade poderia lançar-se no futuro confiando no decisivo avanço dessa íntima vinculação entre razão e liberdade a espraiar pelo mundo a nova luz da humanidade emancipada. O ideal humanista do iluminismo, formulado dessa maneira sucinta, parece ser em si mesmo bom e justo e contra ele só poderiam se contrapor as forças irracionais e perversas do obscurantismo, a serviço da opressão e da violência. Não obstante, o delineamento linear

e maniqueísta das contradições modernas parece criticamente insuficiente para dar conta da sucessão de catástrofes que ensanguentaram os caminhos incertos da modernização e racionalização do mundo.[2] O clamor das dezenas de milhões de mortos, mutilados, torturados, estuprados, aprisionados e expulsos de suas terras não pode ser silenciado em nome da reiteração na crença humanista, da mera reafirmação dos direitos humanos fundamentais e da boa consciência militante. Por isso, em sua recusa a refugiar-se no otimismo do progresso, Adorno e Horkheimer iniciaram o seu ensaio sobre o "conceito de esclarecimento", escrito ainda sob o impacto do nazismo e da guerra, com essa afirmação desconcertante:

> no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.[3]

Tão severa advertência ao otimismo progressista não implica em aderir ao pessimismo conformista e à condenação em bloco do projeto moderno. Nos convida, antes, a confrontar as contradições históricas de modo a esvaziar as expectativas utópicas de sua simplificação idealista. Pode-se perceber, então, como a expressão "esclarecimento teórico" comporta uma tensão interna: a crença do humanismo ilustrado, guiada pela razão, deve ser submetida ao crivo da autocrítica da própria razão. Toda crença é um ato e toda ação implica em algum tipo de convicção impossível de ser inteiramente vertida em argumentos lógicos e dotados de consistência epistêmica. O mais ascético conhecimento e o mais austero método não podem prescindir de algumas pressuposições fundamentais acerca do mundo e do modo de inserção dos seres humanos no mundo. Se a crença não pode ser eliminada e nem simplesmente relegada ao domínio do irracional, contudo é sempre possível, por sua própria dinâmica interna, inscrevê-la em diferentes níveis de explicitação reflexiva.[4] Ou seja, toda crença pode e deve alcançar algum tipo de razoabilidade sem com isso abrigarmos a pretensão de torna-la transparente e livre de suas inconsistências e do indemonstrável de alguns de seus pressupostos e intuições. O labor teórico não nos coloca no espaço anistórico da pureza contemplativa, embora introduza certo distanciamento necessário em relação à aparente obviedade

---

[2] HECHT, Emmanuel e SERVANT, Pierre. *O século de sangue.* 1914-2014. As vinte guerras que mudaram o mundo. São Paulo: Contexto, 2015. Ver também: DRAWIN, Carlos R. "Dimensões e dinâmica da violência". In: BIAGGI, Enio Luiz de carvalho [et al.] (Orgs.). *Violência e intolerância*. Quando o sono da razão produz monstros. Belo Horizonte: Editora 3 i, 2019 b. p. 19-34.

[3] ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento.* Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. p. 19.

[4] DUQUE, João Manuel. "Crença". In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022. p. 177-183.

de todas determinações culturais e epocais, reconhecendo na positividade do que já é a inquietação do negativo ou, para usar a linguagem hegeliana da primeira edição da "Ciência da lógica" (1812):

> o ser-aí é determinado e a determinidade se põe como negação e limitação pelo fato que, como determinidade em-si essente (insichseiende Bestimmtheit), ultrapassa ao mesmo tempo a si mesmo, e a si mesmo se refere como à sua negação (...) Primeiro se mostrou, no ser-aí determinado, que em seu ser-em-si (Ansichsein) se determina como finito e se ultrapassa enquanto é limitação. É, pois em geral a natureza do próprio finito se ultrapassar. O infinito não se mantém como algo de acabado e para si, para além do finito, de forma que o finito tivesse o seu lugar fora e abaixo dele. Também não somos nós, razões subjetivas, que ultrapassamos o finito no infinito.[5]

A escrita do filósofo, apesar de pedregosa, distingue nessa passagem acima citada, a "verdadeira infinidade" (wahre Unendlichkeit), o retorno sobre si mesma da determinidade finita e a "má infinidade" (schlechte Unendlichkeit), como o acréscimo de elementos numa série abstrata e indeterminada. Tal distinção é fundamental para a compreensão da estrutura dialética da filosofia sistemática e para balizar a sua crítica do humanismo ilustrado em sua pretensão de instaurar a plena realização humana pelo poder da razão subjetiva, através da qual se daria a dominação da natureza e a modelagem da sociedade. Para Hegel o conceito não é a imposição unilateral do entendimento (Verstand), nem emerge abruptamente do voluntarismo filosófico, porque somente pode ser apreendido através do batear penoso da inteligibilidade em meio a aluvião dos acontecimentos históricos. A questão não é vã querela de filósofos, pois no decurso do processo de modernização testemunhamos que o extermínio metódico e industrial perpetrado no último século não foi uma lastimável exceção, externa à racionalidade, mas antes se revelou como sua imagem especular e aterrorizante.[6] Se essas poucas observações já indicam a ambivalência contida na expressão "esclarecimento teórico" não seria prudente deixá-la de lado? Nesse caso as considerações que se seguem não poderiam ser ensombrecidas pela suspeita da nostalgia conservadora? Ou, na trilha hegeliana, não deveriam ser compreendidas como radicalização do esclarecimento a partir de suas próprias autocontradições?

A orientação desse "esclarecimento teórico" se insere no âmago da tematização do sentido trágico do humanismo moderno como uma espécie de explicitação dos obstáculos que dificultam a "visão" dos curtos circuitos internos à moderna consciência humanista.[7] Na economia desta exposição

---

[5] HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica. O Ser. (Edição de 1812)*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2021. p. 211; 214-215.

[6] VULLIERME, Jean-Louis. *Espelho do Ocidente. O nazismo e a civilização ocidental*. Rio de janeiro: Difel, 2019.

[7] VAZ, Henrique C. de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel. Tomo I: A "Fenomenologia do espírito" e seus antecedentes*. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2020, esp. p. 92-106.

isso só pode ser feito de maneira dogmática, isto é, elencando de modo sumário três dificuldades que se interpõe no caminho da reflexão teórica e que vou designar como o obstáculo da imediatidade do ver, o desvio da mediação do especular e a presença do imperativo da ação.

1- Primeira parte: esclarecimento teórico

1.1 O desvio da imediatidade do ver

O que é o ver? Algumas investigações em psicologia da percepção, bastante conhecidas e amplamente confirmadas por investigações experimentais, mostraram de modo convincente que as nossas percepções não são determinadas apenas em parte *"pelos estímulos externos que encontramos, filtrados pela atenção seletiva"*, mas dependem extensamente de *"vários fatores internos, como nossa experiência anterior e nossas expectativas*".[8] Se isso ocorre em percepções elementares de objetos bem circunscritos não é difícil inferir quanto mais obscura e intrincada se torna a cadeia de mediações na integração de percepções múltiplas e fragmentárias até se alcançar o plano mais elevado e abstrato de uma "visão de mundo". O modo como o mundo é compreendido se compõe de uma trama de opiniões, valores, sentimentos, atitudes, interesses e vivências ou, em termos psicanalíticos, vemos o mundo refratado pelo prisma narcísico de nossas fantasias. Essa estrutura do psiquismo humano, centrado no polo egóico, ganha uma configuração específica e moralmente bem grave numa sociedade carente de uma referência simbólica amplamente compartilhada, como ocorria nas sociedades tradicionais, e na qual as informações circulam rapidamente, com os indivíduos e grupos sendo demandados continuamente a se manifestar sobre todos os assuntos com a mesma rapidez dos estímulos recebidos, sem dispor do tempo mais alongado da reflexão. Nesse contexto a polarização é inevitável e os afetos tornam-se o cimento a dar, em sua exacerbação, alguma consistência às crenças fragilmente compartilhadas. Ora, os afetos se caracterizam pelo caráter imediato, reativo, monolítico e massivo de sua manifestação, produzindo convicções fechadas e avessas à argumentação e à discussão crítica e, daí, o seu efeito de visibilidade ou obviedade para aqueles que a elas aderem.[9]

---

[8] GLASSMAN, William E. e HADAD, Marilyn. *Psicologia: abordagens atuais*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2006. p. 24.

[9] FREUD, Sigmund. "Psicologia de massas e análise do Eu"". In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. 15 (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Sobre o tema tratado por Freud, ver: MOREIRA, Jacqueline de Oliveira e SILVA, Ana Carolina Dias (Orgs.) *100 anos de psicologia das massas.* Curitiba: Editora CRV, 2021.

Se designarmos como "conceitual" o plano da explicitação reflexiva, crítica e sistemática, então podemos considerar o plano no qual se situam as nossas "visões de mundo", aquele no qual nos orientamos na vida quotidiana, como "pré-conceitual". Isso pode servir como uma primeira distinção aplicável a diferentes tipos de crenças independentemente de sua localização no espectro ideológico. Assim, podemos falar de convicções mais ou menos "pré-conceituais" de esquerda ou de direita, conservadoras e progressistas, embora o termo "pré-conceito" seja quase sempre utilizado em contextos polêmicos como um recurso retórico para a desqualificação das posições adversárias. No entanto, duas observações devem-se impor de início: em primeiro lugar, não há nenhuma crença ou "visão de mundo" inteiramente isenta de elementos pré-conceituais e, em segundo lugar, não há uma total descontinuidade entre os dois planos, o conceitual e o pré-conceitual, mas um trabalho árduo e sempre retomado de mediação entre ambos. A abertura para a interlocução como exigência do reconhecimento de nossas perspectivas sempre limitadas e sujeitas ao autoengano não é somente uma necessidade factual, como pode ser razoavelmente constatado pela história das disciplinas científicas, mas é uma *"necessidade transcendental à qual enquanto falantes estamos submetidos"*.[10] Ou seja, todas as nossas afirmações, quando, por exemplo, julgamos as crenças alheias como preconceituosas, trazem em seu bojo uma pretensão universal de validade a nos impor um certo recuo reflexivo em busca de sua legitimação através de práticas argumentativas e comunicacionais. Podemos considerar tal pretensão implícita nos atos de fala como "necessidade transcendental" e sua assunção como um "recuo reflexivo", que pode ser mais ou menos explícito e elaborado. Assim, propõe Habermas,

> "os argumentos são os meios com cuja ajuda pode-se obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade que o proponente pleiteia inicialmente de forma hipotética e com os quais, portanto, uma opinião pode transformar-se em saber".[11]

Caso contrário, somente nos restaria o abandono do diálogo, abrindo o espaço para o confronto e, em última instância, para o recurso à violência. Ora, essa educação discursiva foi um dos eixos programáticos do humanismo moderno segundo o qual há sempre uma ampliação possível do círculo hermenêutico da compreensão.[12] Todavia, com o avanço dos processos de

---

[10] OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: edições Loyola, 1996. p. 322.

[11] HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la accion comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalizacion social*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987. p. 47. Para uma elucidação do argumento de Habermas ver: BAYNES, Kenneth. A virada transcendental: o 'pragmatismo kantiano' de Habermas. In: RUSH, Fred (Org.). Teoria Crítica. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2008. p. 235-262.

[12] APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofia. Tomo II: El a priori de la comunidade de comunicación*. Madrid: Taurus Ediciones, 1985, p. 355.

modernização parece instalar-se o seguinte impasse: de um lado, a legitimação da ciência repousa cada vez mais em sua efetividade técnica, isto é, em sua capacidade de produzir artefatos técnicos sem outra justificação senão a sua suposta utilidade e capacidade de satisfazer as nossas necessidades e desejos, de outro, aprofunda-se a cisão entre valores e normas, os primeiros, vistos como parte do domínio filosófico, passam a ser atribuídos às decisões e escolhas subjetivas e os seus inevitáveis conflitos remetidos à normatividade estabelecida pela positividade da ordem jurídica. E aqui nos deparamos com uma contradição no cerne da consciência moderna, humanista e esclarecida: a funcionalidade da tecnociência é suficiente como garantia de sua objetividade e o direito individual à livre expressão das convicções de cada um, indivíduo ou grupo, é suficiente como garantia de sua razoabilidade.[13] O que estou nomeando como "desvio da imediatidade do ver" consiste nessa "suficiência" da "visão de mundo" respaldada na imediatidade da funcionalidade social e da liberdade individual. Assim, o humanismo enquanto "visão", isto é, enquanto convicção intuitiva e aparentemente óbvia converte-se em obstáculo para o conhecimento da pluridimensionalidade do ser humano e, portanto, coloca-se como um impedimento da fundamentação antropológica requerida para a realização política e social do humanismo não antropocêntrico.

1.2 O desvio da mediação do especular

O conhecimento da humanidade do ser humano refere-se ao domínio da Antropologia Filosófica. A pergunta acerca da essência do humano está tematicamente presente desde o início do pensamento filosófico como testemunham, por exemplo, os tratados aristotélicos sobre a alma, a ética e a política. Para o filósofo grego a mais elevada realização do humano reside na atividade contemplativa, no conhecimento sistemático do mundo.[14] O grande desafio provém da dificuldade em compreender como os indivíduos sensíveis e desejantes e, por conseguinte, arraigados em suas circunstâncias particulares e na multiplicidade dos fenômenos, poderiam transcende-las na proposição de um modelo de inteligibilidade capaz de apreender o conjunto da realidade em sua unidade. Sob esse prisma, ressalvando as profundas diferenças epocais e conceptuais, reencontramos em Kant o mesmo desafio. A interrogação antropológica serve como ponto de amarração de suas investigações epistemológicas, éticas, estéticas, políticas e históricas. A disciplina da razão pura restringe o nosso ímpeto especulativo aos limites da experiência possível, mas não

[13] *Ibid*. 341-413.
[14] LEAR, Jonathan. *Aristóteles – O desejo de entender*. São Paulo: Discurso editorial, 2006, p. 149-306.

pode sufocá-lo, pois o caminho da atividade racional é eminentemente sistemático, pois

> "a razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e aventurar-se no uso puro, graças a simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo".[15]

Logo após reconhecer o movimento dialético da razão Kant pergunta se tal tendência se deve a um interesse especulativo ou a um interesse prático. Após o estabelecimento dos estritos limites da razão pura se impunha a necessidade de investigar se ainda se mantinha a legitimidade da metafísica. No período tardio de seu pensamento Kant se esforçou na direção do estabelecimento de uma fundamentação prática da metafísica. Por quê? Porque a metafísica, embora presa no atoleiro de seus impasses epistêmicos, se mostrava historicamente necessária num momento de grande conturbação e entusiasmo, naqueles anos de eclosão e efeitos da Revolução Francesa, momento de extraordinária condensação de acontecimentos quando então, em meio ao entrechoque das opiniões e partidos, quando as crenças se fragmentavam e as críticas sociais e políticas se exacerbavam, urgia encontrar alguma instância judicativa universal que servisse como um norte capaz de orientar o pensamento e a ação

Ao demonstrar a primazia da crítica na filosofia se fazia necessário impedir a dissolução da crítica no ceticismo, caso contrário a própria tarefa filosófica perderia o seu sentido. O importante é assinalar como numa época marcada pela vertigem das transformações sociais e políticas a exigência do pensamento transcendental resultava não somente da autorreflexão da razão, mas também respondia a uma necessidade histórica.

Para Hegel, contudo, para estar à altura dessa incontornável exigência do pensamento transcendental dever-se-ia romper com o princípio do subjetivismo que mantinha o saber aprisionado na esfera finita do Eu cognoscente. Como pensar os dilaceramentos da cultura se o tempo era concebido como uma pura forma da sensibilidade? Portanto, a tarefa primordial da filosofia consistiria em pensar o tempo ou, na conhecida formulação da "Filosofia do direito" se *"a tarefa da filosofia é conceituar...assim a filosofia é também seu tempo apreendido em pensamentos*".[16]

Desse modo, o propósito da dialética não é outro senão reconhecer o conceito na efetividade (Wirklichkeit) do mundo e não o considerar apenas como um produto do sujeito cognoscente, portanto, como mera abstração. Se o tempo não é uma forma vazia, uma simples sucessividade indetermi-

[15] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 634.
[16] HEGEL, Georg W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2010, p. 43.

nada e extrínseca à realidade, então deve-se reconhecer o engendramento de sua efetividade a partir da negatividade intrínseca das determinações finitas. Essa maneira de pensar pode parecer um tanto obscura, mas a sua relevância para a crítica do mundo contemporâneo é inegável. Pois, de modo geral e, sobretudo, após a ampla penetração dos artefatos técnicos na vida quotidiana, disseminados sob o império da utilidade, o conceito e as ideias passam a ser tomados em sentido genérico como produtos do entendimento, são considerados como o oposto da realidade ou apenas como ficções teóricas enquanto não se mostrarem em sua aplicabilidade ou, como se costuma dizer, não passariam de puras especulações. Hegel já advertia que

> Mas, se falei de efetividade, seria a pensar, de si mesmo, em que sentido eu emprego eu emprego essa expressão; pois numa Lógica mais desenvolvida tratei também da efetividade e logo a distingui, precisamente, não só do contingente, que sem dúvida tem também existência, mas, com mais rigor, do ser-aí, da existência e de outras determinações. Já à efetividade racional (der Wirklichkeit des Vernüftigen) se opõe tanto a representação segundo a qual as ideias e os ideais não seriam nada mais que quimeras, e a filosofia um sistema de tais fantasmas, como também, inversamente, a representação de que as ideias e os ideais seriam algo demasiado excelente para ter efetividade, ou do mesmo modo algo demasiado impotente para lograr consegui-la.[17]

A concepção hegeliana não seria uma inversão fantasmagórica em relação à linguagem ordinária na qual a noção de "especulação" é usada de modo pejorativo como algo supérfluo, nebuloso e distanciado da realidade? O termo hegeliano "Spekulation", assim como o verbo "spekulieren" remetem a "speculatio", significando contemplação, teoria e reconhecimento e também a "speculari", significando espiar e olhar à volta. Ambos provenientes de "specere" (ver, olhar) e, assim, especular é uma forma de ver ou de ver uma "forma" somente acessível ao olhar da interioridade se associarmos a palavra a "speculum" (espelho), pois na tradição agostiniana e escolástica, Deus, sendo a máxima efetividade não pode ser visto diretamente, mas apenas indiretamente. Certamente, Hegel como crítico do subjetivismo da "filosofia da reflexão" não tenha feito esse tipo de associação com a ideia de "espelho", todavia somente a passagem recíproca da interioridade na exterioridade permitiria, na lógica especulativa, a apreensão, mediante o trabalho do pensamento, daquilo que sendo objetivo, "*não está imediatamente presente*".[18]

Ao contrário da opinião corrente o resultado do pensamento dialético não é a "abstração", mas o "concreto" na medida em que o conceito em seu

[17] HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Vol. I: A ciência da lógica*. São Paulo: edições Loyola, 2017, p. 45.
[18] INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de janeiro: Jorge Zahar editor, 1997, p. 114-117.

sentido propriamente especulativo "não é o mero conceito *de uma coisa, mas...é a coisa mesma"*.[19] Essas afirmações, apesar de seu aspecto abstruso ou mesmo escandaloso, retomam o axioma clássico segundo o qual o nosso intelecto é capaz de apreender, sem jamais esgotar, o inteligível emergindo ou já se apresentando no não imediatamente presente. Em outras palavras, o momento especulativo do pensamento dialético não consiste em investigar alguma região etérea, mas em apreender o invisível nas contradições do imediatamente visível. O obstáculo da imediatidade do visível não implica no abandono de todo ver, mas em sua submissão ao longo e difícil desvio da especulação. A rejeição de tal axioma tornaria vão o trabalho crítico e científico, alimento imprescindível da discussão pública, deixando o espaço livre para uma racionalidade meramente instrumental docilmente a serviço das paixões mais desencontradas.[20]

O desvio da especulação, deve-se reafirmar, longe de ser entendido como uma suposta "teorização abstrata", como impedimento da saudável positividade do conhecimento, deve ser sempre e novamente trilhado no esforço ingente de penetração da superfície da realidade, sobretudo numa época siderada tanto pela imaginação, a primazia da imagem, quanto vinculada às leis férreas e pragmáticas da economia e da técnica.

1.3 A presença do imperativo da ação

Como mostram os dicionários, o termo "pragmatismo" aludido no parágrafo anterior se origina de "prâgma", significando *"negócio, coisa por fazer, o que se faz, ação, atividade, obrigação"*.[21] Diante das dificuldades anteriormente elencadas não se pode evitar a pergunta: "o que fazer?" ou "como devemos agir?" Afinal, o agir possui um caráter necessitário que independe das longas e complexas mediações conceptuais requeridas para a compreensão reflexiva, crítica e metódica do mundo. Não importa o nível de elaboração do saber que possuímos, somos levados a agir de alguma forma. A prática não pode ser deduzida da teoria, pois há uma descontinuidade entre o pensar a história e o agir na história. Nas palavras também bastante citadas de Hegel no final do prefácio à "Filosofia do Direito":

> Sobre o ensinar como o mundo deve ser, para falar ainda uma palavra, de toda maneira a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto pensamento

[19] DE VOS, Lu. "Spekulation". In: COBBEN, Paul [et al.] (Hrsg.). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006. p. 417. Ver: p. 415-421.
[20] VAZ, Henrique C. de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: edições Loyola/ FAPEMIG, 2014. P. 138-157. Ver também: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 153-190.
[21] HOUAISS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 2.276.

> do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu.[22]

O pensamento da história não pode ser confundido com a determinação do futuro ou o prévio estabelecimento do curso dos acontecimentos, porque isso significaria eliminar a emergência do novo, do inesperado, como se tudo já estivesse contido no conhecimento já possuído por nós. Ao contrário de uma previsão científica relativa aos fenômenos mecânicos da natureza, pensar dialeticamente a história supõe o reconhecimento da efetividade das determinações finitas que não podem ser dissolvidas na indeterminação etérea de uma totalidade dada e previamente intuída. As nossas ações nascem na contingência do tempo e nela desaguam, mas isso não implica na aceitação do puro arbítrio, porque as possibilidades são pensáveis e, portanto, traduzíveis discursivamente, embora não haja qualquer garantia racional de sua realização ou êxito. Henrique Vaz em seu tratado de antropologia filosófica delineou de modo magistral o alcance metafísico do problema

> No Espírito infinito, a identidade precede a diferença, e essa é a diferença na identidade, sendo a intuição a unidade absoluta da inteligência e do inteligível ou a intuição absoluta de si mesmo (nóesis noéseôs). No espírito finito, a diferença precede a identidade, e essa é identidade na diferença, sendo a intuição unificante, mas não absolutamente uma.[23]

O ser humano, enquanto finito, não funda a si mesmo e nem encontra na história a plena identidade consigo mesmo. Não recuar diante da ação e nem abdicar do pensamento supõe sustentar a tensão entre a necessidade e a contingência, o elemento trágico dessa irredutível diferença encontra-se cravado no coração da identidade, acolhendo em nossas escolhas e atos tanto a aposta no sentido, quanto o ainda não pensável da história. Com o desenrolar dos processos de modernização a tensão entre a necessidade e a contingência torna-se ainda mais traumática, mas também menos visível, porque nossas decisões, escolhas e atos parecem ínfimos diante do imenso aparato técnico que nos envolve e a força das coisas parece seguir um curso indiferente em relação às nossas aspirações e desejos. Não se pode renunciar à ação em nome da mediação especulativa, mas exige da ação, sempre mergulhada nas obscuridades da imediatez e capturada no imprevisível das contingências, o incansável empenho da reflexão crítica compartilhada. Ora, justamente por seu caráter imperativo e inserido no tempo presente, a ação demanda o alargamento de um olhar capaz de discernir as contradições do ontem sob as obviedades do hoje.

---

[22] HEGEL, Georg W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2010, p. 44.
[23] VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 2020. p. 184.

2. Segunda parte: rememoração histórica

Como já foi anteriormente assinalado, o termo "rememoração" (Er-innerung) não significa apenas um registro historiográfico, pois implica na apropriação das possibilidades de sentido do passado à luz da situação presente, não para anulá-lo como se aquilo que já foi tivesse se perdido e se esfumado inteiramente. O passado, em sua densidade ontológica, na imensa riqueza de suas inesgotáveis interpretações, tem algo a ensinar ao presente, embora não possa ser repetido. No entanto, em sua rememoração produz alguns deslocamentos semânticos e introduz algumas frestas no modo de pensar hegemônico. O trabalho de rememoração emerge justamente dessa tensão entre o passado e o presente, entre o "ter sido" e o "ainda não". Essa tensão é constitutiva do humano enquanto ser atravessado pelo não ser, essência determinada projetando-se numa existência indeterminada, animal falante e desejante, cuja deficiência e criatividade o torna um "animal paradoxal".[24] O humanismo, na diversidade de suas manifestações, traduz as vicissitudes desse ser em devir, conforme o bem conhecido verso de Píndaro retomado por Nietzsche: "torna-te o que tu és".[25] Se a tarefa do humanismo pode ser resumida em tornar-se o que já se é, mesmo ainda não o sendo, então a sua dimensão trágica possuiria um significado ontológico como cisão ou não coincidência do homem em seu próprio ser.[26] A noção de ontologia, aqui duas vezes aludida, aproxima, ainda que possa parecer estranho, o diagnóstico de Nietzsche da lógica hegeliana. Se a realidade somente pode ser compreendida em seu devir, então o devir somente pode ser compreendido como realidade ou, em outras palavras, o desenvolvimento temporal não é mera fugacidade, a sucessão de momentos efêmeros como bolhas de sabão. O grandioso projeto do idealismo absoluto hegeliano teve como pedra angular a possibilidade da transcrição lógica do tempo, ou seja, o tempo apreendido no conceito não é um "nada", mas antes, produção da diferença no âmago do próprio ser. Não é a dissolução do real na ideia, e sim o discernimento da Ideia no real, embora tal discernimento jamais seja completo na perspectiva

---

[24] LORITE Mena, José. *El animal paradójico. Fundamentos de antropologia filosófica*. Madrid, Alianza Editorial, 1982. O caráter paradoxal do ser humano consiste na tensão entre a sua essência determinada (dimensão eidética) referida à uma realidade acabada (Realität) e a sua abertura existencial, o "ainda não" do presente projetando-se no futuro, referida à realidade em processo (Wirklichkeit) e resultante do seu atuar (wirken). Na antropologia filosófica de Henrique Vaz encontra-se nesse aí o núcleo de sua construção categorial, ou seja, a dialética entre os princípios da limitação eidética e da ilimitação tética. Ver; VAZ, *Antropologia Filosófica*, p. 137-148 [147]. Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Sureki suas precisas observações acerca desse ponto.

[25] NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 48.

[26] MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche*. Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 7-49.

da razão finita.[27] Por isso pode dizer Hegel no § 13 da "Introdução" à "Enciclopédia" que *"a figura exterior da história da filosofia"*

> dá, aos graus de desenvolvimento da ideia, a forma de sucessão contingente e, digamos, de uma simples diversidade dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e uno, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência o que ele é...[28]

Isto posto, traço em rápidos esboços como o caráter paradoxal do ser humano encontrou diversas configurações na história espiritual do Ocidente. Aqui vou simplesmente mencionar, de acordo com um breve resumo apresentado por Henrique Vaz, o deslocamento da problemática na passagem do humanismo grego em relação ao humanismo cristão para, então, caracterizar brevemente o seu significado moderno.[29]

2.1 A tragicidade aporética do humanismo clássico

A cultura (ethos) e a natureza (phýsis) se apresentam, em sua aparente oposição, como as duas vertentes fundamentais da experiência humana originária. A natureza com a uniformidade de seus ciclos e sua impassível ordem e a cultura, "lugar do humano", com sua caótica multiplicidade e na qual se manifestam a desordem, a transgressão dos limites, excesso (hybris). Essa experiência vem registrada nos mitos por meio de uma visão pessimista da cultura, juntamente com a retroprojeção de uma idade de ouro perdida (Hesíodo). O remédio para o mal-estar humano seria o "retorno à natureza", pois a "saída da natureza" teria sido a sua falta original. Delineia-se, assim, uma situação aporética: o que especifica o ser humano e o distingue dos outros animais é também o que o desqualifica e é a fonte de sua infelicidade. A solução filosófica para essa situação aporética, que encontrou a sua expressão paradigmática na metafísica platônica do espírito, a qual implicaria em conceber a natureza não como o dado imediato da sensibilidade, mas como totalidade inteligível (noetón) acessível ao nosso intelecto (noûs) mediante o árduo esforço realizado no "ato de pensar" (noeîn). Os fins da cultura são reorientados numa perspectiva ideonômica, isto é, cabe ao ser humano, saído da natureza sensível, se empenhar num movimento ascensional capaz de integrá-lo, mesmo de modo breve e limitado, na ordem inteligível do universo (kósmos noetós). Somente essa visão integrativa no

---

[27] WARTENBERG, Thomas E. "O idealismo de Hegel: a lógica da conceitualidade". In: BEISER, Frederick C. (Org.): Hegel. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 123-154.

[28] HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). Vol. I: A ciência da lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 54.

[29] VAZ, Henrique C. de Lima. "A cultura e seus fins". *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 57 (1992): 149-159. Ver também: VAZ, Henrique C. de Lima (2001). "Humanismo hoje: tradição e missão". *Síntese Nova Fase*, v. 28, n. 91 (2001), p. 157-168.

todo pode proporcionar os elementos necessários para o estabelecimento de uma medida (métron) necessária para a contenção das tendências caóticas dos indivíduos e conformá-los à virtude (areté) e submeter a multiplicidade tumultuosa das comunidades à lei do bem comum (nómos, eunomía). Por isso, a sociedade política formada em contraposição à dispersão violenta dos interesses particulares, somente pode se justificar por meio de uma antropologia filosófica que acolha a dimensão teorética e propriamente espiritual do ser humano. Ou, como observa Henrique Vaz

> a razão do ethos irá exprimir-se na forma de uma teoria do existir e do agir em comum e se apresentará como doutrina da lei justa (politeia) que é, na comunidade, o análogo da virtude no indivíduo.[30]

Seja como for, a ambivalência em relação à natureza e a tentação de retornar à "idade de ouro" de um indivíduo naturalizado e pré-político nunca desapareceu completamente. Após o declínio da cidade grega como espaço efetivo no qual o ser humano poderia explorar os caminhos de sua realização, os grandes movimentos espirituais da era helenística e romana, já numa perspectiva bastante diferente da metafísica platônica, retomaram o humanismo cosmocêntrico como maneira de viver. As "ações apropriadas" (kathekonta) à uma vida sábia, distanciada da confusão dos desejos e aversões e posta à serviço da justiça, somente é possível, como ensina Marco Aurélio, por meio da identificação do indivíduo sapiente com a ordem racional do mundo.[31] Nela todas as coisas e todos os acontecimentos estão concatenados, pois

> todas as coisas são ordenadas juntas para a criação de um mesmo kósmos ou mundo...existe apenas uma ordem e a mesma ordem, e por todas as coisas um único e mesmo Deus, a mesma substância e a mesma lei.[32]

Em suma, a tarefa do humanismo enquanto doutrina da humanização do homem, seria mostrar-lhe, a partir da tragicidade de sua condição aporética, a sua necessária sujeição à uma realidade que o ultrapassa e, por conseguinte, suas ações devem conjugar a responsabilidade ética e a consciência de seus efeitos limitados e frequentemente fracassados.

2.2 O drama trágico da Revelação Bíblica

A doutrina bíblica da criação *ex-nihilo* do universo e do homem pela ação gratuita de Deus revelado como absolutamente transcendente, juntamente com a antropologia da *imago Dei* produzem uma profunda reviravolta na

[30] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988, p. 135.
[31] HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014, p. 149-173.
[32] MARCO AURÉLIO. *Meditações*. São Paulo: Citadel, 2021. P. 95. Ver o comentário em: REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga. IV. As escolas da era imperial*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 114.

concepção greco-romana da relação do ser humano com a natureza. A identidade de Deus com a natureza, como ainda se vê no panteísmo de Marco Aurélio, uma das mais puras expressões da religiosidade estoica será substituída pela clara diferenciação entre o natural e o divino, deixando a natureza de ser princípio (arché) e medida (kanon) para o humano. Passa-se do *lógos* originário da natureza para o *lógos* de Deus. A aporia clássica entre a imanência cósmica como referência canônica do humano e o ímpeto humano de transcendência visto sob a ótica do excesso (hýbris) dá lugar à destinação sobrenatural do ser humano, radicalmente solitário e descentrado em relação à totalidade cósmica. A referência se desloca da ordem natural imanente para o reconhecimento da Transcendência Absoluta como fonte de todo sentido. O destino trágico do humanismo grego converte-se na projeção dramática da relação do homem com Deus na contingência do tempo histórico. Na dramática cristã o "métron" espiritual é a liberdade, mas o "métron" da liberdade é o amor. O humanismo teocêntrico não aposta na autossuficiência do sábio, como faz, por exemplo, o estoicismo, antes exalta a grandeza e a sabedoria de Deus em contraste com a miséria humana. No entanto como Agostinho resume no conhecidíssimo proêmio de suas "Confissões", "*o homem fragmentozinho da criação*", embora "*arrastando o testemunho do seu pecado*" é vocacionado ao louvor do Senhor, "*porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós"*.[33] Lançado na itinerância da vida e dilacerado entre a força centrípeta do egoísmo (amor sui, pondus cupiditatis) e a força centrífuga do encontro com o Outro (amor Dei, pondus caritatis), o ser humano não cessa de buscar

> porque não se há de desistir enquanto se avança na pesquisa do incompreensível, e que se aperfeiçoa cada vez mais, aquele que procurando tão inestimável bem sabe que se deve procurar é para encontrar, e que se encontrar é para procurar com maior ardor?[34]

Se, para recorrer às palavras de Hegel, há que reconhecer *"a razão como rosa na cruz do presente*", para a interpretação agostiniana da história a rosa na cruz do tempo não é outra senão a conversão do homem todo, sua inteligência e sua vontade, para o amor. Não como vago sentimento, mas como ação na universalidade concreta da vida social. Não obstante, tal conversão é propiciada pelo encontro com o Deus que nos habita no interminável empenho de sua procura (quaerere Deum), encontro propiciado pela conversão do olhar para interioridade abissal da mente, esta, contudo, não pode compreender a si mesma, escapando da autossuficiência da sabedoria humana.[35] Assim, como bem observa von Balthasar em sua

---

[33] AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 9.
[34] AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 480-481.
[35] VAZ, Henrique C. de Lima. I*ntrodução ao pensamento de Hegel. Tomo I: A "Fenomenologia do espírito" e seus antecedentes*. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2020, p. 67-69. Ver também: BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 41-49.

"teodramática", o ato livre, justamente por ser sempre pessoal e impossível de ser dissolvido numa narração coletiva, traduz a tragicidade da finitude justamente em sua gratuidade e transbordamento em relação à gnose contemporânea. O projeto técnico, com seu "ateísmo metodológico", se empenha no esquecimento da dimensão trágica da liberdade:

> O homem pode compreender-se, de um lado, na diferença entre ente (mundo) e ser (absoluto, Deus); pode, porém, por outro lado, aspirar a eliminar essa diferença excluindo metodologicamente o absoluto (Deus) e intencionando concentrar a totalidade do sentido no domínio intramundano.[36]

A exclusão dessa presença transcendente e não objetivável leva à proposição de uma espécie de soteriologia gnóstica segundo a qual o ser humano obterá a redenção de todos os seus males por meio do conhecimento, proveniente da racionalidade científica e técnica e da ação instrumental, entendida como máxima disponibilização dos meios de previsão e controle. Como observa precisamente Henrique Vaz:

> Não é, pois, no terreno da produção dos bens materiais e da satisfação das necessidades vitais que a crise profunda se delineia. É no terreno das razões de viver e dos fins capazes de dar sentido à aventura humana sobre a terra. Em suma, a crise de civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter, mas uma crise do ser. Será um conflito dramático não apenas nas consciências individuais, mas igualmente na consciência social entre sentido e não-sentido.[37]

O hiato entre a abundância dos meios e a ausência das razões de viver suscita desorientação e perplexidade, apontando para uma nova forma de tragédia, estranhamente oriunda do esquecimento da tragicidade inerente à condição humana.

2.3 O sentido trágico do humanismo moderno

O termo "humanismo", como mostram os dicionários da língua portuguesa, assinala não apenas a grande extensão de seus significados, mas evidenciam também, na riqueza de suas manifestações históricas, a sua pluralidade contraditória. Como é comum, a noção é associada à retomada da tradição clássica pela erudição renascentista em contraposição ao "barbarismo" do latim medieval e às fórmulas já ressequidas da filosofia escolástica. No renascimento italiano, nos séculos XV e XVI, a pessoa cultivada, dedicada ao estudo das "humanidades" (studia humanitatis) era denominada "humanista" (umanista) e o era porque o seu interesse voltava-se para o humano em sua singularidade

[36] VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática. Vol. 2. Las personas del drama: el hombre em Dios*. Madrid: Ediciones Encuentros, 1992, p. 43. Ver o contexto da afirmação nas p. 39-51.
[37] VAZ, Henrique C. de Lima. "Ética e razão moderna". *Síntese Nova Fase*, v.22, n. 68 (1995), p. 55.

imanente, em sua vida concreta, quotidiana, em seu corpo e sua educação, e não prioritariamente em sua destinação sobrenatural. Com o advento da nossa modernidade, a partir do último quartel do século XVIII, os valores humanistas do renascimento seriam transfundidos nos ideais iluministas acerca da perfectibilidade do ser humano vinculados à crença no progresso a ser alavancado por um novo tipo de racionalidade, não mais orientada para a contemplação espiritual, mas dirigida para a dominação da natureza e a construção de uma ordem social mais livre, justa e fraterna.[38] Desse modo, a noção de humanismo, amplamente difundida a partir do século XIX e de fácil penetração na linguagem corrente, tornou-se quase intuitiva suscitando fácil e espontânea adesão, pois, numa definição rápida, o humanismo diz respeito a *"qualquer filosofia que enfatize o bem-estar e a dignidade humana, e que seja otimista quanto aos poderes do entendimento humano per se"*.[39]

Posicionar-se contra a afirmação da dignidade humana, tomada em sentido genérico, parece mera insensatez e suscita a suspeita de obscurantismo e de mal encoberta inclinação a um conservadorismo infenso às inegáveis conquistas da modernidade e, talvez, inconformado com a proclamação universal dos direitos humanos e sua concretização sociocultural. Não obstante, a versão moderna do humanismo, tomada como exemplar e posta como modelo único e definitivo para a plena realização da humanidade padece de grave unilateralidade o desqualificar a rica contribuição dos humanismos tradicionais e é incapaz de compreender as razões profundas de seu fracasso histórico. Qual fracasso? O de uma estranha simultaneidade entre a sua repetição retórica, a acompanhar os seus desejáveis avanços jurídicos, e a inaudita violência de um século marcado pela "civilização da barbárie".[40]

Em que consiste, todavia, o caráter moderno da "civilização da barbárie"? Não é fácil enfrentar tal pergunta, mesmo porque a noção de modernidade, banalizada pela mídia, passou a ser utilizada nos mais diversos contextos e objetivos polêmicos e se estilhaçou em significações heterogêneas e, mesmo, antagônicas.[41] Às vezes como um valor a ser cultivado e alcançado,

---

[38] KOLENDA, Konstantin. "Humanismo". In: AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 479-480.

[39] BLACKBURN, Simon. *'Dicionário Oxford de filosofia*. Consultoria da edição brasileira: Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997. p. 187.

[40] DRAWIN, Carlos R. "O enigma da violência". In: OLIVEIRA, Rodrigo Tôrres e AZEVEDO, Kennya R. Nezio (Orgs.). *Violência(s) contemporâneas. Impactos nos sujeitos, nos direitos humanos e na sociedade*. Curitiba: Editora CRV, 2019 a. p. 13-28. Ver também: DRAWIN, Carlos R. "Dimensões e dinâmica da violência". In: BIAGGI, Enio Luiz de carvalho [et al.] (Orgs.). *Violência e intolerância. Quando o sono da razão produz monstros*. Belo Horizonte: Editora 3, 2019, p. 19-34.

[41] A expressão "nossa modernidade" refere-se à ideia segundo a qual ainda somos os herdeiros do projeto civilizacional estabelecido na segunda metade do século XVIII. No entanto, não se trata de um bloco monolítico, mas como bem viu Hegel em sua reflexão sobre a Revolução Francesa e seus desdobramentos, a modernidade está, desde o início, atravessada por contradições e se desdobra em diversas e heterogêneas configurações culturais e epocais.

outras como uma época a ser rejeitada e ultrapassada ou simplesmente um destino inexorável. De qualquer forma, como assinala Henrique Vaz, nela podem se distinguir alguns aspectos fundamentais. Para o eminente filósofo brasileiro a modernidade é

> uma meta, que muitas sociedades lutam ainda por alcançar e, nesse caso, entende-se sobretudo como modernidade econômica e política; é um valor que todos reivindicam, pois ninguém admite ser tido por pré-moderno; é um programa cultural que indivíduos, grupos e instituições se propõem cumprir como condição para acertar os seus passos com os da história; finalmente, é uma ideologia...[42]

Todos esses aspectos se entrecruzam e se determinam numa trama intrincada e difícil de ser analisada com justeza, claramente definida e consistentemente argumentada. Desse modo, por seu dinamismo e muitas contradições, usarei, mesmo de modo um tanto vago, a expressão "dialética da modernidade", índice da complexidade uma problemática que transborda em muito os limites deste texto.[43] Gostaria de ressaltar, apenas, o seguinte aspecto: uma determinada condição socioeconômica e política, aquela supostamente efetivada no mundo ocidental desenvolvido e, especialmente, nos países anglo-saxônicos, converte-se em valor universal e passa a ser vista como modelo a ser proposto para o conjunto das culturas humanas. O "moderno", nesse caso, passa a nomear a transposição axiológica de um fenômeno histórico particular, idealizado e universalizado, sem se levar em consideração as suas contradições internas, ou seja, em linguagem hegeliana, a negatividade presente em toda determinação finita. Assim, a modernização enquanto proposta programática acaba por identificar a razão com a racionalidade específica da tecnociência, com o avanço e consolidação do capitalismo, ambos considerados como condições incontornáveis para o triunfo da democracia liberal como sendo o mais adequado ambiente para o respeito e institucionalização dos direitos humanos.[44]

O "moderno" e a "modernização", nessa perspectiva, apresentam-se, em sua feição ideológica, como uma visão linear e imanentista do ser humano. Por quê linear e imanentista? Porque a ideologia da modernização, na perspectiva

---

Dentre elas pode-se indicar algumas tendências contemporâneas que passaram a ser amplamente designadas como "pós-modernidade". Há um verdadeiro cipoal semântico em torno do assunto. Para um balanço genérico do tema, ver: FRANZINI, Elio. *Moderno e postmoderno. Um bilancio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. Agradeço ao Prof. Dr. Luiz Sureki ter me apontado a necessidade desse esclarecimento.

[42] VAZ, Henrique C. de Lima. "Além da modernidade". *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 53 (1991), p. 241.

[43] DRAWIN, Carlos Roberto. A morte e a modernidade: meditações nos tempos da pandemia. In: Jacqueline de Oliveira Moreira. (Org.). *Luto e morte em tempos de pandemia: reflexões a partir da psicologia*. 1ª ed. Belo Horizonte: Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais, 2021, p. 26-33.

[44] MENESES, Paulo. "Modernidade: um sonho latino-americano". *Síntese Nova Fase*, v. 25, n. 80 (1998), p. 5-18.

aqui definida, aposta num progresso comum de toda humanidade, progresso a ser alcançado pelo desenvolvimento máximo das forças produtivas e cujos resultados seriam a dominação técnica da natureza, a conjunção da engenharia social com a máxima liberação dos mercados e com a liberdade individual passando a ser imaginariamente concebida segundo os moldes do empreendedorismo. A condição estrutural para se chegar a esses resultados já estaria factualmente posta no modo de funcionamento do capitalismo planetário, de alta concentração de renda e intensivo consumo. A partir dessa etapa não mais haveria história, como um horizonte contingencial e aberto a alternativas distintas de realização humana, mas apenas o aperfeiçoamento e a manutenção do sistema existente. Do ponto de vista filosófico a visão de mundo subjacente a essa proposição programática poderia ser genericamente caracterizada como a de um "humanismo antropocêntrico" e, poder-se-ia dizer, não sem alguma surpresa, que o antropocentrismo levado às suas últimas consequências se torna inumano.

Essa avaliação poderia ser simplesmente descartada se os ideais do humanismo ilustrado tivessem obtido o êxito pretendido. No entanto uma incrível sucessão de catástrofes inseriu a pior das barbáries no coração de nossa civilização. Nas palavras de Eric Hobsbawm sobre o século XX:

> "Este século não deixou em momento algum de ser bárbaro, em certo sentido mais do que todos os anteriores...se a humanidade conseguiu sobreviver ao século XX, será capaz de sobreviver a tudo".[45]

Após a Segunda Guerra também não nos encontramos numa era de paz e prosperidade. As guerras e massacres continuaram a fazer milhões de mortos, feridos e refugiados,[46] com o agravante de termos entrado num tempo no qual a humanidade alcançou o poder de se autodestruir, seja através das armas nucleares, seja através do desastre ecológico a nos impor uma inaudita responsabilidade ética em relação à humanidade presente e às gerações futuras.[47] Além disso, após o recuo da pactuação social do segundo pós-guerra, a desigualdade socioeconômica se aprofundou muito fazendo com que imensas populações se convertessem nos invisíveis do sistema, nos excluídos da propalada prosperidade proporcionada pelo mercado. Eles seriam os prisioneiros da "armadilha da pobreza" que, segundo o Banco Mundial, manteria três bilhões de pessoas tentando sobreviver com menos de três dólares por dia.[48] A explicação para tudo isso

---

[45] HOBSBAWN, Eric. "O Mais Violento dos Séculos". Entrevista para a Folha de S. P., em 19/12/1999.

[46] HECHT e SERVANT. *O século de sangue. 1914-2014*.

[47] JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

[48] DOWBOR, Ladislau. "Entender a desigualdade: reflexões sobre o capital no século XXI". In: BAVA, Silvio C. (Org.). *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Venete/Le monde diplomatique, 2014, p. 8-18.

requer a consideração de fatores múltiplos e de inter-relação complexa e não pode ser enquadrada numa narrativa filosófica esquemática e linear como a que esboçamos neste texto. Seja como for, o parcial, mas impactante e devastador, fracasso do moderno humanismo antropocêntrico abre algum espaço para a especulação filosófica, ou seja, o questionamento de alguns de seus aspectos.

Apenas de modo ilustrativo recorro a alguns versos escritos pelo poeta inglês Alexander Pope (1688-1744) naquele período de transição para a modernidade designado pelo historiador Paul Hazard como o da "crise da consciência europeia".[49] O primeiro, e bem conhecido, é aquele com que se inicia a segunda parte de seu poema sobre o homem: "*Know then thyself/ Presume not God to scan/The proper study of mankind is man*".[50] Essa sentença – "*conhece-te a ti mesmo, não pretendas investigar Deus, o estudo apropriado à humanidade é o próprio homem*" – nas palavras de Ernst Cassirer, "*exprime com impressionante brevidade o sentimento profundo que essa época tinha de si mesma*".[51] Traduz a nova orientação do pensamento como um convite ao homem para voltar-se para si mesmo e tomar no tempo presente as rédeas do destino em suas mãos de modo a direcioná-lo num tempo futuro segundo as suas intenções emancipatórias. Não se tratava mais de uma vaga esperança, mas uma realidade já posta pelas revoluções política e científica: a primeira, como a ocorrida na Inglaterra, já havia assestado um duro golpe na monarquia absoluta, e a segunda, já havia destronado a física aristotélica qualitativa e a substituíra pela explicação matemática dos fenômenos naturais. Se a primeira instaurava as condições sociais e políticas para a construção do Estado constitucional e desencadeava o longo processo psicossocial que desaguou na proclamação dos Direitos Humanos, a segunda revolvia profundamente o solo simbólico no qual se assentava a ordem do mundo e a demanda de sentido dos indivíduos. O vetor do sentido se revertia da hierarquia cósmica e do Absoluto transcendente para a subjetividade humana tomada não somente como fundamento do conjunto dos saberes, mas, sobretudo, considerada em sua soberania histórica. O modelo de racionalidade efetivado na ciência da natureza ao proporcionar o domínio sobre o próprio corpo e o meio-ambiente também iluminaria os rumos da história. Por isso, o mesmo Alexander Pope propôs o seguinte epitáfio em homenagem a Isaac Newton: "Nature and nature's laws/ Lay hid in night/God said: let Newton be/And all was light". A natureza, de onde provinha o ser humano, estava mergulhada na escuridão do mito, da superstição religiosa e das elucubrações metafísicas e dela foi retirada graças a Newton (let Newton be) e emergiu para a luz (and all was light).

---

[49] HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Lisboa: Edições camões, 1948.
[50] POPE, Alexander. *An essay on man* (Ed. Tom Jones). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016, p. 28.
[51] CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1997, p. 28.

Não há mais o anelado retorno à "mãe terra", úmida e sombria, uterina e devoradora, pois a natureza havia se tornado objeto de investigação e manipulação para o sujeito cognoscente e agente. Nos citados versos de Pope Deus ainda aparece, porém distante dos negócios humanos (presume not God to scan) e como quem outorga à ciência (God said) o poder de iluminar o mundo. Uma vez feita essa transferência de domínio, então o amor do homem por si mesmo (amor sui) passa a ser soberanamente legitimo sem necessitar do contrapeso do amor a Deus (amor Dei), cuja presença amorosa e exigente suscitaria, nas palavras de Santo Agostinho, a experiência do vazio e da inquietação no coração humano. Poderiam ser esquecidas, portanto, as dimensões trágicas tanto da aporética cosmocêntrica do pensamento pagão, quanto da teodramática da narrativa bíblica. Não obstante, considerando o caráter ontoantropológico da condição humana, tal esquecimento é impossível e essa impossibilidade já se insinuará no momento mesmo de ascensão do Iluminismo. O terremoto de Lisboa de 1755 produzirá efeitos múltiplos e ambivalentes: por um lado, o descrédito da Providência Divina, pois, apesar do apelo por arrependimento por parte de muitos pregadores, a população de Lisboa não merecia sofrer, justamente no dia de "todos os santos", tamanho castigo por seus pecados. Caberia aos esforços humanos enfrentar tais catástrofes como ocorreu com a reconstrução da cidade.[52] Mas, por outro lado, o terremoto tingiu de sombras o otimismo filosófico, como se pode ver no "Cândido" de Voltaire: a natureza era insubmissa aos quereres humanos e os homens, avessos ao progresso moral, continuavam pérfidos como sempre. Ao entrar na Lisboa destruída perguntou Pangloss, fiel seguidor do otimismo metafísico de Leibniz: "*Qual pode ser a razão suficiente deste fenômeno?*" e exclamou Cândido: "*É o fim do mundo!*" Afinal, não há qualquer razão que justificasse o desastre natural aos olhos da inteligência humana.[53] Se a natureza em si mesma era indiferente aos anseios da humanidade, também a natureza no homem seria impermeável à promessa da perfectibilidade. O diálogo de Cândido com o "velho letrado" Martin é significativo a esse respeito:

> O senhor acredita", disse Cândido, "que os homens sempre se massacraram mutuamente como fazem hoje em dia? Que sempre foram mentirosos, espertos, pérfidos, ingratos, ladrões, fracos, volúveis, covardes, ciumentos, comilões, beberrões, avarentos, sanguinários, caluniadores, depravados, fanáticos, hipócritas, estúpidos?" "O senhor acredita", disse Martin, "que os gaviões sempre comeram todos os pombos que encontraram?" "Claro, sem dúvida", respondeu Cândido. "Pois bem", disse Martin, "se os gaviões sempre tiveram o mesmo caráter, por que supor que os homens teriam mudado o seu?[54]

---

[52] SHRADY, Nicholas. *O último dia do mundo*. Fúria, ruína e razão no grande terremoto de Lisboa de 1755. Rio de janeiro: Objetiva, 2011.
[53] VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 39.
[54] *Ibid.* p. 127.

Cândido ainda alega titubeante, ao final do diálogo, que diferentemente dos gaviões o homem possui o livre-arbítrio. O exercício da liberdade, porém, estaria muito distante de uma visão otimista do progresso histórico. Contra ela os argumentos se acumularam no decorrer do processo de racionalização da sociedade. Ao contrário das expectativas progressistas, o avanço da tecnociência cavou um fosso ainda mais profundo entre a racionalização dos meios e a realização dos fins.

Certamente o desencanto crescente acerca da modernidade não implica necessariamente a sua rejeição em bloco e nem a minimização de suas conquistas básicas, mas impõe repensar as contradições existentes entre as suas duas vertentes que a compõem, conforme a sistematização proposta por Habermas em sua teoria da ação comunicativa: a vertente homogeneizadora da modernização social e a vertente diferenciadora da modernização cultural.[55] De qualquer forma, nos obriga repensar o hiato entre a objetivação da natureza exemplificada pelo fisicalismo, a concepção tendencialmente reducionista calcada no modelo de racionalidade das ciências da natureza e o humanismo subjetivista, a concepção tendencialmente libertária inspirada no modelo hermenêutico e construtivista do conhecimento e da ação. O universalismo naturalista, o relativismo ético, o particularismo multiétnico, o construtivismo social e o rigorismo epistêmico são formas de pensar que, apesar de algumas escaramuças disciplinares, convivem em suposta harmonia, se desconhecendo em seus princípios e consequências.[56] Como conciliar essas tendências aparentemente antagônicas sem questionarmos a crescente fragmentação dos saberes e a repartição disciplinar entre os domínios científico dos fatos, filosófico dos valores e jurídico das normas? Como adverte um brilhante estudioso do problema: as oposições entre "ser" e "dever ser", fato e norma se justificam epistemologicamente para além dos desconhecimentos recíprocos de sua conveniência acadêmica? As normas e valores não são também fatos sociais?[57]

E como prosseguir na radicalização desse questionamento sem enfrentar a dimensão trágica da condição humana? E como fazê-lo sem cair na armadilha do niilismo, dessa atmosfera difusa, simultaneamente sufocante e inebriante que nos fascina em nosso desamparo, nos atrai para o abismo do sem sentido, ecoando a vanidade de todos os "por quês" e "para quês"?[58] Ahistória segue o seu curso cada vez mais acelerado a ensurdecer tais interrogações num turbilhão incessante de atividades e demandas.

---

[55] HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la accion comunicativa. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalizacion social*. Madrid: Taurus Ediciones, 1987, p. 213-249.

[56] BOGHOSSIAN, Paul. *La peur du savoir* Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance. Marseille: Agone, 2009.

[57] PIRES, Álvaro. "Fait, norme et valeur: au-delà du traité des Tordesillas. L'apport de max Weber". In: CORRIVEAU, P. [et. Al.] (Dir.). *Normativité et critique em sciences sociales*. Laval/ Montreal: Les Presses de l'Université Laval, 2022, p. 93-94.

[58] NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos. V. VI: 1885-1887*. Rio de janeiro Forense Universitária, 2013. p. 289. Ver comentário em: DRAWIN, Carlos Roberto. Lima Vaz: por quê pensar o Absoluto? *Síntese*, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 249-274, Jan./Abr., 2021, p. 263-264.

Se a recordação viva do passado se perdeu e a expectativa utópica do futuro não mais goza de credibilidade, então os sujeitos se enclausuram num presente cada vez mais contraído mas, e aí ocorre um fenômeno surpreendente, a aceleração do tempo e a fluidez dos instantes bloqueiam a interrogação acerca do sentido, pois a pergunta pelo sentido pressupõe certa retenção temporal na interrogação de sua inteligibilidade, requer o tempo da interioridade contemplativa, um certo estancamento da agitação febril sem o qual o existir é devorado pelo fazer.

A esse respeito é interessante assinalar a investigação freudiana acerca de um mecanismo psíquico típico da perversão e por ele designado como "desmentido" ou "renegação" (Verleugnung). O seu efeito consiste em "ver" o próprio limite, representado pela presença do Outro e, no entanto, viver como se esse limite não existisse e tudo orbitasse em torno do "Eu", como se o Outro não passasse de uma projeção dos meus desejos e fantasias, numa incessante ardência pela obtenção de um gozo impossível.[59] Atualmente alguns filósofos e psicanalistas franceses aventaram a hipótese de que a cultura pós-moderna teria sucumbido à generalização desse mecanismo perverso. Ou seja, sabemos que as coisas não podem continuar como estão, na enlouquecida reprodução dos afazeres cegos e dos prazeres momentâneos, da acumulação insensata do capital e da intensificação do consumo, mas continuamos a viver como se o não o soubéssemos.[60] O trágico da existência deixa-se diluir na leveza da vida embalada pela multiplicação imaginária de possibilidades de modo a suportar uma vida marcada, para recorrer à expressão de Max Scheler, por um grave "déficit de sentido" (Sinnverlust) decorrente da "lacuna vital" (Lebenslücke) aberta entre o crescente desconhecimento do ser humano acerca de si mesmo e o caráter insuportável de saber que não se sabe.[61]

O sentido trágico do humanismo antropocêntrico se instala a partir do esquecimento da tragédia do não sentido. Ora, não se trata de algo fortuito ou simplesmente atribuível a uma época decadente, mas sim de uma possibilidade inerente ao espírito humano em sua ambivalente relação com o ser: por sua finitude o espírito, circunscrito ao espaço e ao tempo, tende a se objetivar no mundo, todavia por ser também um ato, por ser "pura atualidade" ele é incapaz de se objetivar inteiramente no mundo.[62] Sendo

---

[59] FREUD, Sigmund. "O fetichismo". In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. 17. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 302-310. Para um comentário sobre o conceito de "renegação" ou "desmentido" (Verleugnung), ver: DRAWIN, Carlos R. & MOREIRA, Jacqueline. "A Verleugnung em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas". *Psicologia USP*, 2018, 29 (1), p. 87-95.

[60] DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa. Liberalismo e pornografia*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

[61] LANDMANN, Michael. *De homine: der mensch im Spiegel seines Gedankens.* Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962, p. 335-340.

[62] SCHELER, Max. *A posição do Homem no cosmos*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 45.

essencialmente mundano e existencialmente transcendente, a negação lhe é estruturalmente consistente, pois provém

> de seu ser-no-mundo ou de sua relação com o em-si do mundo que não é, identicamente, o para-si do espírito. Um espírito que, como Inteligência e Liberdade, é essencialmente relativo ao em-si de um mudo realmente dele é, necessariamente, um espírito finito.[63]

Pode-se, então, dizer, ainda que para alguns pareça chocante, que o niilismo não é simplesmente o traço típico de uma época, mas um ato espiritual, uma possibilidade permanente do humano. A grande tradição espiritual do Ocidente, desde as escolas sapienciais da Antiguidade, não cessa de advertir os homens para a condição paradoxal de sua finitude, recordando que a força de negação que o habita seja direcionada para uma instância positiva transcendente, seja nomeada como cosmos ou Deus.[64] O risco é maior no tempo do "esquecimento do ser", ou seja, quando a força de negação do espírito se expressa num humanismo titânico e se crê ilimitada, como se a terra e o céu não passassem de uma dócil argila para que os homens moldassem o seu destino a seu bel-prazer.

A "destituição do espírito" encetada a partir de meados do século XIX só pode ser compreendida como um movimento do próprio espírito desancorado de toda referência positiva, isto é, bloqueado em seu direcionamento para um real transcendente e simultaneamente lançado na deriva dos impulsos restritos ao "princípio da corporalização" (Prinzip der Verleiblichung).[65] Não se deve circunscrever essa afirmação nos quadros limitados de uma querela filosófica e muito menos atribuí-la à nostalgia conservadora, anelante por alguma suposta "idade de ouro" pré-moderna que, afinal, jamais existiu. Ao contrário, vivemos no tempo da máxima liberação das energias humanas e, em princípio, podemos sempre intervir na natureza e submetê-la de algum modo, como também contestar os freios institucionais como obstáculos que se interpõem à expansão das liberdades individuais. O preço a ser pago parece irrisório, por ser tido como meramente "especulativo": a verdade e o bem em seu alcance ontológico. Afinal, o que pode ser isso senão impotentes devaneios metafísicos embalados pelo insensato desejo de retornar a verdades absolutas e trans-históricas?

No entanto, a memória do século insiste em relembrar ao triunfo das luzes o em torno sempre presente e ameaçador da escuridão. Pois como já advertia a conhecida ode de "Antígona" sendo o homem o mais admirável dos seres da natureza, também é o mais monstruoso (deinon). Tais advertências deveriam ser creditadas ao gosto intelectual por certo catastrofismo? Podemos assim descarta-las como se não houvesse crescimento populacional descontrolado,

---

[63] VAZ, *Antropologia filosófica*, p. 188.
[64] HADOT, *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, 2014.
[65] SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Verlag Günther Neska, 1972, p. 369-370.

aumento vertiginoso de desigualdade gerando a enorme massa dos excluídos, como se não houvesse proliferação nuclear de alto risco, nem extinção em massa de espécies com o aquecimento global tendendo a um pico de crescimento a se aproximar do ponto zero de sobrevivência da humanidade?

O debate contemporâneo sobre o humanismo não desmente a gravidade dessas preocupações. Em 1943 em meio à devastação da segunda guerra foram publicados dois livros marcantes. O primeiro, menos conhecido, foi "O drama do humanismo ateu" do teólogo católico Henri De Lubac, o segundo foi "O ser e o nada", que se alcançou repercussão mundial, embora de difícil leitura, tornando seu autor, Jean-Paul Sartre, uma verdadeira celebridade midiática. O filósofo francês foi acusado de enveredar no caminho do total pessimismo ao proclamar a relação indissociável entre o humanismo e o ateísmo. Ele soube, no entanto, com raro senso de oportunidade, se contrapor à tal acusação ao defender a filosofia existencial não somente como um humanismo, mas talvez a forma mais radical do humanismo moderno ao esvaziar o ser humano de todo ser ou essência para concebê-lo como pura projeção na indeterminação da liberdade e, por isso mesmo, como absolutamente responsável por suas ações.[66]

O filósofo existencialista, não era dado a otimismos fáceis, como se pode ver em diversas de suas análises sobre as relações humanas, assim, por exemplo, o amor sempre fracassa ao impor ao outro a servidão de sua liberdade. Como seria possível, no entanto, encarnar a pura transparência da liberdade na opacidade da ação ética e política sem a mediação de instâncias normativas? A imensa dificuldade em concretizar ontologia da liberdade na efetividade da história parece reforçar a suspeição de niilismo, como se a experiência de pensamento, levada a cabo por Sartre, de radicalização do humanismo moderno redundasse em impasses insuperáveis. Na passagem conclusiva da quarta parte de seu tratado esses impasses são resumidos numa passagem de grande força literária:

> Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape a contingência sendo o fundamento de si mesmo, o Ens causa sui que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil![67]

Como escapar do vazio resultante da eliminação do caráter ontológico da transcendência absoluta de Deus ou da transcendência relativa da divindade cósmica? Não residiria aí o mal-entendido do humanismo ateu ao propor não apenas a sua inexistência de Deus, mas o reiterado esforço de sua eliminação como o grande inimigo da grandeza do homem? Foi

---

[66] SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.
[67] SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2005, p. 750.

justamente este o ponto ressaltado pelo já mencionado livro do eminente teólogo Henri De Lubac e publicado no mesmo ano de 1943. O autor cita uma carta de Dietrich Kerler a Max Scheler na qual é assumida a seguinte opção

> "mesmo que se pudesse provar matematicamente que Deus existe, eu não quero que ele exista, porque ele me limitaria em minha grandeza".[68]

Considerações conclusivas

Pode-se com facilidade confundir a predicação do humanismo moderno como trágico com a nostalgia de um mundo anterior mais harmonioso e pleno de religiosidade. Contudo, a tragédia não deve ser tomada como um elemento contingente e específico de uma época particularmente decadente. Mesmo porque a contingência diz da própria condição de historicidade do humano e possui, portanto, uma inscrição ontológica. A palavra "sentido" com sua inequívoca significação vetorial não remonta a um passado idealizado, mas aponta antes para o futuro em sua incontrolável indeterminação. De todo modo, a pergunta pelo sentido do trágico, ressalta Heidegger, não pode ser obstruída no tempo "da infindável necessidade posta pela oculta indigência da falta de indigência (Notlosigkeit)".[69] Estaríamos no limiar de um outro começo? O "último deus" já se foi nos abandonando, nós humanos, à própria sorte e ao triunfo ambivalente de seu humanismo? Ou antes o "último" assinala uma "travessia", "a passagem do último deus" (der Vorbeigang des letzten Gottes) sinalizando um "salto" impossível de ser previamente determinado e de "incomensuráveis possibilidades"?[70]

Certamente o debate acerca do humanismo precisaria ser retomado com muito maior profundidade numa época na qual já se desenha no horizonte o destino pós-humano do "último homem" anunciado por Nietzsche no prólogo do "Zarathustra". Não é inútil perguntar, portanto, se a exaltação da liberdade subjetiva não seria uma vã paixão quando desprovida da gratuidade do amor cuja aparente insensatez somente poderia encontrar repouso e sentido na aceitação do dom do Ser.[71]

---

[68] KERLER, D. apud. DE LUBAC, Henri. *Le drame de l'humanismo athée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983, p. 55.
[69] HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
[70] HEIDEGGER, Matin. Op. Cit. p. 411. Ver o comentário em: CROWNFIELD, David. In: "The last God". In: SCOTT, Charles E. [et al.]. (Ed.). *Companion to Heidegger's 'Contributions to Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 213-228.
[71] MAC DOWELL, João Augusto A.A. "As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana". *DASEINANALYSE. Revista da Associação Brasileira de Daseinanalyse*. Nº. 15 e 16. 2011, p. 8-32.

Referências

ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro, 1985.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. In: Col. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2005.

APEL, Karl-Otto. La transformación de la filosofia. Tomo II: *El a priori de la comunidade de comunicación*. Madrid: Taurus Ediciones, 1985.

BAYNES, Kenneth. A virada transcendental: o 'pragmatismo kantiano' de Habermas. In: RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2008. p. 235-262.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997.

BOGHOSSIAN, Paul. *La peur du savoirSur le relativisme et le constructivisme de la connaissance.* Marseille: Agone, 2009.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2008.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1997.

CRONFIELD, David. "The last God". In: SCOTT, Charles E. [et al.] (Ed.). *Companion to Heidegger's 'Contributions to Phisosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 213- 228.

DE LUBAC, Henri. *La drame de l'humanismo athée*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

DE VOS, Lu. "Spekulation". In: COBBEN, Paul [et al.] (Hrsg.). *Hegel-Lexikon*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006. p. 415-421.

DOWBOR, Ladislau. "Entender a desigualdade: reflexões sobre o capital no séculoXXI". In: BAVA, Silvio C. (Org.). *Thomas Piketty e o segredo dos ricos*. São Paulo: Venete/Le monde diplomatique, 2014, p. 8-18

DRAWIN, Carlos R. & MOREIRA, Jacqueline. "A Verleugnung em Freud: análise textual e considerações hermenêuticas". *Psicologia* USP, 2018, 29 (1), p. 87-95.

DRAWIN, Carlos R. "O enigma da violência". In: OLIVEIRA, Rodrigo Tôrres e AZEVEDO, Kennya R. Nezio (Orgs.). *Violência(s) contemporâneas. Impactos nos sujeitos, nos direitos humanos e na sociedade*. Curitiba: Editora CRV, 2019 a. p. 13-28.

DRAWIN, Carlos R. "Dimensões e dinâmica da violência". In: BIAGGI, Enio Luiz de carvalho [et al.] (Orgs.). *Violência e intolerância. Quando o sono da razão produz monstros*. Belo Horizonte: Editora 3 i, 2019, p. 19-34.

DRAWIN, Carlos Roberto. Lima Vaz: por quê pensar o Absoluto? *Síntese*, Belo Horizonte, v. 48, n. 150, p. 249-274, Jan./Abr., 2021.

DRAWIN, Carlos Roberto. A morte e a modernidade: meditações nos tempos da pandemia. In: Jacqueline de Oliveira Moreira. (Org.). *Luto e morte em tempos de pandemia: reflexões a partir da psicologia*. Belo Horizonte: Editora da Universidade do Estado de Minas Gerais, 2021, p. 25-46.

DRAWIN, Carlos R. "A modernidade trágica". In: GUIMARÃES, Joaquim G. Mol. [et al.]. O novo humanismo. *Paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022. p. 135-162.

DUFOUR, Dany-Robert. *A cidade perversa*. Liberalismo e pornografia. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

DUQUE, João Manuel. "Crença". In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alçfredo; PASSOS, João Décio (Orgs). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus: 2022. p. 177-183.

FRANZINI, Elio. *Moderno e postmoderno. Um bilancio*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018.

FREUD, Sigmund. "Psicologia de massas e análise do Eu"". In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. 15 (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. "O fetichismo". In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Vol. 17. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 302-310.

GLASSMAN, William E. e HADAD, Marilyn. *Psicologia: abordagens atuais*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalizacion social. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HAZARD, Paul. *A crise da consciência europeia*. Lisboa: Edições camões, 1948.

HECHT, Emmanuel e SERVANT, Pierre. *O século de sangue. 1914-2014*. As vinte guerras que mudaram o mundo. São Paulo: Contexto, 2015.

HEGEL, Georg W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 2010.

HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Vol. I: A ciência da lógica. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da lógica. O Ser.* (Edição de 1812). Tradução de Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie* (vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HOBSBAWM, Eric. "O Mais Violento dos Séculos". Entrevista para a *Folha de S. P.*, em 19/12/1999.

HOUAISS, Antonio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de janeiro: Jorge Zahar editor, 1997.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento (Aufklärung)”? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Edição bilíngue. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. p. 100-117.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KOLENDA, Konstantin. “Humanismo”. In: AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

LANDMANN, Michael. *De homine: der mensch im Spiegel seines Gedankens*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1962.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles – O desejo de entender*. São Paulo: Discurso editorial, 2006.

LORITE Mena, José. *El animal paradójico*. Fundamentos de antropologia filosófica. Madrid, Alianza Editorial, 1982.

MAC DOWELL, João Augusto A.A. “As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana”. *Daseinanalyse*. Revista da Associação Brasileira de Daseinanalyse. São Paulo. Nº. 15/16, 2011. P. 8-32.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico de Schiller a Nietzsche*. Rio de janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MARCO AURÉLIO. *Meditações.* São Paulo: Citadel, 2021.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Problemas temporales y espirituales de uma nueva cristianidad. Madrid: Ediciones Palabra, 1999.

MENESES, Paulo. “Modernidade: um sonho latino-americano”. *Síntese Nova Fase*, v. 25, n.80 (1998): 5-18

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira e SILVA, Ana Carolina Dias (Orgs.) *100 anos de psicologia das massas*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Esse homo*. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. V. VI: 1885-1887. Rio de janeiro Forense Universitária, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo de Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PIRES, Álvaro. “Fait, norme et valeur: au-delà du traité des Tordesillas. L’apport de max Weber”. In: CORRIVEAU, P. [et. Al.] (Dir.). *Normativité et critique em sciences sociales*. Laval/Montreal: Les Presses de l’Université Laval, 2022. P. 93-141.

POPE, Alexander. *An essay on ma*n (Ed. Tom Jones). Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga IV*. As escolas da era imperial. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada.* Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2012.

SCHELER, Max. *A posição do Homem no cosmos*. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2003.

SHRADY, Nicholas. *O último dia do mundo*. Fúria, ruína e razão no grande terremoto de Lisboa de 1755. Rio de janeiro: Objetiva, 2011.

SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Verlag Günther Neska, 1972.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II*. Ética e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

VAZ, Henrique C. de Lima. "Além da modernidade". *Síntese Nova Fase*, v.18, n.53 (1991): 241-254.

VAZ, Henrique C. de Lima. "A cultura e seus fins". *Síntese Nova Fase*, v. 19, n. 57 (1992): 149-159.

VAZ, Henrique C. de Lima. "Ética e razão moderna". *Síntese Nova Fase*, v.22, n.68 (1995): 53-85.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III*: Filosofia e cultura. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima (2001). "Humanismo hoje: tradição e missão". *Síntese Nova Fase*, v. 28, n. 91 (2001): p. 157-168.

VAZ, Henrique C. de Lima. *A formação do pensamento de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2014.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica.* São Paulo: Edições Loyola, 2020 a.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Introdução ao pensamento de Hegel*. Tomo I: A "Fenomenologia do espírito" e seus antecedentes. São Paulo: Edições Loyola/FAPEMIG, 2020 b.

VOLTAIRE. *Cândido ou o otimismo*. São Paulo: Editora 34, 2013.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Teodramática*. Vol. 2. Las personas del drama: el hombre em Dios. Madrid: Ediciones Encuentros, 1992.

VULLIERME, Jean-Louis. *Espelho do Ocidente*. O nazismo e a civilização ocidental. Rio de janeiro: Difel, 2019.

WARTENBERG, Thomas E. "O idealismo de Hegel: a lógica da conceitualidade". In: BEISER, Frederick C. (Org.). *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 123-154.

Carlos Roberto Drawin

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Planalto
31720-300 Belo Horizonte – MG

carlosdrawin@yahoo.com.br