

EFEITOS RECEPTIVOS DA MODERNIDADE NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Prof. Dr. Juan Droguett (*)

É possível que o ser humano e a ciência dialoguem no âmbito de nossa cultura? Este questionamento pretende reivindicar uma verdade essencial do ser humano, abdicada em função de uma razão progressista que vem se configurando no cerne da nossa sociedade. O resultado desse triunfo material sobre o modo de sentir, pensar e agir humanos provocou, na base da cultura contemporânea, um esvaziamento de valores até então considerados tradicionais e uma crise de fé no sujeito.

A razão é o núcleo sólido no qual a ciência fundamenta seus princípios. Enaltecida como instrumento de conhecimento e de domínio da realidade, a razão está atrelada aos procedimentos técnicos que se aliaram à ciência, resultando desta síntese o desenvolvimento da tecnologia moderna.

Em uma outra acepção, a razão está ligada àquilo que diferencia o ser humano do resto das espécies: o poder simbólico da linguagem, de sua liberdade e capacidade criativa. A razão busca a verdade no cumprimento das normas que regem a conduta ética e na experiência estética de suas representações existenciais. Neste sentido, a razão nos permite compreender a estreita relação que existe entre a vida individual e a participação social no seio de uma cultura, aspecto que constituirá um eixo importante desta reflexão.

Segundo Friederich Nietzsche, o ser humano é criador de valores. Esquecendo sua própria criação, vê neles algo de transcendente, eterno e verdadeiro, quando os valores não são mais do que algo humano, “demasiado humano”. A cultura “cristã”, amplamente criticada pelo filósofo, inspirou uma atitude resignada ante as dimensões fundamentais da existência: morte – vida e convivência. Cabe salientar que, uma vez que Nietzsche proclama a “morte de Deus”, elimina todos os valores construídos pela cultura, reduzindo a vida ao nada do niilismo de um sujeito refratário.

A partir disso, ele construirá a idéia de um novo ser humano, que não teme a morte e enfrenta orgulhosamente seu destino; que vive constantemente um projeto; que domina o influxo da massa, superando desta forma o problema da convivência em sociedade.

Discorreremos sobre os diálogos da modernidade co-relatos da cultura, que configuram os novos cenários da modernidade que aparecem ligados à compreensão da técnica e da ciência, como atividades mediadoras das realidades contingentes. Mas a fé está além do mundo materialista e consumista e se centrará no princípio de alteridade fundamentado no Outro, um índice de “abertura” para o ser humano assumir o relacional, cultura e sociedade, impulsionando-o à convivência e ao progresso, no horizonte da verdade.

A pergunta pela origem da técnica moderna é uma questão própria da história do espírito, que leva em consideração todos os fatores que impulsionam o desenvolvimento da cultura. O que hoje chamamos de técnica só apareceu graças a modificações substanciais na esfera social. Os co-relatos da cultura: técnica, ciência e sociedade permitiram, neste artigo, estabelecer diálogos para caracterizar a relação do ser humano com a razão científica no advento de um tempo sem precedentes na contemporaneidade.

O fenômeno técnico é um elemento cultural determinante para uma nova interpretação do ser humano, devido aos pressupostos e condicionamentos daquilo que provocou a revolução industrial em termos de efeitos. Por mais distante que possa parecer, o fenômeno técnico oferece uma visão completa da evolução do espírito humano no que se refere às motivações que iluminam a tecnologia como fruto desconcertante da atual situação histórica que estamos vivendo.

(1) Técnica e ciência

A origem da técnica moderna está intimamente ligada à evolução do espírito humano; técnica e ciência uniram-se para dar lugar à tecnologia, cujo alcance não deixa de surpreender.

Cada técnica será um produto, uma conseqüência e um modo concreto de “manipular” o ser e as coisas que surgem da concepção de um ser humano estreitamente ligado à natureza.

Por trás dos mecanismos e processos de racionalização do mundo moderno e tecnológico, também há uma visão do ser humano, uma concepção da cultura científica e dos problemas que ele enfrenta em pleno século XXI.

A fim de abordarmos as questões da técnica e da ciência como co-relatos de nossa cultura, em primeiro lugar, faz-se necessário distinguir entre aquilo que seria a técnica antiga ou artesanal, pré-científica ou natural e a técnica moderna, artificial, científica ou racional.

Assistimos hoje a uma surpreendente invasão da técnica moderna em todas as dimensões do acontecer humano, com tudo o que isto supõe para o futuro. Não se trata da técnica natural como método de operação imediata do ser sobre seu meio, mas de uma técnica específica, nascida de pressupostos históricos que insinuam uma nova mentalidade, uma determinada postura do espírito ante o mundo e a natureza. Uma técnica que, de fato, tem nascido do deslocamento do espírito ocidental e se propaga determinando o comportamento e os modos de pensar da sociedade.

A técnica científica é algo essencialmente diferente da técnica artesanal. No lugar em que o ser humano atua, surge uma atividade técnica a respeito do mundo que o rodeia; mundo ele domina, subjetiviza ou humaniza, de acordo com sua própria natureza. Mas, é bem diferenciado o modo como este ser humano trata o material com o qual trabalha. O artífice, o tecelão ou o ceramista, por exemplo, trabalham em um processo abstrato e racionalizado de sua produção “estandardizada”, bem diferente da técnica científica que implica um novo modo de tratar o ser. Este modo de tratar a matéria –prima humana nada tem a ver com

o procedimento artesanal.

Essa técnica artesanal e pré-científica não é capaz de perpassar as barreiras históricas e geográficas sem perder seu sentido, por nascer justamente de uma relação vital e intuitiva com o mundo, à margem de um pensamento causal e especulativo. Neste sentido, podemos afirmar que só a razão universaliza, não a intuição.

O fator histórico da “globalização” trouxe como conseqüência um progresso evidente, mas, ao mesmo tempo, marginalizou a vida e acabou com a autonomia de alguns povos que não tinham condições ou não aceitaram os pressupostos racionalistas e universais da técnica, na medida em que não assimilaram nem se incorporaram ao mercado.

Só a técnica científica adquiriu na nossa cultura um caráter planetário absoluto. As figuras de barro da cultura não racional são incapazes de assimilar o impacto de uma racionalidade feita de metal. A diferença essencial entre a técnica artesanal e a científica aponta duas realidades culturais distintas.

A técnica natural ou artesanal jamais produziria a técnica científica, pois situam-se em horizontes de fé diferentes, que impulsionaram o ser humano para o seu desenvolvimento e sustentação no âmbito da cultura.

A separação sujeito-objeto operada na ciência - nascida, como vimos, do pensamento moderno - é presente na técnica científica, mas ausente na técnica artesanal. Ela é o resultado de uma concepção da natureza antropológica e teológica que significa sair do âmbito da intuição natural. Às vezes, o artesão reproduz na sua arte o modo racional de seu ser, mas esta racionalidade está longe daquela que pressupõe o espírito científico: a cisão sujeito-objeto. A fundamentação desta separação, a dimensão progressista e espiritualista deste sujeito, é algo estranho ao pensamento natural e à sua estrutura de consciência.

A antiga técnica desconhece o que significa hoje o domínio da natureza; isto porque as possibilidades pertencem a fatos definitivos da nova situação histórica que estamos vivenciando. Técnica antiga e técnica moderna são posições totalmente diferentes, supõem relações diversas do espírito com a natureza e com o mundo.

No entanto, a técnica moderna contempla a natureza como objeto, a partir da subjetividade científica. Aparece, neste sentido, um ser decorrente da regularização matemática, com ênfase na plena racionalização dos processos de construção do conhecimento. Perdeu-se o sentido natural do ser e da natureza na sua forma mais pura e aumentou a eficácia, o domínio irrestrito da realidade.

A relação de dependência do espírito moderno em relação ao espírito científico é de capital importância para entendermos a fé no contexto dessa nova sociedade tecnológico-científica. A técnica moderna nasce do conhecimento e da aplicação das leis naturais na atualidade. Nesse emergente universo, o espírito científico descarta o ser natural. No lugar dele, constitui-se um ser que fundamenta, possibilita e estabelece o cientista atrelado a uma nova visão do mundo.

O mais visível do novo semblante do ser é a máquina. Ela é o resultado de uma determinada técnica e de suas implicações sociais e econômicas. Apesar desta constatação, a máquina constitui a manifestação mais espetacular, perfeita e ideal do influxo da técnica científica. Nela se dão as condições mais apropriadas para uma discriminação da essência da técnica e de tudo o que isto tem de significação em termos culturais.

Para assinalar as conseqüências fundamentais que a máquina da técnica moderna provocou, poderíamos comparar a máquina pré-científica dos moinhos de água ou de vento que dependem das forças naturais. As condições que a natureza estabelece com o movimento de eficácia e utilidade são imprevisíveis. Isto supõe, no seu co-relato humano, uma vida assentada nas condições orgânicas naturais, impostas pela própria natureza.

Portanto, a capacidade de prever, controlar, determinar e racionalizar instrumentos é praticamente nula. Essas máquinas representam a dependência da vida humana com relação à natureza orgânica. Toda a existência humana da era pré-técnica e sua atividade encontra-se arraigada em formas de vida como o a no campo e o pastoreio, por exemplo. O orgânico, por sua própria natureza, oferece facilidades de intervenção direta por parte do ser humano, dono e senhor dos materiais inorgânicos com os quais se pode fabricar objetos, em um sentido

diferente daqueles setores cujas condições de atuação estão nas mãos da própria natureza. O artesanato é o símbolo desse modo de fazer.

As máquinas não supõem uma situação de dependência. Pelo contrário, são meios: um claro domínio de forças inorgânicas - eletricidade, energia a vapor, atômica, etc. - que o ser humano criou como extensão de sua capacidade física, com o fim de explorar a natureza. Com a técnica moderna, acontece a emancipação do mundo orgânico e uma nova situação de domínio do ser – o eu científico, cuja subjetivação se dá pelas determinações concretas do espírito científico.

Tal observação permite constatar a emergência de um ser nos mecanismos de produção de energia que podem ser utilizados a qualquer momento – superação do tempo -, em qualquer lugar – superação do espaço - e não interrompe o trabalho, não provoca desgaste, abrindo um campo de possibilidades de trabalho e de transformação da natureza. Com isto, é possível um controle quase perfeito do processo produtivo.

Este domínio do eu que se impõe a si mesmo, seus próprios fins com a interdependência do acontecer natural é o que determina a realidade, segundo as leis de sua própria atividade. O ser humano agora é dono do ser, em um mundo inorgânico, totalmente objetivado. Ante um ser assim – objetivado e coisificado - é possível afirmar que a cultura das máquinas é a cultura dos materiais inorgânicos como carbono, petróleo, ferro e metais em geral; e também da eletricidade, da energia, do plástico e dos tecidos, entre outros.

A vida espacial, símbolo de Odisséias no espaço, já é presente em todas as dimensões: biológica, psíquica ou social, longe da espontaneidade e naturalidade. De uma dependência total das forças naturais passamos a um domínio das mesmas e de modo desconcertante, isto tem significado a escravização do ser humano ante suas próprias criações.

Todo mundo hoje é configurado pela objetivação científica, naquilo que veio a se chamar de mundo artificial ou virtual: o ar que se respira, a água que se bebe, os alimentos, a luz e os próprios sentidos da percepção.

O fato do ser aparecer como objeto ou coisa no campo da nossa cultura é

considerado, nos dias de hoje, como óbvio, mas não é assim. Na sua relação originária com o mundo, o ser humano está de frente para este, em uma atitude desafiadora, designando desta forma aquilo que faz com que esse mundo apareça como objeto, por causa de um sujeito que o pensa como tal. A relação com o mundo que o homem estabelece por meio da técnica significa a redução à condição de sujeito calculador e à conseqüente redução do estado da natureza calculável. Nesta relação há um abandono da natureza como universo de vivência, de contemplação, sob a forma das cores, do som, em favor da construção abstrata e mental da natureza morta.

A relação técnica com o mundo tem como ponto de partida o despojamento do significado da natureza. Assim, a orientação para o mundo artificial e inorgânico e as novas situações de domínio a respeito do ser, não são mais do que conseqüências de uma nova interpretação do mesmo.

As condições que tornaram possível este novo modo de ver o mundo contemplam a queda de uma antiga cultura, uma nova situação de poder e, em definitivo, a objetivação do ser projetado na máquina científica, órgão e símbolo desta situação que afeta a nossa cultura.

A análise de alguns pressupostos da ciência permite compreender, através de uma simples comparação entre a experiência natural e a científica, o alcance das mudanças operadas na nossa cultura.

O método experimental, desde Galileu, é uma das grandes descobertas realizadas pelo ser humano, de influência definitiva na sociedade e na posterior configuração da cultura. Os procedimentos desse método têm como ponto de partida uma hipótese que constitui o movimento teórico mais importante da criação da nova ciência. É um momento antecipatório da razão, do eu, que se dispõe a dar conta de uma série de fenômenos e de conferir-lhes um fundamento comum. A especificação deste fundamento “iluminado” é tarefa do sábio, sem o quê impera o caos obscuro dos fatos que não têm significação nem compreensão. O eu, por meio da hipótese, “ilumina” esse complexo de fatos vinculados a um fundamento. “A razão só aceita aquilo que ela mesma produz, de acordo com seu próprio projeto”, dirá Kant enfaticamente, para referir-se a esse projeto antecipado da

razão, que coloca o ser humano como um juiz. A própria atividade do ser tem aqui seu ponto de partida, pois é a consequência mais próxima do predomínio do eu na ciência contemporânea.

Outro fator da ciência que nos permite entender seu alcance em relação à aliança que faz com a técnica é a experimentação. Um fenômeno natural, um fato concreto é arrancado do conjunto de fatos naturais para ser estudado de modo particular e preciso. Esta fragmentação que supõe o processo analítico da ciência tem vantagens e inconvenientes. De qualquer modo, e neste sentido, a ciência deixa de preocupar-se com grandes problemas incapazes de ser controlados em uma experiência e dedica-se ao estudo minucioso e sistêmico do real. Aquilo que se perde em termos de visão geral, ganha-se em eficácia e precisão.

O fenômeno a ser estudado pela ciência, situa-se em um novo patamar, inventado pelo ser humano de acordo com um projeto antecipado da razão, com as condições mais apropriadas para seu desenvolvimento e estudo. Trata-se de uma segunda natureza criada: isolada, abstrata e virtual.

A pesquisa experimental contempla que o fenômeno demarcado pode ser modificado metodologicamente, o que significa a plena submissão à vontade humana. A inserção da matemática para efeitos de medição das variantes desses fenômenos é substancial na experiência científica contemporânea. A medição dirige-se à captação do fenômeno natural no decorrer artificial do seu comportamento, no tempo e no espaço. Desta forma, todo fenômeno está determinado já em um projeto antecipado da razão como magnitude espaço-temporal em movimento.

Nesta perspectiva assinalada, a ciência contemporânea envolve o ser humano mediante a variação metódica do fenômeno na experimentação, descobrindo a lei da legitimação oculta do fato e, com a introdução da matemática, estrutura-se em fórmulas esse procedimento regular. A lei matemática não concebe as causas como essências internas do caráter secreto e oculto das coisas, mas como relações fixas, como magnitudes. Porém, a verdade da lei tem que ser confirmada pela experiência não natural ou experimental.

O método científico, descrito nos seus pontos-chave, encontra sua máxima

aplicabilidade naquilo que chamamos de natureza inorgânica. Este plano ou estrato do ser oferece a mínima resistência à objetivação.

No mundo inorgânico, a ciência acha seu objeto nos determinantes do tempo e do espaço, captáveis pelo cálculo. Para a natureza orgânica estas constatações são mais problemáticas. Entretanto, quando a cultura contemporânea se empenha em projetar o pensamento das ciências exatas sobre campos alheios a essa dimensão, pelo que essa posição tem de eficaz e positivo, isto se realiza às custas da “essência” de tais realidades e de sua “alienação” a um modo de ser que lhe é exterior. No fundo, isto equivale à destruição de tais realidades.

A orientação para um mundo artificial ou virtual no qual o ser humano se encontra apresenta-se eficaz e positiva, e com razão. Nele, busca-se na medida exata, vendo-o como magnitude extensiva através de uma trajetória seqüencial, espaço-temporal, o ser material. A experimentação científica, portanto, responde a uma busca bem específica. Neste sentido, postura científica e experimentação são duas caras de uma mesma moeda: um eu que olha o ser como objeto mensurável e uma descoberta: o experimento que responde à perfeição de tal investigação humana.

Todo processo de experimentação científica é uma manifestação clara da plena objetividade do ser, que se constitui, radicalmente, segundo as leis que o eu estabelece na hipótese e que se comprova no experimento cujas condições e objetivos são estabelecidos pela sua própria dinâmica.

A realidade na cultura contemporânea tem perdido sua própria essência, sua própria identidade para resolver-se nas leis que nascem do sujeito cientista. A objetividade depende do eu, e este eu busca a medida dos processos espaço-temporais do movimento. O ser fica reduzido ao quantitativo que age como um mecanismo previsível e mensurável. Sua objetividade é o resultado imediato do método experimental da ciência e a condição primeira da técnica moderna.

Técnica e ciência são co-relatos da nossa cultura porque tanto uma quanto a outra pressupõe uma ação humana no mundo, no sentido de garantir a sobrevivência, o convívio social e a apropriação do entorno natural através das

representações simbólicas. Tais representações permitem ao ser humano captar seu modo de sentir e pensar, conforme um fim último, um ideal de fé que impulsiona sua ação.

(2) Alteridade e fé

Ante a supremacia material da técnica e da ciência na contemporaneidade, propomo-nos a olhar, agora, para um outro horizonte do mundo: a compreensão do ser em relação àquilo que lhe é essencial, àquilo que faz parte dos princípios de sua identidade e totalidade.

Entre pensar essa totalidade por parte de Heidegger, no princípio do finito, de Hegel pelo viés do Absoluto e da Revelação positiva por parte da Teologia, existe um âmbito antropológico que nos toca incondicionalmente e que nos permite afirmar um modo de pensar a “alteridade” no sentido metafísico da fé, da ética e daquilo que pode ser “alternativo” ao mal-estar que provoca o exacerbado interesse técnico – científico da cultura de nossos dias.

A alteridade tem como ponto de partida “a revelação do Outro” e ganha voz na obra de Sören Kierkegaard. Para o filósofo danês, que faz uma sistematização aguda dos precedentes existencialistas, o mundo hegeliano, sistemático e racional, fica compreendido no estágio estético. Trata-se da contemplação ou da “identidade do ser e do pensar”, um sistema e um Todo fechado no qual “cada” ser humano ficou perdido como uma parte da “visão histórica do mundo”.

O tempo moderno é marcado pela passagem da teologia para a antropologia, daí o surgimento do ateísmo. Apesar de que, justamente, esse ateísmo na Totalidade de Hegel é a condição de afirmar um Deus criador. Negar o ser humano como razão significa passar da possibilidade à existência. É re-descobrir o humano sensível, corporal, carne que Descartes havia negado. Por outro lado, Kant havia dito que “em todos os fenômenos, o real é um objeto de sensação”. O real na sua realidade é objeto dos sentidos, portanto, verdade, realidade, objeto do sentido são, em resumidas contas, a mesma coisa. Desta

forma, se a existência é percebida e não pensada, a sensibilidade corporal é a condição para constatar a existência ou realidade.

Agora, o surpreendentemente real ou existente é para o ser humano Outro ser humano, porque “a essência do ser humano é a comunidade”, a unidade de um eu e de um tu. Neste pilar da antropologia, Kierkegaard fundará sua teoria sobre a alteridade. É uma questão de fé e de revelação.

O surpreendentemente sensível da realidade ou da experiência é Outro ser humano. Desta forma, a verdade dialética não é o monólogo solitário de Hegel, mas o diálogo entre um eu e um tu. O tu sensível é exterioridade da razão, é existência real. Mas, tudo isto se fecha novamente na Totalidade da humanidade. A verdade, portanto, é só a totalidade da vida e a essência humana por excelência.

Marx é contra a intuição sensível, critério passivo do real. O filósofo do materialismo dialético e histórico descreve o real não só como o sensível, além do racional, mas como o “produzido”, além da sensibilidade. Porém, o erro de todo materialismo consiste em que o objeto, a realidade, o ser objeto da sensibilidade tem sido captado sob a forma de objeto ou de intuição, não como ação humana sensível, como práxis, como sujeito.

Para esta corrente, nem sempre é “dado” à sensibilidade, mas há de ser produzido para que se dê. É real aquilo que pelo trabalho é colocado à disposição efetiva do ser humano. Assim, a antropologia de Feuerbach foi transformada por Marx em uma antropologia econômico-cultural, se entendermos cultura como aquilo que é “produzido” pelo trabalho humano. A totalidade não é, portanto, o homem sensível, mas a econômica, como produção e consumo. Por isso, a exterioridade do trabalho vivo será a referência crítica do capital.

Kierkegaard dá um salto importante em uma outra direção: ele assume a questão da existência ao dizer que “todo saber sobre a realidade é só possibilidade”. Critica Descartes e Hegel, deixando claro seu caráter modernista e resume a teoria de Hegel em seu aspecto estético, no que se refere à contemplação da identidade do ser e do pensar.

Na ética, Kierkegaard encontrará o suporte suficiente para formular as questões fundamentais do humano transcendente. Produz-se pela conversão que permite ao sujeito a escolha pessoal de sua existência exigida pelo dever. O ser já não está perdido no mundo abstrato da contemplação, mas é, “eticamente”, a identidade como realidade do indivíduo mesmo. A realidade é a interioridade que tem um interesse infinito pela existência, aquela que o indivíduo ético tem para si.

Além deste saber ético, encontra-se, segundo Kierkegaard, a fé existencial, que permite o acesso à realidade como exterioridade, no seu sentido primeiro e último. Muito além da Totalidade ética do saber encontra-se, portanto, a alteridade: “o objeto da fé é a realidade do outro... o objeto da fé não é uma doutrina... o objeto da fé não é a do professor que tem uma doutrina a transmitir... o objeto da fé é a realidade do que ensina que ele existe realmente”. O objeto da fé é a realidade de Deus, não seu sentido existencial.

A fé não compreende a realidade do Outro, aqui nos referimos àquele que tem todo o poder como uma possibilidade, mas também como “absurdo”, como “o incompreensível”, segundo Kierkegaard.

Então, a fé é a posição que, superando o saber da Totalidade absurda, enquanto fundamento ou identidade, tem ficado para trás. A posição religiosa consiste na re–ligação suprema ao Outro e à aceitação da exterioridade de toda especulação; é o respeito pela existência de um Deus concreto, pessoal, individual, a partir do escândalo e do absurdo da razão sistemática.

Neste ponto, vem novamente à tona o conceito de revelação, entendida como “revelação da fé”, no sentido oposto ao da ciência, ou melhor, à categórica afirmação de Shelling, de que não haveria nenhum tipo de saber sem a revelação como mediadora. A revelação aparece neste contexto como fonte de conhecimento. Como se pode chegar a um conhecimento filosófico do que é a revelação? Shelling responde que sobre o Deus criador só existe essa possibilidade a *posteriori*, isto é, a revelação supõe o revelador.

O rosto do Outro é sensível, mas a sua visibilidade, conforme afirma Levinas em sua obra “Totalidade e infinito”, ainda que inteligível não esgota o Outro, nem sequer o indica no que ele tem de próprio. Esse rosto “interpela”,

“provoca” a justiça.

Mas, esse Outro diante do qual nos situamos “cara a cara” pelo *désir* – expressão afetiva que intelectivamente corresponde à fé - é, em primeiríssimo lugar, o ser humano, que se revela e que se pronuncia por meio de sua palavra. Revelação do Outro a partir de sua subjetividade não é a manifestação dos entes do mundo tratados magistralmente pela técnica e a ciência na sua imediatez.

O Outro, um ser humano é epifania – manifestação do Outro absoluto. Esse Outro está além do pensar, da compreensão, da luz do iluminismo, do logos científico, além do fundamento e da identidade. Tudo isto requer um método que consiste em saber situar-se para, a partir das condições e possibilidades da revelação, aceder a uma correta interpretação da palavra do Outro. Nessa passagem de ouvir a palavra do Outro até sua adequada interpretação, pode-se observar que o momento ético é essencial ao método. Só pelo compromisso existencial, pela práxis libertadora do risco que a fé implica, se tem acesso ao mundo do Outro e à interpretação, conceitualização e verificação de sua revelação.

A passagem do ouvir a revelação à verificação da palavra; a diacronia entre a Totalidade em questão pela interpretação, até a provocação, ser interpretado como o mundo do cotidiano, é a história mesma do ser humano.

A revelação contém em toda sua extensão um método que, em primeiro lugar, é antropológico, é negatividade primeira, analogia no sentido de deixar lugar à pura intuição, lugar que não existe no método científico, pelos menos até Descartes. Se a filosofia fosse só teoria, uma compreensão reflexa do ser e interpretação pensada do ente, a palavra do Outro seria, logo dita e interpretada, equivocadamente, a partir do pensamento vigente da Totalidade à qual o sofista serve, ainda que acredite ser filósofo.

A filosofia é, neste caso, ana-lética, caminha dialeticamente, levada pela palavra do Outro. O filósofo racionalista é atualizado, reflexo de autenticidade, sabe que o começo é com-fiança, fé no magistério e veracidade do Outro. A filosofia assim entendida, não é erótica nem política, ainda que exerça uma função libertadora; é estritamente pedagógica porque estabelece uma relação: mestre–

discípulo, no método de saber acreditar na palavra do Outro e interpretá-la.

Formar para a liberdade é a condição do mestre. A palavra analógica abre as portas de sua própria libertação e mostra qual deve ser seu compromisso pela libertação concreta do Outro, entendido no seu sentido exponencial. O filósofo que se compromete com a libertação concreta do Outro acede ao mundo novo, no qual confia no momento do ser para libertar-se como sofista e nascer como filósofo novo, admirando aquilo que antes seus olhos bem-aventurados se deslocavam do ponto de vista histórico e cotidianamente.

O mito da caverna de Platão já o formulava, o essencial não está em ver, nem está na luz: o real é o amor à justiça e o Outro como mistério. O supremo não é a contemplação, mas o cara a cara daqueles que amam Aquele que amou primeiro.

Estamos diante de um novo momento da história de nossa cultura, um momento analógico que nasce após a modernidade. Alteridade e sociedade demandam um comprometimento com a libertação humana, na qual cada pessoa, cada povo ou nação, cada cultura possa expressar o próprio de sua mundialização, que não é universalidade abstrata – totalitarismo –, nem a universalidade concreta – consumação e dominação.

A nova era deixou para trás a fisiologia grega, a teologia medieval, a lógica moderna da ciência, para assumir a realidade antropológica da alteridade, uma revelação analógica do Outro na história de nossa cultura.

(3) Cultura e sociedade

A crise atual da razão sociológica é a própria crise da razão científica, apontada nos itens anteriores deste capítulo, no seu afã imperialista sobre o mundo. A crítica ao imperialismo é o momento mais oportuno e necessário na reconstrução atual que se faz nas ciências sociais, sem cair no discurso banal e ideológico, a fim de transcender os próprios limites da razão científico-social, a partir da qual teceremos alguns pensamentos.

A razão ocidental moderna, auto-afirmada como razão e fundamento objetivo, concebe-se miticamente como uma razão universal e como suporte interpretativo da linguagem da ciência.

Tem sido a Escola Crítica de Frankfurt que estabeleceu a dimensão intencional de dominação que contém a razão científica. A ciência, por causa de seu método e seus conceitos, tem construído o projeto de um universo no qual a dominação sobre a natureza ficou vinculada à dominação sobre o próprio ser humano, favorecendo assim o crescimento desse universo.

A razão, como pensamento conceitual, como contraponto, produz necessariamente dominação. O logos é a lei, o império, a ordem pelo poder do conhecimento, dirá Marcuse. Mas, aquilo que agudamente se revisou do pensamento evolutivo em Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Freud e Lukacs, dentre outros, entender-se-á, de maneira abstrata, pela própria determinação epistemológica de uma teoria crítica universal.

Frente à onipotência da razão científica - razão de dominação - a verdade absoluta da razão crítica surge como razão de libertação. Qual é a validade universal da razão? A relação entre razão e dominação vem sendo discutida neste capítulo sob o princípio da produção cultural e seus co-relatos na técnica, na ciência e na fé como expressão cultural. Isto quer dizer que a própria razão é considerada uma produção cultural.

O devir desse processo, no qual se determina, historicamente, a sucessiva definição cultural da razão científica, permite-nos entender, do ponto de vista social, a intencionalidade político-teológica, a secularizada “razão sociológica”, atualmente vigente no mundo científico-tecnológico da sociedade ocidental industrializada.

A razão científica como tradição histórico-cultural daquilo que na Grécia chamou-se de “logos”, e que mais tarde Hegel definiu como “história universal da razão”, tem como limites o próprio tempo e o espaço. Toda a investigação científica atual em torno da aparição do pensamento filosófico grego parece suficiente para assumir, em termos científicos e sociais, a validade do limite territorial originário desta história.

Antes dos gregos, em nenhuma outra cultura se falou ou escreveu em nome da razão. Mas, a diferença histórico-cultural entre o desenvolvimento objetivo de ambos os discursos é originalmente proveniente do mesmo lugar.

A invenção da “razão” na Grécia é documentada no seu decorrer, segundo o Logos, e disto surge o argumento cultural dominante no contexto social no qual se inscrevem os textos helênicos. Com Aristóteles, as categorias lógicas institucionalizaram-se como disciplina acadêmica. Uma construção lógico-conceitual de uma série lingüística que vai do grego ao latim, ao árabe-islâmico, passando pela escrita judaica, posterior a Filão e a todo o movimento gnóstico até o surgimento do cristianismo; do latim clássico imperial ao latim clássico medieval e a todas as línguas românicas que chegaram a se converter em “línguas nacionais” a partir da escrita alfabéticas do latim e do grego.

Em todas as línguas ocidentais, mais ou menos “nacionais”, hoje se fala, por escrito, da “razão”. É na Grécia que começa oficialmente a história universal da cultura ocidental como “cultura nacional”.

A história da razão no Ocidente é cientificamente observável, analiticamente causal, usando como ponto de partida um sistema lógico-conceitual. Entretanto, a compartimentada ciência social de nossos dias não tem nenhum modelo teórico capaz de dar conta da gênese e do desenvolvimento histórico social desse acontecimento cultural que se define como discurso falado e escrito da razão.

Esta limitação teórico-metodológica das ciências sociais contemporâneas continua colocando a razão como um mistério. No entanto, é possível dar um passo teórico, através de um enfoque interpretativo que perpassasse os conceitos, postulados e pressupostos fundamentais da construção analítica.

A razão é um tipo de discurso que vai desde os pensadores pré-socráticos até o mundo científico-tecnológico da sociedade industrial contemporânea. O termo razão é uma versão romântica de “ratio”, tradução canônica do grego “logos”.

O que se conhece como cultura ocidental moderna, e seu último desenvolvimento na cultura científico-tecnológica da sociedade industrializada,

pressupõe um processo de tradição cultural urbana que, passando pelo Império Romano, remonta à polis grega.

A cultura racional, enquanto cultura escrita, é uma tradição que se inicia com a escrita clássica do latim de Roma, cunhada como “escrita culta” com a tradução dos modelos gregos. Ao longo da história daquilo que se chamou cultura ocidental, a tradição cultural da razão se assegura, em última instância, por meio da escrita; a tradição cultural do pensamento lógico-conceitual possibilitou a ciência ocidental

A reprodução da cultura escrita ao longo do processo histórico que vai dos gregos até os nossos dias produz a institucionalização coletiva, mais ou menos pública e massiva, de uma língua e de uma escrita que tornam socialmente possíveis “o pensamento lógico” e o “entendimento racional”. Assim, a razão se impõe coletivamente como estrutura intencional dominante dessa cultura singular urbana apontada acima, que é a ocidental.

A separação entre ciência e filosofia, acontecida no âmago de nossa contemporaneidade, e a diferença epistemológica não deveriam apagar a íntima conexão entre a linguagem dos científicos e a dos filósofos. A progressiva distinção e separação desses dois afazeres intelectuais se dá com o desenvolvimento da ciência moderna entre cientistas e filósofos, dois tipos de escribas profissionais que no ocidente se têm consagrado ao desenvolvimento da linguagem lógico-conceitual que requer seu próprio trabalho social e a mesma tradição e atualização racional dessa específica cultura.

A construção lógico-conceitual do Direito Romano provém de uma certa tradição literal da lógica grega, tanto em Roma como em Bizâncio, de glossadores e cronistas da cristandade medieval. Aquilo que se chama de teologia – hoje radicalmente distinta da ciência e da filosofia, não é mais do que a forma singular em que a tradição greco-alexandrina da profissão filosófica designa como o ritual da profissão cristã dos escribas que se dedicam eclesiasticamente a pensar e escrever sobre as Sagradas Escrituras da Revelação: O Filho de Deus, o Verbo é, em São João, a própria encarnação divina do Logos.

Até a aparição da filosofia e das ciências modernas, os teólogos sabiam-se filósofos e homens de ciência. Eles controlavam, canonicamente falando, não só as Escrituras Sagradas, mas toda a porção de textos greco–latinos até então conhecidos e sacralizados como “autoridade original”.

O modelo teórico que esboçamos neste capítulo permite demarcar o “fato social” que é o enunciado da “escrita da razão” como um co–relato da cultura. A distinção entre o sentido lógico-conceitual e o sentido mítico–ritual da escrita resolve, em termos sociais, a tradicional diferenciação histórico–cultural entre: pensamento lógico e “pensamento selvagem”, nas palavras de Lévy–Strauss. Todo comportamento social, verbalizado ou verbalizável dentro da cultura em que se produz, pode ser tipificado como “comportamento racional” ou comportamento mítico–ritual em função de sua tradução nos termos racionais de nossa linguagem científica.

A construção ideal de Weber, de um modelo social, pode esclarecer um fato fundamental neste sentido: os limites inconscientes de toda possibilidade consciente que a verbalização racional contém sempre são outra articulação mito – ritual, do imaginário coletivo subjacente à língua, segundo Ferdinand de Saussure, dentro da qual se provoca a determinação lógico-conceitual de tal ou qual discurso.

Por meio de uma análise do sentido social da “escrita da razão”, procuraremos entender a conexão estrutural entre “razão” e “dominação” na história da cultura. O ofício de escriba, no decorrer da história social, é uma profissão urbana, vinculada à articulação política do Estado, que desde a cidade tem convertido o campo no “seu” território político: um espaço social de domínio estatal.

Com a escrita se fixa e estabelece também “a linguagem dominante”, no nível da própria liturgia político-religiosa da organização estatal.

O surgimento dessa formação política do Estado está vinculado à aparição da escrita e de uma ou outra organização sua. A escrita das ciências sociais determina a realidade objetiva do Estado Nacional Ocidental. Em toda e qualquer sociedade organizada em torno do estado, a articulação político–religiosa da

existência impregna, ritualisticamente, toda a existência coletiva a partir de sua configuração litúrgica. A liturgia político-religiosa da formação estatal é o mecanismo chave para sua legitimação e reprodução, assegurando a determinação mítico-ritual do comportamento coletivo em termos simbolicamente coerentes com tal organização institucional.

A existência social de um mercado no qual se celebram cotidianamente intercâmbios monetários supõe a secularização política das relações de intercâmbio. No decorrer deste processo que caracterizamos, a família tem sido uma unidade político-cultural, uma unidade sagrada e daí a crise contemporânea que assola esta célula embrionária da nossa sociedade, pelo menos no contexto sobre o qual a cultura literal do Estado se impõe ritualisticamente.

A família como unidade política doméstica, centrada na autoridade paterna sobre a casa, a mãe e os filhos, é uma invenção da cultura urbana estadual, impondo-se politicamente sobre as velhas determinações do clã de parentesco e articulando, originalmente, as relações de filiação e de intercâmbio matrimonial. A existência social do casal humano, suas relações entre si e com sua descendência, justifica-se por uma série de pautas culturais; possibilitam “o romance familiar” que Freud aponta na cultura racional do Ocidente.

A utopia Ocidental de uma sociedade racionalista é uma utopia essencialmente urbana. Que a razão científico-social se tenha convertido em um imperativo transcendental e legitimador ou crítico da ordem estadual dominante, em um suposto técnico-social da própria organização burocrática da sociedade industrial contemporânea, é algo compreensível graças à tradição cultural urbana. O fim da história é o decreto epistemológico nietzschiano que anima toda a constituição estruturalista das ciências sociais, cujo objeto seria a própria existência social humana.

A ilusão tecnocrática de uma completa racionalização político-econômica, de um mundo burocraticamente organizado, uma ilusão científico-utópica, desenha-se como transe no imaginário coletivo da sociedade industrial contemporânea mundial, inseparável do processo de urbanização que determina a existência social de nossos dias. O lugar sociológico de toda construção científica,

do ponto de vista histórico, é a transcendência coletiva, concebida como um processo de produção, classificação e categorização com que a sociologia histórica é formalmente ordenada, a partir de seu comportamento.

A produção de sentido, condição do entendimento e comunicação entre os seres humanos, é o conteúdo prático do discurso da transcendência coletiva. Se a racionalização científica do mundo se configura como uma ilusão central da sociedade industrial, tal ilusão se reproduz no discurso científico–social dos dias de hoje.

A razão e a razão científica são razões políticas, isto é, razão urbana. Para entender este princípio radical do conhecimento científico social, deve-se compreender que as limitações da linguagem são limitações do mundo. A própria estrutura racionalista do pensamento ocidental e do discurso científico social determinam a produção idealista da mitologia política no horizonte da razão ocidental. Por isso é necessário explorar, fenomenologicamente, a história da razão e suas produções técnicas no marco do desenvolvimento histórico da cultura urbana contemporânea.

Hegel afirma que a matriz da história da religião é a arqueologia da razão, o que em última instância significa que a razão ocidental surge de uma crise político–religiosa da cidade grega, na sua radical e democrática ruptura e enfrentamento da mítica teologia política das cidades do Império Ocidental. É a crise produzida pela luta grega a favor da hegemonia do Mediterrâneo. O destino da razão, como o originário logos político, tem a ver com o discurso da teologia política. Isto não é outra coisa senão o discurso da racionalidade político–religiosa da transcendência coletiva com a qual as cidades ocidentais reforçavam a permanência do Império frente ao acaso das contingências históricas.

Até a Reforma Protestante, Roma foi a cidade do eterno, em cujas pedras se construiu o edifício teológico–político do Império Ocidental da Razão. Ao desvelar a substância mitológica da produção urbana da razão, autores como Maquiavel, Bacon, Hobbes, Kant e Hegel nos colocam frente a essa questão, o desenvolvimento da razão está estreitamente ligado à teoria política da

modernidade que não separa a crítica racional da teologia cristã tradicional, cuja encarnação clássica é a teoria social da Escolástica espanhola da Contra-reforma.

Depois, a crítica marxista, para a qual a dialética da “metafísica da morte de Deus” se converte em função materialista da razão sociológica, a partir de Comte e Durkheim, é uma espécie de teologia social cujo positivismo científico encobre uma mitologia teológico-política subjacente.

Os limites mitológicos da razão social contemporânea só se manifestam quando se descobrem suas origens na secularização da teologia política como mitologia do império da cidade que aparece agora como centro e capital carismáticos do Estado nacional de direito sobre a comunidade de cidadãos.

No advento da cidade ocidental como “centro de mercado”, impõe-se progressivamente a lógica da mercadoria, em um movimento que, como a dinâmica do Estado-mercado, é a mesma que rege a razão moderna. Como se separa o “fetichismo” da mercadoria e a política liberal, com a mitologia da Providência regendo o mercado?

Assim como a reunião eclesiástica cristã alcança sua verdade graças à intervenção do Espírito Santo que preside a comunhão, a sociedade política democrática só assegura sua verdade coletiva como produção e produto pela Vontade Geral. O processo no qual o monoteísmo se transforma em religião na sociedade urbana ocidental é o mesmo que, no decorrer do tempo, fez com que a aliança político-religiosa se transformasse em razão científica moderna.

Quando Hegel dissolve o arquétipo político-teológico da realidade de Deus no conceito dialético do Estado, o faz pensando em Paris como capital do pretendido Império Universal de Napoleão. Também pensa em Berlim, a cidade que começa a definir politicamente o Estado Nacional Alemão, para cancelar definitivamente o Sacro Império Romano Germânico. Com Hegel, anuncia-se “a morte de Deus”; o Reino de Deus é substituído pelo Reino da Razão Encarnada no Estado, como sujeito histórico-político do Espírito objetivo. Com a consumação epistemológica da “morte de Deus”, a sociologia chega a constituir-se como ciência social.

O mistério teológico da luz na França é violentamente dissolvido pela explosão revolucionária de Paris, deixando lugar à democratização urbana. O mistério teológico desaparece e surge o mistério policial criminal, das secretas entranhas de uma nova sociedade industrial.

Marx reduz as ciências sociais aos mistérios da cidade industrial, ao desenvolver dialeticamente o “fetichismo” da lógica da mercadoria. Ao mistério da Trindade da Teologia cristã contrapõe a fórmula triádica da ciência, da economia e da política: o capital, um e trino como capital ganância de empresários, capital terra – renda dos fazendeiros e o capital salário dos obreiros.

Como ciência social da história e da luta de classes, a crítica da economia política secularizou a teologia política da Cidade de Deus e o advento da razão ideológica. O desenvolvimento da cidade industrial coincide com o desenvolvimento da sociedade industrial e da sociologia. A crise atual da sociedade é a ruptura definitiva da fé, mítica e ilusão de uma Teologia política do Estado industrial.

Mas, a dialética do esclarecimento da Escola de Frankfurt veio a se impor na análise da realidade que ocupa um lugar importante nos dias de hoje. Theodor Adorno dedicou sua obra à revisão da dialética, cuja tarefa o levou a uma profunda crítica da racionalidade moderna, acentuando a negatividade do conhecimento totalizante da sistematização hegeliana. Estendeu esta elaboração a uma reflexão acerca da sociedade, da cultura, da educação, da ética, alcançando por sua vez, sua agudeza maior na obra póstuma dedicada à arte em *Teoria Estética* (1970). É nela que o abismo da crítica se dimensiona chegando à raiz do problema da verdade e do conhecimento diante dos limites da razão.

A arte representa a experiência do abismamento, o lugar do estranho através do qual a filosofia toma consciência de sua real situação. A arte é o conhecimento não intencional, o conhecimento sem uma consciência de ser conhecimento; institui, por conseguinte, uma crítica em relação à filosofia que só a filosofia pode perceber. A arte não existe porque a filosofia precisa ser criticada, embora a filosofia possa ser criticada através da arte.

É assim que o empreendimento de revisão dialética a partir de sua negatividade crítica na não – identidade entre o ser e pensamento, em detrimento de uma positividade esclarecedora e identificadora de razão e realidade, encontra na arte sua encarnação. O problema do conhecimento e do encontro com a verdade, na teoria estética de Adorno, se traduz como uma via de acesso para uma reflexão densa e completa acerca da arte e de sua função crítica à sociedade moderna. De forma especial, no que tange a uma generalização simplificadora do ser – fenômeno humano por meio de um sistema que industrializa, mercantiliza e torna seus bens simbólicos e espirituais em objeto de consumo. O objetivo da filosofia em relação à arte é apreender seu conteúdo de verdade. É necessário conceber seu caráter crítico em relação a todo esse estado de coisas, cuja característica funesta é falsificar uma concepção do ser humano que o tome como capaz de determinar a si mesmo como ser vivente, cujo valor não resida em sua adequação funcional ao sistema social, político, econômico e cultural.

Por sua vez, esta reflexão deve sua problemática ao que o autor, junto com Max Horkheimer, aborda em seus fragmentos filosóficos. Esta reunião ensaística revela um estado da pesquisa que os autores concebiam como “teoria crítica da sociedade”, e enfatiza uma revisão até metodológica frente ao desafio que se colocava: “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”.

Esta revisão teórica se dava pelo reconhecimento de uma excessiva – e talvez ingênua – confiança na tradição científica, pela qual, procuravam dar conta deste estado de colapso da sociedade burguesa moderna. Porém, o que se torna problemático é não apenas a atividade, mas o sentido da ciência, em uma época em que o pensamento, e muito mais seu elemento de crítica tende a valorizar-se ao se tornar instrumento de ordem existente: “se a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria e a linguagem em seu encarecimento, então a tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções lingüísticas e conceituais em

vigor, antes que suas conseqüências para a história universal frustrem completamente essa tentativa”.

Surge, no projeto de um a *Teoria Crítica da Sociedade*, um movimento em que o espírito humano se afasta de sua dimensão crítica e negativa, regredindo justamente por não se dar conta que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem seu lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino.

No capítulo de “Dialética do Esclarecimento sobre A Indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas”, Adorno e Horkheimer fazem crítica à voracidade com que o espírito capitalista usurpa a liberdade criativa do espírito humano, regredindo o esclarecimento à ideologia do “cálculo da eficácia” e da “técnica de produção e difusão” de bens culturais. O cinema e o rádio são, conforme os autores, expressão por excelência desta indústria: uma vez que seus produtos – trazendo em si a pretensão à verdade, por se considerar “obras estéticas” – acabam sustentando, em sua conformidade com o sistema, uma “idolatria daquilo que existe e do poder pelo qual a técnica é controlada”.

A elaboração crítica à indústria cultural encontrará seu objeto principal no fenômeno de standardização da cultura – “a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança” – através de uma “falsa identidade do universo e do particular”. O problema não é apenas reduzir bens culturais à “negócio”, mas a naturalização de uma relação economicista com a realidade que constituem estes bens simbólicos “industrializados” – pois, se a cultura é industrializada, o mundo, os valores e apropria vida o são.

O que se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação”.

Esta simplificação capitalista da realidade social que a indústria cultural opera se dá por sua ênfase às fórmulas que substituem as obras – desde o clichê dos filmes, à apelação publicitária a que se reduz a música pop. A técnica

suplanta o fazer artístico, e na identificação com o entretenimento, torna a indústria cultural ainda mais suplantadora de humanidade – cujo efeito mais grave é a suspensão da subjetividade na interação de público e produções culturais. Contraditoriamente, a medida em que o público se “diverte”, retroalimenta-se o sistema para o qual o momento de lazer tinha intenção de oferecer um escape.

Por isso, quando Adorno enfatiza a separação entre cultura e barbárie, entre trabalho e diversão, ele o faz tendo em vista o fracasso de uma cultura que reduz sua criatividade, e se submete à univocidade da indústria cultural. “Essa divisão é ela própria a verdade: ela exprime pelo menos a negatividade da cultura formada pela adição das duas esferas”, e complementa considerando que “a pior maneira de conciliar essa antítese é absorver a arte leve na arte séria ou vice-versa. Mas é isto que tenta a indústria cultural”. Esta unicidade tende a ser a caricatura, ou antes, o revés de uma arte hipostasiada e distante de seu conteúdo de verdade social.

A arte séria recusou-se àqueles para quem as necessidades e a pressão da vida fizeram da seriedade um escárnio e que têm todos os motivos para ficarem contentes quando podem usar como simples passatempo o tempo que não passam junto às máquinas. A arte leve acompanhou a arte autônoma como uma sombra. Ela é a má consciência social da arte séria se dirá em *Dialética do Esclarecimento*.

É preciso, para concluir esta reflexão sobre cultura e sociedade, fazer um contraponto com o próprio Adorno na sua concepção de arte como não – definitiva, e perguntar-se pela apropriação que a arte faz de elementos desta sociedade tecnológica. Em que medida pode haver uma resistência no interior desta cultura industrializada que, reconhecendo o caráter dialético da arte, mantém um diálogo tensional na apropriação da indústria cultural? E mais, que força é esta que a indústria cultural possui que leva a tão definitiva derrocada do espírito humano? O mesmo Adorno considera: “mesmo na obra superior se encontra oculto, sublimado até à sua autonomia, o momento do para – outro, algo que busca o resíduo terreno da aprovação”.

A pergunta, então, é acerca do conteúdo de verdade que a obra de arte comunica, e como a interação cognitiva entre sujeito e objeto se dá na experiência estética. Na refração estética, isto é, na representação que parte da realidade empírica em uma obra de arte, o que ela concebe permanece inalterado. A obra de arte encerra em si uma subjetividade, uma identidade própria que responde e desafia a realidade com que interage: “toda obra de arte aspira por si mesma à identidade consigo, que, na realidade empírica, se impõe à força a todos os objetos, enquanto identidade com o sujeito e, deste modo, se perde. A identidade estética deve defender o não – idêntico que a compulsão à identidade oprime na realidade. Só em virtude da separação da realidade empírica, que permite à arte modelar, segundo suas necessidades, a relação do Todo às partes é que a obra de arte se torna Ser à segunda potência”. Ao mesmo tempo, a vida da obra de arte pulsa “enquanto falam de uma maneira que é recusada aos objetos naturais e aos sujeitos que as produzem”. É dessa maneira que a forma estética é ela mesma conteúdo sedimentado, cuja afirmação empírica do artefato e seus procedimentos artísticos testemunham sempre, além da criatividade de um estilo, também o mais trivial da cultura. Isto é, a obra de arte deseja ser vista, e compreende em si mesma estes dois momentos – “em si” e “para – outro” -, que constituem a dialética comunicacional de seus conteúdos em, ao mesmo tempo, pertença e polêmica à situação sócio-histórica com que estão correlacionadas.

Portanto, o conteúdo de verdade da obra de arte é sempre social e histórica, e se por um lado deve à sociedade e a história uma tradição formal e mesmo temática, será em tensão crítica com este legado que poderá manter-se “em verdade”.

O alcance desta perspectiva crítica e de seu potencial criativo encontra na sociedade e na cultura atual, um lugar fecundo para o diálogo transcendente sobre a realidade que se expressa também no âmbito da ciência.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. **Teoria estética**. Lisboa: Edições 70, 1982.

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zarathustra**. São Paulo: Círculo do Livro.

_____. **Más allá del bien y del mal**. Madrid: Alianza, 1986.

_____. **Humano, demasiado humano** – um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MORENO VILLA, M. **Dicionário de Pensamento Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2000.

(*) JUAN DROGUETT é Doutor em Educação pela Universidade de Salamanca – Espanha, em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Pós – Doutor pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP. Atua como Professor Titular do Programa de Mestrado em Comunicação da Universidade Paulista - UNIP. Pertence à Associação Espanhola de Psicanálise Freudiana e ao Grupo de Estudos Peircianos no Brasil e na Espanha. É professor convidado da Universidade de Navarra, da Complutense de Madrid e da Universidade de Deusto em Bilbao.

Entre suas publicações de livros e artigos mais recentes, destacam-se: **Desejo de Deus** (Vozes, 2000); **Ortega y Gasset, uma crítica da razão pedagógica** (Vozes, 2002); **O império da técnica e os sofrimentos do corpo** (Arte & Ciência, 2003); **O computador como metáfora do humano** (Arte & Ciência, 2004) e **Sonhar de Olhos Abertos** (Arte & Ciência, 2005).

O trabalho teórico e interdisciplinar é uma importante contribuição deste autor nas áreas das ciências humanas e sociais.