Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Fábio Antonio da Costa

Como o homem se orienta no mundo? Uma discussão com Werner Heisenberg

Rio de Janeiro

2012

Fábio Antonio da Costa

Como o homem se orienta no mundo? Uma discussão com Werner Heisenberg

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Augusto Passos Videira

Rio de Janeiro

2012

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe, Suely Antonio da Costa, com quem sempre pude contar perante todas as adversidades da vida. Manifesto igualmente minha gratidão ao meu orientador, Antonio Augusto Passos Videira, pelos anos de formação acadêmica. Igualmente me sinto grato aos membros da banca, pela disponibilidade de avaliar este trabalho. Agradeço aos amigos, que conferiram auxílios de múltiplas naturezas. Com grande alegria eu expresso minha gratidão aos membros da livraria Berinjela, particularmente a Silvia Chomsky e a Daniel Chomsky, os quais representam casa e família onde encontro abrigo. Gostaria de deixar registrado meu amor a André Rocha Cordeiro, a quem considero o ânimo da minha alma.

RESUMO

Entre os anos de 1942 e 1943, Werner Heisenberg produziu um manuscrito que resguarda as suas mais graves e amplas concepções filosóficas. Intitulado pelos editores como *Ordenação da Realidade* após a morte do autor, o escrito diagnostica uma profunda crise não somente na esfera da ciência, mas igualmente nos campos da moral e da política. O propósito desta tese é discutir as ideias apresentadas por Heisenberg, a partir da questão que compartilhamos com o físico sobre como o homem se orienta no mundo. A crise serve para demonstrar a necessidade de rearticulação da ontologia. Não se trata simplesmente de reconsiderar a divisão clássica entre objetividade e subjetividade, entre lei moral e sentimento, entre fundar a política na igualdade ou na liberdade. Tais dicotomias devem ser suspensas em prol de uma reconsideração sobre a determinação do ente a partir da totalidade de mundo, os processos de temporalização que conferem a medida das atividades humanas e as diferentes fontes que oferecem ao homem o poder de estabelecer comunidade. Reformular o conceito de realidade, bem como estabelecer a sua possibilidade de compreensão a partir de níveis e âmbitos, tal é o caminho da nossa confrontação com Heisenberg, a qual supera a trivialidade de um realismo como suposição de coisas simplesmente dadas.

Palavras-chave: Ontologia, Orientação, Mundo, Temporalização, Física Moderna

ABSTRACT

Between the years of 1942 and 1943, Werner Heisenberg produced a manuscript that presented his most important and extensive philosophical reflections. The editors named the text "Reality and its Order" (Ordnung der Wirklichkeit), which was only published after the death of the author. In the considerations drafted in this manuscript, Heisenberg diagnoses a deep crisis not only in the sphere of sciences, but also in the fields of morals and politics. In this way, the purpose of this theses is to discuss some of the ideas presented by Heisenberg, based on the points of views that I share with this physicist-philosopher regarding the way through which a human being guides itself in the world. The crisis is a phenomenon that serves to demonstrate the need for a re-articulation of ontology. It is not simply a reconsideration of the classical divisions between objectivity and subjectivity, or between moral law and feelings; or even the struggle between freedom and equality for the foundation of the political sphere. Such dichotomies should be suspended in favor of a determination of beings in the world as a totality, as well as in favor of the processes of temporalization that determine the measure of human activities and the different sources that grants to human beings the Power they needs in order to establish the state of community. Reformulating the concept of reality as well as opening the possibility of its understanding as levels and ambits, such is the course of our confrontation with Heisenberg, which overcomes the triviality of an assumed realism, understood as set of things simply given.

Keywords: Ontology, Orientation, World, Temporalization, Modern Physics

O tempo é composto de dois dias, um seguro, outro

[ameaçador,

e a vida é composta de duas partes, uma pura, outra turva.

Pergunte a quem urdiu as idas e vindas do tempo:

Será que o tempo só maltrata a quem tem importância?

Acaso não se vê que a ventania, ao formar as tempestades,

Não atinge senão as árvores de altas copas?

De tantas plantas verdes e secas existentes sobre a terra,

Somente se apedrejam aquelas que têm frutas;

Nos céus existem incontáveis estrelas,

Mas em eclipse só entram o sol e a lua.

Pois é, você pensa bem dos dias quando tudo vai bem,

E não teme as reviravoltas que o destino reserva;

Nas noites você passa bem, e com elas se ilude,

Mas no sossego da noite é que sucede a torpeza.

Anônimo, **Livro das mil e uma noites**, primeira noite

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....08

1. PARTE I: A CRISE.....16

1.1 Introdução por lugares-comuns.....22

1.2 O tempo desconjuntado: cultura, história e ciência.....29

1.3 Elementos da crise.....43

1.4 A crise se diz em múltiplos sentidos.....69

2. PARTE II: A REALIDADE.....95

2.1 Reflexões sobre o solo minado.....95

2.2 Vida e mundo.....98

2.3 Realidade e linguagem.....109

2.4 A ordem do real.....127

3 PARTE III.....132

3.1 Questão de ordem: exposição preparatória.....132

3.2 O ente posto como entregue a si mesmo.....135

3.3 O ente posto como correspondente.....149

3.4 Símbolos e forças criativas.....174

4. Conclusão: Orientação.....186

REFERÊNCIAS.....191

Introdução

Não é de se estranhar que o ânimo alimente a desconfiança, que o juízo declare temeridade e que o rosto esboce um misto de riso e piedade perante o título sustentado por esta tese. Alguns poderiam supor que a expressão "orientar-se no mundo" tivesse o seu sentido calcado na tarefa de fornecer regras de conduta para as múltiplas situações que a vida nos apresenta. O público leigo teria nesse entendimento a esperança de encontrar na tese palavras inspiradoras próprias de uma literatura hoje classificada como autoajuda. O público acadêmico suporia nessa empreitada a risível e mofada pretensão moralista de instaurar um tribunal da consciência. A palavra mundo ainda desperta maior desconfiança, porque diante dela a imaginação logo supõe que se tratará do conjunto maximamente extenso de casos e de entes, tal como se nós propagandeássemos a teoria derradeira sobre todas as coisas. Ainda que incapazes de explicitar o sentido da expressão "orientar-se no mundo", nós reconhecemos que autoajuda, tribunal da consciência e mundo como conjunto máximo não devem ser esconjurados da tese, como demoníacos fantasmas que corromperiam a sua seriedade intelectual. Todos esses três aspectos são partícipes muito limitados do fenômeno de orientação, condição restrita esta que se deve ora ao retraimento do evento originário que instaura seu sentido, ora porque nós somos incapazes de reconhecer as fontes que sustentam o sentido. Atualmente as livrarias anunciam as cartas de Sêneca, as doutrinas de Epicuro, os diálogos de Platão como gotas de refrigério contra os atritos da vida cotidiana. Certamente esses textos em sua origem contribuíam para a tranquilidade da alma, mas exigiam preço que hoje nos soa escorchante: a disciplina e o comprometimento para realização da unidade da vida. Nada podia haver de mais avesso às frases de exultação do indivíduo e aos jargões de justificação do que obras como *A consolação da Filosofia*, de Boécio. Não somente porque o texto exigia uma tomada de posição e uma conduta por parte do leitor, mas também porque era necessário situar o homem, revelar sua posição no mundo, explicitar a ordem e os laços que governam os entes, para que compreendamos o que podemos esperar e com o que nos é dado contar.

Qualquer galhofa perante a declaração de que o tribunal da consciência participa do problema da orientação — tanto como ato de conferir regras que direcionem a ação, quanto como regras extraídas da consciência para o julgamento das condutas—, mais parece fruto

daquele louco que gargalha defronte ao espelho, cego para a sua insanidade. Os manuais de confissão redigidos pela Igreja ao longo do medievo, verdadeiros catálogos de sentenças para erros e suas circunstâncias, em muito dependiam de fortes noções sobre a natureza humana e suas relações. A instauração do laboratório da consciência, onde os moralistas refinavam suas teses sobre as motivações práticas, em boa medida forma a matriz antropológica do espectro que abrange desde a psicanálise até os difíceis conflitos contemporâneos entre o fundamento positivo da norma jurídica, a necessidade exclusiva de sua justificação formal ou seu enraizamento em alguma moralidade ingênita ao homem. Esse quadro é descrito por Paolo Prodi, em sua obra intitulada *Uma história da justiça*, a qual também nos recorda como a compreensão científica de mundo, a paulatina constituição da sua concepção matemática como máxima abrangência de indivíduos, desempenhou papel crucial na instauração do caráter científico do direito: por um lado, Montesquieu compara a construção de sua obra *O Espírito das Leis* à mecânica newtoniana; por outro lado, busca-se um método científico de estudo da moralidade, como no caso de Hume. Todavia, a menção que fazemos a Prodi não tem como objetivo simplesmente mostrar a maneira pela qual aspectos restritos do fenômeno da orientação do homem no mundo nos conduzem para o seu sentido fundamental. Mais importante de imediato são as razões metodológicas das quais compartilhamos com o historiador, responsáveis por evidenciar a necessidade de mediações entre diversificados temas:

> Como não posso presumir competência especializada em setores tão diversos e com metodologias de pesquisa tão complexas, utilizo, na maioria dos casos, elementos produzidos por outras pessoas: a novidade dos resultados da pesquisa — ou o valor agregado, se quisermos empregar uma terminologia econômica — deriva do uso de materiais diversos, que geralmente não são colocados em relação entre si. Tenho a presunção de acreditar que tantos colegas muito mais doutos e eruditos não viram certos problemas porque eram historiadores apenas de Igreja ou do direito canônico, ou da história constitucional do século XIX. Espero que meu percurso alternativo possa servir ao menos para provocar alguma curiosidade para um olhar que ultrapasse os recintos.[1]

A situação metodológica acima descrita se repete naquela obra de Heisenberg redigida entre os anos de 1941 e 1942, a qual originalmente restou sem título e publicação. Após a morte do seu autor, com o auxílio dos seus editores, o texto passou a ser conhecido por dois nomes: *A Ordenação da Realidade* e *O Manuscrito de 1942*[2]. As reviravoltas políticas que

[1]PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.p.7.

[2] A história da composição deste escrito remonta ao período da Segunda Guerra Mundial, mas a sua primeira publicação somente ocorreu em 1984, fazendo parte das obras completas de Heisenberg (*W.Heisenberg Gesammelte Werke,* em 9 volumes), sob a direção de W. Blum, H.P. Dürr e H. Rechenberg. Esta edição está dividida em três séries, estando o manuscrito de 1942 no volume I da série C (*Allgemeinverständliche Scriften*; Munique: R. Piper, 1984). Deste texto apenas existe um original escrito à mão e duas versões datilografadas, sem título nem data. C.f. HEISENBERG, Werner. *Philosophie. Le manuscrit de 1942*. Introdução e tradução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions du Seuil, 1998. Onde

avançavam sobre a Europa, as transformações conceituais sofridas pelas ciências, as alteração dos costumes e as crescentes dúvidas sobre horizontes morais foram ouvidas por Heisenberg como a exigência por uma síntese, por uma meditação que contribuísse para dissipar as trevas lançadas sobre situação do homem. Nosso cientista se voltou para a história, tomou conceitos da biologia, apontou para problemas provenientes da teologia, analisou a linguagem e trafegou por tão diversificados labirintos, que de pronto alguns julgariam seu escrito como um exemplar de diletantismo. Ocorre que nós esquecemos a natureza das circunstâncias que engendraram figuras como Helmholtz, Mach, Planck, Einstein, Bohr e Heisenberg, apenas para que nos detenhamos em nomes que compõem o quadro de físicos-filósofos. Caso nos voltássemos para biólogos, nós encontraríamos em Leopold von Uexküll, Hans Driesch e Konrad Lorenz a mesma disposição de discutir com múltiplos campos de investigação e assumir questões de fundamento em geral tratadas pela filosofia. Alguns concederiam justificação a essa conduta como um procedimento compreensível no passado, visto que os campos de investigação ainda não haviam alcançado suficiente autonomia e especialização. Outras pessoas poderiam requisitar a conexão entre disciplinas a partir de argumentos semelhantes aos que Franca D'Agostine expõe ao fim de sua história da filosofia contemporânea:

> Pode-se falar de uma "revanche" de antigas formas do pensamento? Mais provavelmente está em jogo uma maturação interior ao saber ocidental no seu complexo, um destino que se vai cumprindo e pelo qual afloram as raízes ontológicas e filosóficas da própria ciência. Isso não remete necessariamente a uma "revanche" da filosofia, mas antes ao instaurar-se de um mecanismo recursivo e hologramático, para o qual cada ciência particular tenderia a reproduzir, a partir do seu interior, a própria filosofia, isto é, o saber reflexivo, vasto e genérico do qual provém. Daí resulta o "filosofizar-se" das ciências ou a instituição de algo como uma "margem filosófica" (reflexivo-crítico-ontológico) em cada ciência[3].

Os antigos romanos cunharam a palavra discutir para designar a ação de sacudir a raízes de uma planta com o intuito de afastar a terra e verificar a sua firmeza no solo. Nossa tese é uma discussão com Werner Heisenberg, em primeiro lugar porque as transformações acima mencionadas serviram para trazer à tona a fraqueza de alguns princípios supostos, assim como revelam os diferentes estratos de solo nos quais se agarram múltiplas árvores do

---

consta na introdução uma longa exposição sobre todos os indícios que apontam para o ano de 1942 como a data provável em que o manuscrito foi redigido.
O *Manuscrito de 1942* se estrutura em três partes. No seu primeiro momento, Heisenberg apresenta as razões histórico-filosóficas para uma nova consideração do conceito de realidade, analisando o papel que a linguagem e a experiência desempenham em nossa compreensão do real. Em sua segunda parte, o autor expõe a idéia de ordenação da realidade. Por fim, em sua terceira parte, Heisenberg trata das conseqüências que a transformação do conceito de realidade promove para a auto-compreensão do homem e suas relações com o mundo.

[3] D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais: Guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002. p.667.

nosso conhecimento. Nós discutimos com Heisenberg a fim de explicitar que a conexão com diferentes formas de agir e investigar não se dá por amor à interdisciplinaridade, palavra essa corroída no interior desta tese, na medida em que mostramos as dificuldades de circunscrever disciplinas. Nossa discussão com o *Manuscrito de 1942* demonstra que a reunião de diferentes áreas não ocorre porque as raízes filosóficas nutriam o destino da pesquisa científica, sendo que agora ocorreria a explicitação dos conceitos ontológicos e epistemológicos que transpassam diversos campos. Nossa tese discute com Heisenberg com o intuito de evidenciar que nós compartilhamos do seu solo; que a crise instauradora dos seus esforços reflexivos ainda nos pertence; que a circulação por diferentes áreas é apenas a ilusão de que transpassamos fronteiras, porque desde o fim do projeto filosófico de ciência como sistema do saber humano, a filosofia e as múltiplas áreas de conhecimentos simultaneamente digladiam entre si e se autodevoram em disputas por circunscrições epistemológicas e ontológicas. Heisenberg reconhece na pesquisa científica uma das responsáveis por constituir essa ordenação que soçobra diante dos seus olhos; e caso a ciência desempenhe um papel similar a uma divindade condutora do destino, tal ocorre porque ela é um dos agentes do modo de temporalização em que ainda vivemos.

Desempenha função metodológica crucial a compreensão de que nossa discussão com Werner Heisenberg significa tê-lo como um caso exemplar daquilo que nós somos hoje. Os problemas e percursos assumidos em *Ordenação da Realidade* nos pertencem. Tal é o primeiro motivo que nos impede de uma lida meramente reconstrutiva com os argumentos do texto, porque simultaneamente nós desejamos testar sua solidez e aprofundar seus alicerces. O segundo motivo é o excelente trabalho realizado por Catherine Chevalley em sua introdução à tradução francesa do manuscrito[4], o qual ergue para si a tarefa de rastrear as circunstâncias históricas e as fontes teóricas que sustentaram as ideias nele apresentadas. A pesquisadora declara a imensa dificuldade da empresa reconstrutiva, primeiramente porque muitos papéis, documentos e escritos de interlocutores de Heisenberg se perderam ao longo da Segunda Guerra Mundial. Outra razão da dificuldade é um traço da personalidade de Heisenberg, destacado por David Cassidy em sua biografia do cientista: sua capacidade de absorver ideias dos ambientes em que frequentava, e o poder de extrair alimento intelectual da diversidade de

[4] HEISENBERG, Werner. Philosophie: *Le manuscrit de 1942*. Introdução e tradução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

seres humanos com as quais entrava em interlocução[5]. A importância dessa característica é destacada pelo próprio Heisenberg, porquanto a sua autobiografia intelectual é basicamente constituída pela rememoração de conversas, ou por eventos que são assimilados e recebem seu desfecho interpretativo através de diálogos[6].

Ainda que forneça preciosas informações sobre a composição de *A Ordenação da Realidade*, Chevalley considerava que um trabalho filosófico sobre o manuscrito estava por ser realizado. Não se pode supor que nós sejamos os que primeiro acataram tal convite e empreitada, porquanto nos reconhecemos devedores daqueles trabalhos que se propuseram não somente a reconstruir as circunstâncias científicas e culturais que envolviam Heisenberg, mas também a compreensão que o cientista sustentava de sua posição e tarefa. Nesse quesito, nós julgamos exemplar a obra *Particles Physics and Cultural Politics: Werner Heisenberg and the Shaping of a Role for the Physicist*. Nós não somos menos devedores daqueles trabalhos cuja finalidade é elaborar uma síntese das ideias filosóficas de Heisenberg. Constanza Altavilla[7] e Kristian Camilleri[8] bem representam a congregação de esforços pela reconstrução dos debates sobre as relações entre conceitos da física clássica e aqueles próprios à física moderna, ao mesmo tempo em que atribuem um caráter específico ao pensamento filosófico de Heisenberg, ainda que suas conclusões sobre o assunto difiram entre si. Cabe a nós explicitar as razões pelas quais discordamos das posições assumidas por esses trabalhos, seja no que concerne às suas insuficiências, seja no que tange a seus erros metodológicos. Mais do que criticarmos conteúdos, nós assumiremos esses trabalhos como exemplos de posturas metodológicas insustentáveis para a nossa tese.

As ideias de Heisenberg por vezes podem ter o mesmo efeito que o lendário Zahir, objeto fantástico tratado por Jorge Luis Borges no conto homônimo. A tradução de Zahir é esplendor, e pode ser dito de toda e qualquer imagem que toma conta da nossa memória, que se faz posseira da nossa mente, de maneira que analisando fatos, investigando objeto e destrinchando coisas, em última instância, nós sempre reencontraremos a mesma figura que é o Zahir. Que Heisenberg ofereça por si discussões filosóficas ou emita julgamentos sobre problemas classicamente pertencentes à filosofia, tal já bastaria para mover as buscas por uma

[5] CASSIDY, David C. *Uncertainty: the life and science of Werner Heisenberg*. Nova York: W. H. Freeman Company, 1992.
[6] CARSON, Cathryn L. *Particles Physics and Cultural Politics: Werner Heisenberg and the Shaping of a Role for the Pysicist*. Michigan: UMI Dissertation Service, 1995.
[7] ALTAVILLA, Costanza. *Fisica e Filosofia in Werner Heisenberg*. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2006.
[8] CAMELLERI, Kristian. *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

unidade filosófica do seu pensamento. O trabalho de compilação de ideias filosóficas é realizado por Constanza Altavilla, mas o esplendor de alguns debates travados por Heisenberg, assim como o ardor com que abraçamos algumas exigências contemporâneas, ao fim levaram a investigadora à fulgurante ideia de que há uma epistemologia passível de ser extraída da estrita análise do labirinto textual de Heisenberg e das referências explicitadas pelo cientista. A pesquisadora justifica o lábaro da epistemologia porque o autor de *A Ordenação da Realidade* teria percebido a necessidade de um pensamento complexo, de uma noção de complexidade, para elaborar ferramentas cognitivas a fim de enfrentar a crise conceitual advinda. Nossa tese oferece razões suficientes para a derrocada desse primado epistemológico, salientando que Heisenberg tinha pleno discernimento de que seus textos eram confeccionados em diálogo direto com seu meio circundante, na mesma medida em que tinha clareza sobre a natureza metafísica e ontológica de múltiplos problemas que abordava.

Kristian Camilleri assume como fio condutor de suas reconstruções históricas e filosóficas a hipótese do neokantismo de Heisenberg. A importância conferida pelo cientista-filósofo à linguagem, valor este que seria resultado das influências de Niels Bohr e suas discussões filosóficas, ao fim permitiriam supor que a linguagem desempenharia a mesma função de estrutura a priori, a qual instauraria as condições de possibilidade do conhecimento, assim como os seus limites. Talvez o tema da linguagem funcione como outro Zahir que causa deslumbramento nos escritos de Heisenberg, impedindo que alcancemos o discernimento sobre a natureza da filosofia de Kant, a impossibilidade de sua assunção por Heisenberg e as dificuldades de uma interpretação categorial a priori da estrutura linguística. Ao fim e ao cabo, nossa tese demonstra que a linguagem não é o lugar fundamental de determinação do pensamento para Heisenberg.

Dentre resplendores que nos ofuscam, nós gostaríamos de destacar aquele que geralmente passa despercebido. Seria natural que alguém questionasse a nossa tese, porque não há seção ou capítulo que tenha por princípio metodológico a reconstrução histórica da mecânica quântica e as contribuições de Heisenberg. Em primeiro lugar, uma análise das ideias filosóficas do nosso cientista a partir de suas primeiras conferências populares até a época de elaboração do *Manuscrito de 1942* foi realizada em nossa dissertação de mestrado, intitulada *A ideia de transformação em Werner Heisenberg*. Nesse texto já havíamos explicitado a necessidade metodológica de levar em consideração contextos de interlocução diversos, para além de análise das teorias físicas ou de referências explicitadas pelo cientista.

O caso exemplar que conferimos na dissertação se referia às veladas discussões de Heisenberg com os proponentes da física ariana, movimento que tomado em sua gravidade abre um leque imenso de conflitos teóricos e sociais que tanto gravitavam ao redor do nosso cientista quanto nutriam o seu pensamento.

Ao logo da tese nós tratamos dos problemas referentes à relação entre mecânica clássica e mecânica quântica, sem que nós mesmos fizéssemos o trabalho historiográfico. Continuamente contamos com preciosas fontes da historiografia da ciência, mas sempre evitamos assumir em nossa tese a história como um instrumento de análise. Ora, caso desejemos tomar a sério uma discussão com Heisenberg, nós somos obrigados a encarar seriamente a história como um desses campos de investigação que sofreram com a crise de fundamentos das ciências em geral. Desta forma, a história não pode ser assumida como instrumento asséptico capaz de manipular conceitos sem contaminá-los, porque a tese explicita que a teoria e a filosofia da história são os vetores de graves complicações. Mais além, nós realizamos uma discussão com Heisenberg porque encaramos a seriedade e tentamos radicalizar os esforços empreendidos pelo autor em suas reflexões sobre a natureza de sua época e o papel da ação humana no curso dos eventos históricos. O trabalho de uma historiografia da ciência tendo como objeto Heisenberg somente pode alcançar honestidade caso se disponha a discutir com o autor suas ideias sobre a natureza da história.

O suposto rigor de uma dita análise historiográfica talvez só perca a sua condição de Zahir para aquelas pretensões de solucionar os problemas conceituais explicitados por Heisenberg através da constituição de uma nova lógica. É verdadeiramente encantador esse misticismo do lógico, reino no qual todos os problemas seriam dissolvidos por uma clareza cristalina, não fosse aquela singela pergunta capaz de pôr em cacos o belo cristal: a multiplicidade de lógicas não requisitaria a determinação do seu lugar, ao mesmo tempo em que evidenciaria sua sempre prévia determinação ontológica? A tese explicitará em seu corpo as razões pelas quais o sentido de lógica tem de ser rediscutido, principalmente quando de suas tentativas de solucionar problemas abertos pelas ciências sobre a natureza do ente, porque hoje estamos mergulhados em grande obscurecimento sobre o cerne de vários conceitos ontológicos, o que pode fazer da lógica uma simples segunda realidade de operações endógenas.

Não usamos a imagem do conto *Zahir* simplesmente para agrupar procedimentos monolíticos por nós recusados, mas essa negação prepara aquela outra face, aquele irmão

gêmeo assimétrico do obsessivo esplendor, do qual se vale Borges em seu conto *O Aleph*. A estória descreve a descida do narrador a um sótão velho e sujo, semelhante a um fosso, o qual resguardava uma diminuta fresta capaz de desvendar simultaneamente a totalidade do universo. Esse portal, cujo nome batiza a narrativa, também revela no conjunto de todas as coisas as múltiplas facetas daquela a quem o narrador amava. A natural fragilidade da memória aos poucos apagava os detalhes da totalidade, mas seus traços fundamentais pareciam resguardados no rosto da amante. Essa é a imagem que nossa tese deseja suportar; esse é o fio que pretendemos como nosso condutor, porque observaremos a força da crise abrir a totalidade a partir da mais comezinha cotidianidade, para ao fim retermos alguns traços do todo em eventos da nossa vida, como signos de orientação.

Parte I

A crise

1.1 Introdução por lugares-comuns

As senhoritas Kündig e Bunzel ocupavam na pensão Charlote o posto de guardiãs da cultura. A função de *Kulturträger* no reino doméstico não se devia ao simples fato de que ambas fossem professoras; ou que pela escassez de instrução e leitura os demais pensionistas somente nelas encontrassem as reservas das ciências e das artes. A mãe de Elias Canetti — versada em literatura e teatro — também era mulher de intelecto cultivado, como bem destaca o autor em suas lembranças do período de 1921 a 1924. Aquelas professoras portavam a cultura porque carregavam debaixo do braço, guardavam na cabeça e despejavam em conversas as novidades e análises do *Frankfurter Zeitung*. Ao descrever que do jornal aquelas senhoritas retiravam suas opiniões sobre poetas e eruditos, Canetti destaca em suas recordações a constância com que o nome de Oswald Spengler emergia dos debates. Parecia particularmente importante saber se era necessário que um filósofo da história, para a defesa de suas teses, tivesse participado da guerra[9].

A obra *O Declínio do Ocidente* já havia vendido mais de seiscentos mil exemplares nos primeiros anos da República de Weimar[10]. Tal sucesso editorial indica a preocupação não somente com a manutenção da unidade espiritual da Alemanha e da Europa, mas também a necessidade de fontes diagnósticas para a nebulosa situação posterior à Primeira Guerra Mundial. A pressão sofrida pelo novo governo se expressava nos temas de jornais e no sucesso de alguns livros, os quais veiculavam as crescentes ameaças tanto do lado dos monarquistas ou fiéis aos princípios aristocráticos quanto daqueles que pregavam a revolução socialista. A cultura poderia desempenhar os papeis de questão política, científica ou moral, dependendo se eram os bolcheviques que a ameaçavam, ou as reificações do capitalismo; ou o predomínio do homem comerciante como figura de proa; ou a decadência da ciência por um excesso de abstração; ou tanto o arrebatamento da população por uma sede de religião quanto o veloz processo de desencantamento do mundo. É certo que as duas professoras

[9]CANETTI, Elias. *Uma luz em meu ouvido: história de uma vida 1921-1931*. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo:Companhia das Letras, 2010. pp. 12-13.
[10]A informação sobre a quantidade de vendas foi obtida em SAFRANSKI, Rüdiger: *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2000. p.126.

representavam outros milhares que igualmente buscavam contrabalancear o pessimismo de Spengler com pareceres do *Frankfurter Zeitung,* tais como os diagnósticos e prognósticos redigidos por Siegfried Kracauer.

Os artigos de Kracauer nos permitem um delineamento inicial dos temas e motivações que articulavam os transtornos da época sob a figura de um temível esfacelamento cultural. Ao observarmos que *Wissenschaft*[11] pode ser considerado como um aspecto da cultura, o texto de 1921 do nosso articulista, intitulado *A crise da ciência: sobre os textos fundamentais de Max Weber e Ernst Troeltsch*, já nos oferece uma das faces de um monstro que, tal como a Fama, tinha múltiplos olhos e bocas, o que assegurava sua notoriedade:

> A crise da ciência — que é por agora um tópico lugar-comum de discussão — é mais visível em ciências empíricas como história e sociologia, as quais estão dedicadas à investigação dos contextos espirituais e à explicação da ação humana significativa.[12]

O texto é dedicado a uma breve crítica ao escrito recém-publicado *Historicismo e seus problemas*, de Troeltsch, e à coletânea de ensaios de Max Weber, a qual incluía a famosa conferência de Munique, *Ciência como Vocação*. Kracauer explica que a maior visibilidade da crise nas ciências humanas se deve à transparência do seu conflito interno: por um lado, a procura de leis ou princípios gerais que expliquem a conduta, o desdobramento histórico e a organização social; por outro lado, a enorme quantidade de material empírico recolhido e a necessidade de que idealizações não apaguem a singularidade dos fatos. Essa tensão igualmente significava a multiplicação de estipulações sobre a natureza das regras gerais e a promessa de sua superação por dados a serem descobertos no futuro: tal é uma das razões para que o historicismo esteja no cerne da crise. Nessa medida, as ciências humanas são consideradas como incapazes de fornecer fontes de orientação e explicação para a juventude, a qual é tomada por um ódio à academia e às suas teorias como abstrusões apartadas da vida, vazias de ligação com o cotidiano.

De maneira geral, Kracauer coloca Troeltsch como representante da dificuldade de oferecer um princípio responsável pela unidade da história. Sua formulação do conceito de

---

[11]A palavra não possui o mesmo sentido de ciência, com a qual geralmente designamos as ciências naturais (como comumente expressa a palavra inglesa science). Dependendo do contexto, originalmente pode significar o conjunto de ciências naturais e humanas. Ao mesmo tempo, essa palavra já designou a necessária unidade que deveria haver entre os saberes em geral. Propositadamente não traduzimos essa palavra porque o curso da tese demonstrará que o conteúdo semântico de ciência está esfacelado, o que gera não simplesmente uma deficiência de definição, mas também a carência de compreensão e do direcionamento prático que tal conteúdo poderia oferecer. Nosso cuidado também se justifica porque está em jogo saber se ciência é uma derivação de visão de mundo; se há uma ciência fundamental das visões de mundo e da cultura; se a ciência é o cerne da cultura em geral e do seu processo de desenvolvimento.

[12]KRACAUER, Siegfried. "A crise da ciência: sobre os textos fundamentais de Max Weber e Ernst Troeltsch". In: *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Tradução, edição e introdução por Thomas Y. Levin. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 213.

síntese cultural como unidade de uma época não é capaz de criar um espaço incólume ao historicismo e relativismo. Em primeiro lugar, porque lança mão de um Kierkegaard não assumido em sua radicalidade para promover um salto mortal decisionista na seleção do que é historicamente relevante. A falta de radicalidade da assunção se deve ao fato de que Kierkegaard mesmo havia evidenciado o paradoxo insolúvel da relação do eterno com o histórico na figura da encarnação de Deus. O salto mortal propriamente não é uma conciliação, mas uma ultrapassagem pela fé do temporal para o eterno ou uma erupção do eterno no temporal. Em segundo lugar, porque o tempo presente já estaria orientado segundo os seus interesses para o estabelecimento da síntese das outras épocas. Esse mesmo salto mortal também é representado pela idéia chamada por Kracauer de metafísica, a qual consiste em uma intuição e decisão da totalidade do que é importante para a nossa época como fio condutor da compreensão da história universal. Com ironia o articulista assinala que Troeltsch tenta escapar ao puro decisionismo e relativismo quando alega que o salto mortal da intuição estaria em consonância com a vitalidade criativa da vontade de Deus.

Weber é considerado no texto como aquele que experimentou e assumiu com maior radicalidade os tormentos da juventude em relação à possibilidade de que a ciência forneça princípios de orientação sobre a conduta da vida. Seu rigor extremo estaria calcado no reconhecimento de que não há nenhuma ponte entre ciência e o âmbito do sagrado, conhecimento e valor. Após expor o insuperável politeísmo de valores, Kracauer passa a assinalar algumas dificuldades na teoria da ciência weberiana. Ainda que os tipos ideais resguardem a investigação de assunções valorativas, seu papel de fio condutor para o entendimento do empírico pode padecer do transtorno de uma idealidade ou bem que apague a particularidade, ou bem que recaia em uma inesgotável tentativa de aproximação do factual que consistiria em uma requisição de objetividade ao fim jamais completamente alcançável. Assim se daria pela contínua carência de maiores determinações, já que a idealidade desempenha o papel de um "como se". Nosso autor ainda alerta para o fato de que, se os valores são expulsos pela porta da frente, eles invadem a casa da ciência pela entrada dos fundos. Em primeiro lugar, porque somente o julgamento valorativo do campo de investigação pode decretar a suficiência da análise realizada, bem como a seleção do material ou de princípios. Por fim, ainda que a ciência possa fornecer meios para que o sujeito conheça as consequências de suas ações, a infindável série causal reclama uma decisão para a

interrupção do caminho do conhecimento e a escolha do seu uso. Portador de um tom que oscila entre a profecia e a aspiração, assim o texto se despede do leitor:

> A "crise da ciência" que foi provocada pelo despertar de consciência da nova geração não será solucionada pela própria ciência ou com a ajuda da especulação filosófica. Ao invés disso, a ultrapassagem dessa crise reclama por um efetivo recuo da totalidade da situação espiritual em que ciências como aquelas aqui em discussão são ainda possíveis nessa proporção. Eliminação do pensamento relativístico, corte de perspectivas sobre ilimitados infinitos — tudo isso está amarrado a uma real transformação de nossa essência por inteiro, e talvez não somente a isso. Após a entrada no absoluto que essa transformação pode concretizar, espantar-se-ia com o que pareceria a atividade espiritual, e com quais limites seriam postos nas "ciências" dedicadas à sua compreensão.[13]

O estado de crise retorna em diferentes textos de Kracauer, durante as décadas de 20 e 30, sob a forma enfática de alguns dos seus traços. Não mede esforços em revelar o quanto a empreitada fenomenológica contra o relativismo, tal como levada a cabo por Max Scheler, em seu fundamento peca por assumir princípios e conceitos católicos dependentes da fé, quando requer para sua obra uma metodologia que não sobredetermine o fenômeno: nessa medida, Scheler se vê entregue ao relativismo confessional e ao devir histórico das instituições cristãs. Em *Catolicismo e Relativismo*: *a respeito de "Sobre o Homem", de Max Scheler*[14], nós encontramos indicações de que a crise é constituída principalmente por uma disputa pela realidade. A busca de muitos por um retorno ao religioso pode obscurecer o que se passa na cotidianidade. No artigo sobre a nova tradução da bíblia, intitulado *A Bíblia em alemão: sobre a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig*, mais uma vez Kracauer denuncia que as escolhas estilísticas e interpretativas ao verter do hebraico para o alemão não cumprem a proposta de tornar o velho testamento mais próximo e vivo. Em momento algum o texto sugere uma capitulação que rebaixaria o texto à vulgaridade, mas lança mão da tradução de Lutero para demonstrar como a letra morta pode ressuscitar ao ouvirmos a linguagem da praça e do mercado. De forma literal, Kracauer afirma que a tradução realizada pela dupla está completamente determinada por um conceito de realidade cunhado por Buber em seu *Eu e Tu*, cujo principal defeito seria a abstração de ignorar ou desprezar o mundo das coisas em favor de um desenvolvimento de relações autênticas entre os homens: idéia caracterizada no artigo como pura ideologia. É por essa razão que Kracauer afirma que o grupo de Buber e Rosenzweig não oferece um novo acesso à verdade por meio da demarcação de uma realidade apartada do cotidiano. Como diz o articulista: "Hoje em dia o acesso à verdade é pela via do profano"[15]

---

[13] *Idem, ibidem.* p. 223.
[14] Esse artigo é de 1921
[15] KRACAUER, Siegfried. "A Bíblia em alemão: sobre a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig". In: *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Tradução, edição e introdução por Thomas Y. Levin. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p.201.

Caso as concretas experiências políticas e sociais sejam a via do profano, então podemos afirmar que Heisenberg tomou tal rumo. Contudo, ainda que seja a mesma trilha, múltiplos são os modos de percorrê-la. Em suas memórias do fim da Primeira Guerra Mundial, Heisenberg apresenta alguns eventos cuja compreensão se converterá em um marco que reúne e ilumina na totalidade de uma experiência outros tantos eventos de sua vida:

> As rédeas do poder haviam caído das mãos de uma geração mais velha, profundamente desiludida, e a mais nova agregou-se em grupos, pequenos ou grandes, na tentativa de abrir seus próprios caminhos ou, pelo menos, descobrir uma nova bússola com a qual pudesse orientar-se, já que a velha parecia quebrada.[16]

A queda da monarquia e do poder aristocrata, a instauração em Munique de um governo soviético, a luta que Heisenberg travou com parentes e amigos contra o novo regime, todos são eventos compreendidos pelo símbolo da perda de ordem, desorientação e necessidade de uma nova bússola. O reclame angustiado por rumo e a desnorteada condição dos jovens se fazem evidentes na reunião em que Heisenberg compareceu com outros moços de sua faixa etária, no castelo de Prunn. Restauração de antigos princípios ou aniquilação das velhas bases que ainda obstavam a constituição de um novo rumo, esses são alguns dos discursos antagônicos ali travados que manifestavam o estado de dilaceração. Antes da ida ao encontro e mesmo durante os debates no castelo, Heisenberg continuou a conversar com os amigos sobre a constituição atômica da matéria, tema que lhe chamou a atenção a partir do manual de física do Gymnasium. Para representar a valência e a ligação atômica, as ilustrações lançavam mão de ganchos e colchetes. Enquanto Heisenberg discordava daquele modo de ilustrar e tentava buscar uma forma mais adequada de representação, seu amigo Kurt, aspirante a engenheiro, apenas pragmaticamente compreendia o conceito de valência. Em contraposição, um amigo chamado Robert afirmava que as investigações científicas eram previamente determinadas por conceitos a priori responsáveis pela unidade da experiência. Lições de grego, que obrigavam Heisenberg a se voltar para as leituras de Platão, permitiram o encontro com *Timeu*, diálogo que apresenta a constituição matemática da matéria como parte da ordenação da totalidade. O tema da realidade, de sua natureza, ali se faz presente, na medida em que Heisenberg observa por meio de Platão que o átomo não pode ser uma coisa, ou seja, que o modo de efetividade dele não se dá tal como no caso dos objetos manipuláveis cotidianamente. No interior de um torvelinho de opiniões, tanto no campo político quanto

[16]HEISENBERG, W. *A Parte e o Todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política.* Tradução de Vera Ribeiro; revisão da tradução de Antonio Augusto Passos Videira e Luciana Muniz; revisão técnica de Ildeu de Castro Moreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p.9.

científico-filosófico, irrompe no meio da reunião um jovem violinista tocando a *Chacona*, de Bach:

> As frases límpidas da *Chacona* atingiram-me como uma brisa fresca, rompendo a bruma e descortinando as imponentes estruturas mais além. Sempre fora possível falar de uma ordem central na linguagem da música, na filosofia e na religião, não menos naquele dia do que nas épocas de Platão e de Bach. Naquele momento, eu soube disso por experiência própria.[17]

Nós devemos lembrar que o diálogo companheiro de *Timeu* é *Crítias*, no qual se conta o mito político da Atlântida, destruída porque seus governantes se afastaram dos princípios divinos. A opulenta terra era posse de Poseidon, quinhão que lhe coube depois que Zeus distribuiu as partes do mundo entre os deuses. A Atlântida de Heisenberg era a Alemanha imperial; os princípios por ele tomados como divinos eram as convicções da burguesia heróica, que alcançaram sua exaustão.

Ao iniciarmos nossas reflexões por intermédio de uma ocorrência da vida cotidiana, ao nos referirmos a uma conversa costumeira entre pessoas banais, a intenção fundamental é demonstrar que ciência, religião e história perfaziam o solo cotidiano de discussões. Nessa medida, eventos importantes que ocorressem no centro erudito dessas esferas se espraiavam na vida diária, porque também são elas as responsáveis por cunhar formas de autocompreensão da cotidianidade. A crise de fundamentos das ciências — particularmente no seio das ciências sociais — diz respeito ao comum dos homens na medida em que o âmbito científico ergueu a pretensão de tornar clara a situação das gentes, bem como explicitar caminhos adequados para a ação. As discussões sobre a melhor tradução da bíblia possuem de estritamente filológica somente a aparência, porque a preocupação fundamental é presentificar a revelação por meio de uma linguagem que permitisse a reapropriação da mensagem divina. A tradução tem que simultaneamente assumir aquela semântica que articula a cotidianidade e, paradoxalmente, reinstaurar ou instaurar sentidos. A postura crítica de Kracauer possui um traço singularmente significativo, porque aponta para o passado, evocando a figura de Lutero, como o verdadeiro exemplo a ser seguindo naquelas empresas de recondução da mensagem bíblica ao solo da cotidianidade. Concomitantemente, quando o tradutor toma posse da língua comum com a intenção de repreenchê-la, ao fim e ao cabo revigora a significância da vida cotidiana. É exatamente o mesmo fenômeno que ocorre nas juvenis discussões de Heisenberg sobre a constituição da matéria.

A excelência das ocorrências apontadas apenas se completa caso elas gerem em nós algum estranhamento. Não seria o caso de confessar nossa suspeita sobre um suposto excesso

[17] *Idem, ibidem.* p.20.

de poeira e demasiado cheiro de bolor no comportamento de Heisenberg, nessa postura de assumir Platão como o espelho no qual reflete sobre a ordem física do mundo? O que haveria com essa gente de língua alemã, que teima em pensar sobre si mesma cogitando sobre o que fazer com o exemplo do passado? Dificilmente encontraríamos hoje comportamentos similares àqueles narrados pelos eventos que compilamos, não porque tenhamos alcançado um novidadeiro posto que nos aloque na extremidade futura da flecha temporal. Nem mesmo se trata de uma excessiva especialização das esferas eruditas em geral, a qual torna muito dificultosa a retomada das relações com o âmbito popular: não é absolutamente o caso que aspiremos por algum projeto de reconciliação. Essa nota destoante que reverbera em nossos tímpanos se deve ao exclusivo fato de que nós alcançamos a plenitude da condição de massa.

Essa linguagem vertida pelo *Frankfurter Zeitung*, esses assuntos discutidos no centro de uma pensão, essa juvenil curiosidade pelo funcionamento das coisas, tudo isso foi factualmente nulificado. Jacob Burckhardt antevia esse processo quando anunciava que a mentalidade dos Estados Unidos seria a responsável por que não mais se ensinasse a Antiguidade nas escolas. Nós nos voltamos para os casos descritos como quem vagamente percebe a fisionomia de espectros, quando em verdade é a nossa condição fantasmagórica que nos impede de apreender o real. Como a tese demonstrará, essas discussões sobre ciência, religião e história são os dutos que ainda nos alimentam com alguma substancialidade.

1.1. Especulações: o jogo dos reflexos

Os lugares-comuns com os quais nos deparamos possuem à primeira vista apenas o caráter de assuntos recorrentes. Da mesma forma, a liga que reúne esses assuntos apenas foi indicada pelo seu compartilhamento entre diferentes personagens ou por diversas áreas. Assim são os casos das perguntas pelos princípios de orientação e a busca do sentido de realidade expressos por Kracauer e Heisenberg. Na obra *Retórica*, Aristóteles deixa a expressão lugar-comum carregar a ambiguidade de ser um assunto difundido e de ser um tema condutor em diversos campos da ação e do saber. Tal ambiguidade não deve ser entendida como uma carência de determinação, mas a expressão de uma via de mão dupla, já que a universalidade e a regularidade do lugar-comum podem ser a difusão do assunto ou a expressão de um tópico, de um tema constitutivo do pensamento. Por tal ambiguidade é que Aristóteles ensina ao retórico as necessidades de se informar sobre as opiniões correntes dos homens a quem fala, de conhecer o temperamento humano e de aparentar boa conduta e

caráter confiável[18]. É o solo do cotidiano o primeiro *locus communis* composto por aquilo que geralmente é dito, por aquilo que geralmente se espera, pelas habituais expressões do humor humano. É nesse âmbito que o retórico sustenta a sua credibilidade e a verossimilhança do discurso, assim como dele extrai o discernimento sobre quais são os tópicos, bem como o conhecimento dos antimemas que empregará a partir de um tópico. O antimema somente pode ser um silogismo de premissa oculta porque o ocultado é na verdade o já tacitamente assumido. Nesse sentido, oculto significa não exposto formalmente na construção do silogismo. É conveniente que não seja, já que ora o conjunto de silogismos a ser formalizado não permitiria que muitos ouvintes acompanhassem a cadeia de pensamento, ora porque o orador a todos entediaria provando coisas óbvias até chegar ao ponto de interesse.

Aristóteles aqui vem nos esclarecer sobre a incorreção daqueles que consideram um tema como comum simplesmente pela quantidade de vezes que ele aparece. O lugar é comum também por abrigar uma diversidade de assuntos, tais como ciências naturais, ética, política. Em contraposição, o lugar especial é tópico de assunto específico, tal como a reprodução poderia ser tópico que abarca o tratamento de todo e qualquer organismo enquanto tal. Esse caso serve para indicar que um assunto pode se mostrar como linha de pensamento constitutiva ou tópico para um tipo de ação ou ciência, assim como um tópico pode ser assunto contingente ou impróprio para algumas ciências e ações. Com isso também se deseja mostrar que não são tópicos somente passíveis de recorrência e universalidade aqueles classicamente formais, tais como o gênero, a espécie, o acidente, etc[19]. São tão tópicos de onde se extraem premissas os humores do homem quanto o é aquele sobre o possível e o impossível; da mesma forma, esse último pode ser expresso na imagem do mundo às avessas, de presença contínua entre escritores e oradores[20]. Não fazemos tão-só uma digressão sobre a teoria da retórica, mas é fundamental mostrar de que modo vigora uma via de mão dupla entre as ocorrências e expressões cotidianas e a investigação conceitual dita erudita ou científica. Essa explicação é necessária para reter o florete do espadachim lógico, que desferiria um golpe com a velha acusação de que não se deveria generalizar a partir de alguns casos. A acusação seria precipitada porque até agora só oferecemos indícios de assuntos recorrentes, mostrando sua ocorrência tanto na esfera cotidiana quanto na esfera acadêmica. Como já

[18] Em *Retórica*, Aristóteles oferece o tratamento inicial dessas questões no Livro I, 2.
[19] Em *Tópicos*, tais são alguns dos lugares-comuns.
[20] A exposição do tópico do mundo às avessas pode ser visto em: CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral, com a colaboração de Paulo Rónai. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957. pp.98-102

dissemos, não sendo simploriamente a quantidade de bocas a proferir o tema, mas também sua abrangência de diversos âmbitos da atividade humana que constitui a comunidade de um lugar, as vozes que proferem o lugar-comum articulam discursivamente o que pode ficar inarticulado — ainda que presente — por ser tácito e pressuposto, por ser difusa impressão, por já ter sido resolvido tendo como resposta uma atitude ou comportamento[21].

É certo que não procedemos como Aristóteles, que de pronto anuncia quais são os lugares-comuns próprios aos gêneros de discurso. Expusemos alguns casos e realizamos suas ligações por assuntos com o intuito de que pudéssemos agora explicitar a natureza dos temas e questões fundamentais de modo especulativo, ou seja, que os próprios assuntos se reflitam. Era necessário antes apontar que alguns casos espelham o estado geral, para então dizer que é por mútua reflexão que os casos perfazem uma unidade, tal como o espaço se amplia numa sala de espelhos. Escusado dizer que especular aqui não tem o hodierno sentido de abstração vazia ou antecipação do futuro. Pelo contrário, a especulação porta o sentido empregado por Tomás de Aquino ao tratar da vida contemplativa[22]. Ao investigar se a contemplação é constituída por um ou vários atos[23], Aquino também deseja saber de que modo a especulação participa dessa ação, já que dela o apóstolo Paulo dera testemunho com as palavras: "E nós que, com a face descoberta, refletimos como num espelho (*especulantes*) a glória do Senhor"[24]. São Tomás se vale de Santo Agostinho, visto que o mesmo mote é comentando em *Da Trindade*. O ato especulativo fica definido como a visão da causa em seu próprio efeito. No entanto, o comentário de Santo Agostinho faz uso de outro mote para compreender a experiência da contemplação beatífica, o qual é capaz de aprofundar o sentido de especulação em nossa investigação: "Agora nós vemos como em um espelho, em um enigma; mas depois

---

[21] Nós empregamos o conceito de inarticulado, de Charles Taylor, para uma referência ao pano de fundo responsável pela compreensão, mas que não vem à tona por meio de proposições fundamentadas, ou mesmo discursivamente. A aproximação que aqui fazemos com esse autor tem a vantagem de indicar um aspecto do termo *locus* que só aos poucos começa a ser delineado em nossas teses. Uma das principais questões de Taylor nesse artigo é a determinação do lugar da compreensão, bem como a sua natureza. O caráter polêmico do texto se expressa por meio de uma discussão para a determinação do lugar da compreensão. O oponente é a assim chamada corrente epistemológica, que coloca no sujeito de representações o fundamento e o sentido de compreensão. Cf. TAYLOR, "Seguir uma regra". In: *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

[22] GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Vol. I. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. Na terceira parte dessa obra, Gadamer usa o mesmo trecho de Tomás de Aquino para iniciar o tratamento do conceito de especulação, o qual é mais detidamente analisado no interior da dialética especulativa de Hegel. Seu objetivo é demonstrar como a especulação ocorre no interior do meio que é a linguagem. A opção que fizemos por aprofundar a análise em Santo Agostinho se deve ao fato de que ainda estamos discutindo o problema da determinação do lugar, e aqui ainda não foi decidido se a linguagem é o meio universal.

[23] AQUINO, São Tomás de. *Summa Theologica*. Tradução dos padres da província dominicana inglesa. Londres: Burns Oates & Washbourne LTD, 1922. Summa II, 2q. 180, art.3.

[24] 2 Cor. III. 18. *O Novo Testamento: edição pastoral*. Tradução, introdução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Sociedade bíblica católica internacional, 1990.

veremos face a face"[25]. O autor destaca que é necessário para o entendimento da passagem o conhecimento dos tropos gregos, já que o enigma seria uma figura dentre as alegorias. A alegoria é uma forma de significar uma coisa por meio de outra, mas o enigma é tal significação obscurecida, uma identidade opaca. Agostinho mesmo reconhece que a passagem glosada é um enigma, já que devemos esclarecer em que reside a identidade entre a contemplação divina como um espelhar e o enigma. Os comentários que se seguem tentam estabelecer a causa do obscurecimento da identidade e os meios de alcançar a pura reflexão, o que desemboca em uma consideração do sentido de visão nos âmbitos intelectual e corporal[26].

Ora, os lugares-comuns que introduzimos são esclarecidos mutuamente por portarem uma identidade em comum, mas a qual também fica obscurecida como num enigma. Esse é o caso não somente porque a mútua reflexão faz ver as semelhanças, mas que novos elementos contidos nas partes então se fazem ver nos reflexos, e acabam demandando a fonte de sua identidade. Assim como ocorreu em Agostinho, ao mesmo tempo em que a identidade é revelada, também a natureza da reflexão é posta em questão. A natureza da identidade e do pensamento que considera os reflexos também se apresenta como problema, tal como quando nós somos retirados da condição de *specula*, daquele que observa de fora a partir de um posto, para a condição de *especulum*, de espelho que participa. Sem que compreendamos que aqui também nós somos espelho e enigma, toda a investigação será fracassada[27].

O enigma fundamental que se projeta por todos os lugares acima percorridos encontra sua melhor expressão naqueles relatos de Werner Heisenberg. Suas considerações de uma ordem central a partir do *Timeu*, acompanhadas por um cenário político e moral de

---

[25] 1 Cor. XIII, 12. *Ibidem.*

[26] Cf. SANTO AGOSTINHO, *Da Trindade*. Edição de Rev. Marcus Dods; tradução de Rev. Arthur West Haddan. Edimburgo: T & T Clarck, 1873. Livro XV, Capítulos VIII e IX.

[27] O tema do espelho desempenha um papel duplo: o de ser um lugar-comum da linguagem para indicar metaforicamente a natureza de algo, assim como ser a metáfora que indica a determinação do lugar do próprio pensamento. Em seu livro *A filosofia e o espelho da Natureza*, Richard Rorty tem boas razões para usar a metáfora do espelho como indicação da natureza daqueles projetos que têm na tematização da correlação entre a mente e objeto o lugar que funda e suporta a natureza da filosofia. Nós devemos notar que também o lugar comum lingüístico sofre uma restrição do seu sentido quando o projeto filosófico passa a determinar sua compreensão. Em Santo Agostinho e em Tomás de Aquino, a relação especulativa não é a de um sujeito que deve ter na mente uma duplicata da exterioridade, mas sim que as coisas em geral travam uma relação de espelhamento, na medida em que o efeito traz em si as marcas de sua causa. Curiosamente, no texto intitulado *O que é filosofia transcendental*, o qual integra as suas obras póstumas, Kant faz uso nos passos 21:31 e 21:33 exatamente da imagem do espelho e da citação de Paulo aos Coríntios. No primeiro passo, Kant faz uso do termo latino *specula* para indicar a natureza do próprio sistema, como o ponto mais alto de observação a partir do qual a experiência recebe unidade. No segundo passo, as palavras de Paulo indicam que Deus é uma idéia de aproximação infinita, que jamais poderemos ter face a face, ou seja, na condição de objeto dado na experiência. Nós devemos destacar que todo esse texto de Kant tem um único tema: a natureza das idéias de Mundo, Homem e Deus, bem como suas relações. Aqui nós tentamos mostrar que a passagem da *specula* como ponto alto de unificação e como duplicata da exterioridade rumo à compreensão do especulativo como ator e espectador, necessariamente modifica nosso entendimento da natureza do pensamento, assim como desses três temas filosóficos fundamentais: Mundo, Deus e Homem. Como veremos adiante, a passagem ocorre graças à explosão do *specula* como sistema do saber.

arruinadora confusão, imediatamente evoca o colapso de Atlântida em *Crítias*. A ordem central se refere à unidade entre as ordenações cosmológica e nomológica[28]. Ela é o sentido mesmo de realidade, o qual não pode ser entendido de modo restritivo, como coisa simplesmente dada responsável por suportar a reunião de propriedades. Escapar a tal restrição permite demonstrar como os recorrentes temas da cultura, ciência, orientação, crise e história estão sedimentados e sustentados no lugar-comum da realidade. Para que compreendamos esse sentido amplo sem cair em uma simples indeterminação, nós podemos recorrer a um tratamento prévio à tematização científica ou metafísica. Dessa maneira ampla, cujas ligações estão calcadas em analogias, Aristóteles trata dos tópicos do possível e do impossível na *Retórica*. A modalidade da realidade somente é tratada indiretamente pela possibilidade, como verossimilhança ou probabilidade. Nesse sentido, o real é o verossímil que suporta as possibilidades. Se algo já foi feito, então é possível que seja repetido no futuro. Se o início foi dado, é possível que tenha fim. Quem faz o mais difícil, também faz o mais fácil. Dada a parte, é possível o todo. Dado uma vez o todo, depois é possível achar as partes. No interior do possível e do impossível está o passado e o futuro como fontes de orientação[29]. Aquilo que jamais se deu é improvável ou impossível, a não ser que a causa já carregue consigo o poder de fazer. Portar o poder de realizar segundo a capacidade ou a intenção já oferece traços da verossimilhança. É certo que o reino da possibilidade é mais amplo que o reino da efetividade, mas a realidade aqui deve ser entendida como a ordenação das coisas que torna as alternativas possíveis: essa estrutura permite ver o futuro no passado, e ter no passado aquilo que exemplarmente pode ser feito no futuro. Prova do nosso argumento é a forma que esse tópico assume na literatura latina, como *impossibilia*. O impossível aqui não significa simplesmente a ocorrência de algo inaudito, mas sim a inversão da ordem costumeira: o impossível pode se tornar efetivo, mas quando assim o faz é para mostrar a degeneração da ordem. O velho sendo educado pelo jovem; o rato caçando o gato; crianças nascendo envelhecidas; velhas se

[28] A palavra nomos aqui não tem o sentido simplesmente de uma regra, mas tenta resgatar sua referência à divisão e distribuição do espaço ordenadamente. Esse sentido ainda não foi dilacerado em Anaximandro, entre ordenação legal como produto humano e natureza. Cf. SCHMITT, Carl. *O Nomos da Terra, no direito da gentes no "Jus publicum europaeum"*. Tradução de Dora Schilling Thon. Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1979. No que diz respeito especificamente a Anaximandro, cf.: VERNANT, Jean-Pierre. "Estrutura Geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro". In: *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

[29] A co-determinação entre possibilidade e temporalidade pode ser expressa em um espelhamento da ordem natural na ordem da ação humana, a qual indicaria a factibilidade das condutas. Palavras exemplares disso são aquelas escritas por Maquiavel na introdução dos *Discorsi*: "O resultado é que os que se dedicam a ler a história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados".

comportando como moças[30]. Essas impossibilidades podem ocorrer porque o possível está calcado em uma ordem já estabelecida, a qual se encontra na potência mesma das coisas, passível de ser invertida ou enfraquecer. O impossível manifestado é a ordem em degeneração.

Aquele que assume com gravidade o tema da crise de fundamentos não pode erguer a pretensão de realizar uma análise conceitual do que quer que seja, sem antes oferecer indicações sobre o caráter do conceito em geral, porque isso irremediavelmente é elemento componente da questão. Retornar a Aristóteles por meio de um reclamo do lugar-comum evidencia a recusa por tratar o conceito como algo dentro da cabeça. Igualmente não é o caso de julgar que tenhamos incrustado o conceito na fugacidade do circunstancial ao lançarmos mão da retórica como via do seu tratamento. É por meio do retórico que o conceito plenamente explicita o seu caráter de fazer coisas, para além de simples reprodução em si de traços do que a coisa é. Então não é somente o caso de usar o lugar-comum como forma de testemunho da condição difundida de temas, mas também dele se valer como lugar possível para a reflexão sobre o conceitual em si. Ora, não se pode esperar desta tese que ela previamente conte com o científico, metafísico ou lógico como instâncias evidentes para a determinação da reflexão. Eis que mais uma vez estamos perante o encargo de retirar da condição enigmática a natureza da unidade que perfaz a identidade resguardada pelo conceito. Nós estamos cientes de que o conceito não é conjunto de notas justapostas; tampouco é o pensamento sobre determinações postas uma ao lado da outra, apenas obedecendo para a tal disposição os princípios de não contradição e do terceiro excluído. Todo conceito é representação na medida em que resguarda as indicações segundo as quais se dá a presentificação de algo. Nessa medida, o conceito busca guardar em si aquela dinâmica que reúne as próprias determinações do ente. Esse fio dinâmico responsável pela unificação da

[30] O caráter paradoxal de uma impossibilidade que se efetiva se faz evidente no texto popular inglês intitulado *The World Turned Upside Down*, ilustrado com figuras que representam a inversão das coisas, como descritas em seus versos. Seu subtítulo paradoxal "Or, No News, and Strange News" apresenta a ordem comum e sua inversão, mas também apontando que a inversão parece ser a cômica e desajustada ordem comum. Esse livro infantil de autor anônimo tem a publicação datada de 1820; e foi impresso em York por J. Kendrew. Uma forma exemplar de apresentação desse tópico para adultos nós encontramos nas peças de Eugène Ionesco, *A Lição* e *A cantora Careca*. Ali nós temos o sentido de lugar-comum próprio ao nosso tempo, como trivialidade e obviedade. As obviedades encadeadas tornam a vida cotidiana um absurdo ridículo. O ridículo em Ionesco parece ter o mesmo sentido que Canetti dá ao cômico em suas memórias, após a leitura de Aristófanes: "Desde então tenho uma aversão inabalável à representação teatral de situações meramente pessoais. No conflito entre a Antiga Comédia e a Nova Comédia, tomei partido, sem que o percebesse com clareza, pela Antiga. Parece-me que só é válido como representação teatral aquilo que afeta o público como um todo". CANETTI, Elias. *Uma luz em meu ouvido: história de uma vida 1921-1931*. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo:Companhia das Letras, 2010. pp. 59-60. A comédia assim não é idiota, ela não faz rir do indivíduo. Ela direciona para a compreensão do mundo como ridículo. Há por trás disso uma estrutura fundamental que tentaremos expor ao longo da tese.

identidade no desdobramento de determinações ou notas já foi chamado de princípio de razão, caráter genético do conceito, dedução ou dialética.

O uso da retórica ressalta a condição sempre indicativa do conceito, porque aquilo que estabelece sua circunscrição não é o completo esgotamento das suas notas, ou seja, a expectativa de uma distinção absoluta. O que delimita o conceito é a coisa mesma, é a limitação dada pela sua própria opacidade. Mas essa nossa declaração não surge aqui arbitrária, como simples decreto de limitação do cognoscível. Ela ocorre para explicitar como a própria relação travada entre as coisas esclarece e apaga a identidade. É crucial notar que o retórico é usado por nós para pensar a natureza do especulativo, exatamente a partir dessa ocultação e exposição da identidade na relação entre as coisas. Por isso nós ressaltamos a dualidade da condição especulativa do conceito, como aquele que observa de fora e que também participa da reflexão, porque o conceito mesmo permite a lida com essa sua dupla face. Em certa medida, é por conta dessa dualidade que toda e qualquer lida conceitual irremediavelmente reclamará de nós uma posição, ou seja, a determinação de nossa relação com a coisa. Concomitantemente, a resolução pela posição acaba por responder sobre a nossa identidade. Não significa isso o arbitrário decisionismo, porque o caráter indicativo do conceito é aquilo que me direciona, ao mesmo tempo em que eu posso trazer à tona novas indicações do conceito. Observemos que nessas condições relacionais o conceito indica a resposta sobre o que a coisa é e sobre o que eu sou a partir do modo de lida que eu assumo. Certamente com isso não se tem como garantida uma correspondência entre conceito, coisa e homem como completa explicitação da identidade. Sempre mais uma vez a identidade pode cair em obscurecimento ou revelar um ponto cego, na medida em que a dinâmica relacional se altere.

Que não se conclua uma defesa do perspectivismo a partir das observações acima tecidas, porquanto a instauração das relações não ocorre dentro da cabeça humana. Nem mesmo é de se temer que a estabilidade e a coerência do mundo se dissolvam nesse comercio próprio à dinâmica do ente. Mais uma vez ressaltamos que o pôr um ao lado do outro é apenas aquele universal relacionamento, o qual não revela o cerne de unidade do ente responsável pela identificação com o outro. A raridade e dificuldade para a afloração dessas relações é reconhecida por Aristóteles naquele traço da linguagem em que a tensão entre identidade e alteridade se sustenta continuamente: na metáfora. Tão somente o gênio é capaz de estabelecer uma metáfora, poder tão importante para a disposição teórica que chega a ser

equiparada ao ato de filosofar. Absolutamente despropositado é o temor que então a linguagem se converta em pura poética, que a reflexão se dissolva em puro arbítrio daquele que nutre amor por figuras de linguagem. A metáfora simplesmente indica mutuamente a unidade da identidade pela alteridade, sem jamais dissolver os dois pontos relacionados em uma mesmidade. Mais além, quem bem sabe fazer isso é o homem conhecedor e experimentado em relação às coisas do mundo e dos negócios humanos, porque a simples ficção da metáfora não garante a sua sedimentação, visto que tal processo somente ocorre quando a identidade da coisa é realmente explicitada, indicando aos homens uma nova forma de lidar com ela. Nós devemos olhar para nós mesmos, encarar com estranheza esse nosso temor, como se as observações que assentamos abrissem as portas para uma enxurrada de mutações ou alterações ao acaso. Nosso temor tem sua origem, como veremos adiante, no modo de temporalização em que atualmente vivemos, o qual instaura como lugar-comum maximamente sedimentado a expectativa pelo novo. Todavia, o ser humano é esse ente que tem de fazer esforços enormes para se decidir por uma real mudança, o que não significa o mesmo que uma resolução entre alternativas em um campo de jogo dado. Não é que o desejo por segurança explique a resistência à mudança como traço constitutivo da nossa natureza, mas sim a nossa necessidade de alocação, de estar situado entre as coisas de maneira a tê-las disponíveis. Aristóteles mais uma vez oferece provas disso em sua *Retórica,* ao ressaltar como em geral faz parte do velho a sua insistente recusa por alterações ou a encarniçada teimosia que lhe é tão peculiar.

1.2. O tempo desconjuntado: cultura, história e ciência

Quando Hamlet declara que "the time is out of joint" [31], sua intenção básica é mostrar que o curso normal das coisas foi corrompido, tanto em seu aspecto político-moral quanto em sua ordem natural. O personagem assume para si a tarefa de restaurar a ordem, mas ao mesmo tempo seu ânimo é consumido pelas dúvidas e incertezas. A aparição do fantasma paterno carrega a ambiguidade de poder ser tomada como revelação da ordenação desvirtuada, ser em si a subversão da normalidade ou expressar a ilusão de uma alma perturbada. No primeiro caso, a vingança exigida é justa reparação; no segundo, o fantasma poderia ser a manifestação do demônio tentando Hamlet e desencadeando a desgraça sobre o reino da Dinamarca; por

[31] *Hamlet*, Ato I, Cena V.

fim, o herói apenas realizaria a sua loucura. A frase de Hamlet é capaz de sintetizar e dar voz aos múltiplos aspectos da experiência de desagregação da realidade e de perda de orientação.

Nas primeiras linhas do *Manuscrito de 1942*, Heisenberg de pronto caracteriza a tarefa capital da sua existência como a busca de conexões que perfazem harmoniosamente a unidade própria ao mundo e à vida. Alega que aqueles que buscam as conexões particulares dos eventos em geral tendem a se perguntar pelo modo como essas regularidades perfazem entre si uma totalidade. Contudo, também é de maneira compulsória que a busca pela totalidade se apresenta, quando um novo conhecimento fundamental nos obriga a questionar a nossa compreensão prévia do que é a realidade, bem como quando somos então compelidos a pôr tal ideia à prova. A condição ambígua da transformação de ideias fundamentais é assim apresentada por Heisenberg:

> Na história dos homens, distinguem-se épocas diversas, nas quais a estrutura da realidade sofreu alterações claras. Nesse caso, pode permanecer sem ser decidido se essas alterações estruturais tiveram seu fundamento em um novo conhecimento ou se o novo conhecimento só se tornou possível por meio da alteração da estrutura da realidade.[32]

Quando nós nos voltamos para o sentido ampliado do conceito aristotélico de realidade, a partir do tópico do possível e do impossível, tal era a fim de que já dispuséssemos de uma base para a compreensão inicial do abrangente sentido de realidade empregado por Heisenberg, a qual não fosse imediatamente discutida metafísica ou cientificamente. Nem mesmo o surgimento de um novo conhecimento significa uma estrita transformação epistemológica, assim como as conexões que o investigador busca não se restringem ao sentido das regularidades naturais. Por isso o autor designa a totalidade perfeita pelas conexões como mundo ou vida. Partir das conexões particulares rumo a uma articulação da totalidade é o primeiro ponto problemático não somente do *Manuscrito*, mas uma questão que autor e leitor devem resolver. Sua decisão implica a determinação do sentido mesmo de teoria ou vida teórica. O caminho apontado por Heisenberg é declarar o progressivo esvaziamento de sentido das investigações que inapelavelmente se restringem a um campo específico de regularidades naturais. Para nós, o autor talvez apenas se afigure como alguém que deseja amplitude de compreensão para além do seu ramo profissional. Em verdade, Heisenberg está voltado para os conceitos de vocação, destinação e formação: a um só tempo tentando resgatar o seu sentido, verificando seus impedimentos e reclamando um novo modo de compreensão. Os três conceitos recebiam a sua unidade a partir do conceito de cultura (*Kultur*), o qual era o

[32]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 4.

lugar fundamental para que Heisenberg e vários outros pensadores se compreendessem como *Gelehrten*, e assim situados pudessem desempenhar o papel de *Kulturträger*[33]. O conceito de cultura é o nosso primeiro lugar-comum que antes constituía a conjunção do tempo, mas que talvez agora seja um fantasma em sua tripla possibilidade: um reclamo por reparação, uma terrível fonte de desvios ou uma pura ilusão.

O caráter de fonte de unidade do conceito de cultura (*Kultur*) possivelmente aparece na língua alemã portando constitutivamente sua determinação por meio de uma oposição, ou seja, levando em consideração o seu duplo assimétrico civilização (*Zivilisation*). É provável que cultura tenha se alimentado do sentido usado por Rousseau, para quem o cultivo do homem passa pelo desenvolvimento harmônico de suas disposições, particularmente tendo em conta a formação da vontade e o aperfeiçoamento moral[34]. O modo como o filósofo descreve os cuidados ofertados pelas mães citadinas, logo no primeiro livro de *Emílio*, pelo carregado das tintas revela imediatamente aqueles detalhes que os conceitos opostos apenas apresentam a custo de muitas mediações. O desmame precoce das crianças para que as mães se entreguem aos seus afazeres; o abandono dos filhos nas mãos de amas escolhidas ao acaso; os cueiros e panos que sufocam e imobilizam a livre ação dos nascituros simbolizam a civilização, que desde o berço faz dos homens apáticos para a liberdade. A civilização é a forma vazia do gesto e dos costumes, assumidos por oportunismos sociais e por vaidade. Ela é o luxo que alimenta o egoísmo, que fragmenta os homens em especializações e disciplinas, que amolece os corpos para a vida simples e endurece o coração para o sofrimento alheio. Por sua vez, cultura significa unidade e harmonia organicamente constituída, a qual fundamenta a formação tanto das faculdades humanas quanto da comunidade política.

Ao conferir a unidade interna do homem e a unidade externa do grupo humano, o conceito de cultura revela seu caráter antropológico-político. Contudo, a natureza política do conceito não se expressa por meio de qualquer sinalização de tendência para o liberalismo ou conservadorismo. Aliás, essas duas qualificações muito menos se prestam à determinação fundamental do conceito, já que elas mesmas só podem ser caracterizadas em suas situações. A marca política crucial do conceito de cultura é sua demanda por uma posição em relação ao

---

[33]CARSON, Cathryn L. *Particles Physics and Cultural Politics: Werner Heisenberg and the Shaping of a Role for the Pysicist*. Michigan: UMI Dissertation Service, 1995.

[34] Ainda que Norbert Elias registre em *O processo Civilizador* o aparecimento da dicotomia *Kultur* X *Zivilisation* com Kant, tomando como prova a *Idéia para uma História Universal do Ponto de vista Cosmopolita*, não se pode negar que o conflito está instaurado previamente em Rousseau. Como leitor e admirador desse filósofo, certamente Kant observou o embate da simples forma dos costumes e do aperfeiçoamento de uma razão pragmática contra o desenvolvimento moral e o cultivo da vontade. Tal é evidenciado por Rousseau em *Discurso sobre as Ciências e as Artes* e em *Emílio*.

Estado e à forma vigente da sociedade[35]. A inter-relação entre linguagem, hábitos e produções revela a unidade interna do ânimo, ao mesmo tempo em que essas obras devem sustentar a integralidade das faculdades. A cultura não é um resultado, ou um meio para um fim, mas é o meio onde está situado o homem. Para Humboldt, a ingerência mínima do Estado nesse meio oferece o bem-estar da sociedade[36]. Por outro lado, autores tais quais Simmel observarão o Estado como mais um dos possíveis resultados da tragédia da cultura, na medida em que os produtos das mãos humanas acabam por ganhar autonomia, de tal forma que escapam ao controle. O que era um produto acaba por assumir o aspecto de natureza, cujas potências e permanência ultrapassam os indivíduos[37]. Por fim, há daqueles autores que rejeitam as teorias de uma sociedade que venha a ser formada e mantida por indivíduos cujas práticas estão assentadas em julgamentos racionais: tal como se atribui comumente ao liberalismo de Locke. A cultura seria em realidade o fundamento sempre previamente já disposto que confere unidade às relações sociais, e da qual o Estado seria uma expressão, ou para formular em linguagem hegeliana da qual muito se valeram: uma forma do espírito objetivo. Essa analogia com Hegel serve para ressaltar a questão sobre o fundamento da unidade da própria cultura, ou mesmo o sentido de uno. Não há aqui o suporte de unidade tal como presente na idéia de espírito como saber absoluto. Quando convertida em depositária das manifestações humanas, a cultura será o próprio fundamento da ciência. Certamente que esse fundo ainda permanece opaco, na medida em que a cultura tem de fazer ver o modo como confere unidade. Para tal, o conceito de cultura apontará que seu fundo é vital, continuamente empregando a imagem do organismo como indicador do seu sentido de uno. No caso exemplar de Spengler, a cultura é a expressão do poder de criação e de engendramento pertencente à vida, cujos produtos também figuram o destino da decadência de todo vivente.

---

[35] Norbert Elias indica que a oposição *Kultur* X *Zivilisation* expressa a tensão entre burguesia e aristocracia. Que mencionemos a um só tempo o caráter basilar do conceito de cultura para a fundação das ciências sociais e a latente tensão entre Estado e sociedade presente no conceito, tal não se deve a uma inclusão arbitrária de um elemento político no coração de uma disciplina. Esse potencial é constitutivo do conceito de cultura, como podemos ver em *Crítica e Crise*, de Koselleck. O autor reconhece que a *inteligentsia* burguesa calcou o iluminismo em uma série de conceitos que formam pares antagônicos. A moral estando do lado da cultura e do real cultivo da vontade, em contraposição à civilização representando o Estado, pela simples convenção de suas regras e caráter amoral dos mecanismos de governo, mais uma vez expressa uma polarização irreconciliável. O dilema político também se apresenta no conceito de cultura a partir da questão sobre a origem e sustentação da sociedade, se pelo acordo dos indivíduos e sua livre iniciativa, ou se por uma fonte de unidade como costumes, idioma e disposições psicológicas. Cf. SMITH, Woodruff D. *Politics and Sciences of Culture in Germany: 1840-1920*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

[36] Cf. HUMBOLDT, Wilhelm von. *Os Limites da Ação do Estado*. Tradução de Jesualdo Correia. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.

[37] Cf. SIMMEL, Georg. "O conceito e a tragédia da cultura". In: *Simmel e a modernidade*. Tradução de Jessé Souza e Berthold Öelze. Brasília: UnB, 1998.

Nós nos deparamos com a ideia de vida como o primeiro elemento que conecta os conceitos de cultura e ciência. No *Manuscrito,* o que Heisenberg apresenta como seu problema inicial é a própria possibilidade da passagem das conexões investigadas pelas ciências particulares rumo àquelas mais amplas, por meio das quais compreenderíamos vida ou mundo. Quando indicamos Spengler e Weber como lugares-comuns com e contra os quais representantes do cotidiano tinham de se haver, assim o fizemos para que pudéssemos empregá-los como dois lados de uma batalha perante a qual Heisenberg devia se decidir: ou tomar partido, ou dissolver o conflito. Primeiramente esboçaremos os quadros das batalhas antes de traçar as resoluções da *Ordenação da Realidade*.

Em Spengler, metodologicamente não se procede pelo encadeamento de regularidades específicas para a exposição do quadro geral. A vida é totalidade já dada que vem à consciência por meio da intuição de suas formas. O autor se pretende herdeiro das ideias de Goethe a propósito do fenômeno originário, o qual contém o processo genético do objeto. O curso da humanidade reflete o caminho de apogeu e decadência comum a todo vivente. Contudo, no interior dessa totalidade, a diversidade surge da variedade previamente disposta pelas condições biológicas e geográficas. Essa linha de raciocínio é a mesma seguida por figuras como Friedrich Ratzel, para quem há um esquema de retroalimentação entre território, compleição física e cultura[38]. Aspectos da querela entre antigos e modernos são renovados em *O Declínio do Ocidente*, visto que ali a Grécia clássica é o ponto de maior vigor e plenitude ocidental. As especulações teóricas da filosofia têm como objetivo o florescimento humano; as obras de arte figuram a perfeição das medidas corporais e matemáticas; as divindades são desenhadas em conformidade com a excelência do homem, ao mesmo tempo em que estão próximos ao cotidiano estimulando a sua imitação. Estamos acostumados a encontrar esses temas em *Educação estética do homem*, de Schiller, ou em *Hyperion*, de Hölderlin, para os quais o povo grego possuía a integralidade e harmonia de ânimo que se refletia tanto no

[38] Em sua *História da Humanidade*, Ratzel coloca esse esquema de retroalimentação como um dos princípios da etnografia. Com muitas ressalvas nós julgamos hoje que a anatomia de um grupo humano determine sua cultura, assim como descartamos que o aprimoramento da cultura possa provocar mutações que aperfeiçoem o organismo. Contudo, não devemos acreditar que tenhamos mudado o campo da discussão só porque fizemos com que as coisas agora se passassem sob o tampo da caixa craniana. Estamos no mesmo plano de discussão quando Geertz, em "O Crescimento da Cultura e a Evolução da Mente", destaca o processo de retroalimentação entre cultura e desenvolvimento neurológico. Entretanto, não aparece difícil apreender que não pode haver uma cisão do homem em relação ao seu meio, porque são mutuamente determinantes. A velha tese hegeliana da saída da relação imediata com a coisa por meio do trabalho, que em seu exercício confere a autonomia da forma à coisa ao mesmo tempo em que liberta o homem do cru egoísmo, encontra sua renovação em certo sentido na retroalimentação entre cérebro e cultura. Contudo, a unidade e especificidade do que se chama cultura é hoje ainda mais incerto, particularmente pela incerteza do que pertence propriamente à animalidade.

equilíbrio entre poético e conceitual de sua filosofia quanto na unidade do seu Estado[39]. Todavia, não existe em Spengler o programa geralmente encontrado no idealismo alemão de conciliação do homem consigo mesmo. Embora sua pressuposição de que a Grécia fosse a expressão do vigor da natureza, opinião compartilhada pelos descendentes de Winckelmann, o moderno não teria como destino restaurar pela consciência o que antes estava simplesmente dado: o ponto alto do Ocidente era irremediavelmente destinado à queda. A plenitude com os antigos e a exaustão com os contemporâneos é a linha geral que abriga a ascensão e queda das formas, já que em todos os tipos há sua expressão máxima e sua degeneração.

O procedimento metodológico de Spengler por meio de figuras permite a utilização de símbolos que conferem unidade e significância aos tipos de civilização. O homem moderno tem sua imagem em Fausto, pelas sanhas de domínio da natureza e saber absoluto. Tal dominação é uma degeneração do convívio harmônico dos antigos, sem que isso significasse a projeção no passado de um estado idílico: sua verdadeira situação era a de mútua contenção entre natureza e civilização. O procedimento de matematização da natureza oriundo da ciência moderna, bem como a compreensão dos fenômenos por relações causais mecânicas, tais eram aspectos que representavam degenerações em relação aos antigos, que calcavam seus conhecimentos na *Anschaulichkeit*. É preciso entender que Spengler sistematicamente coloca o lugar da grandeza na ação e na produção, em detrimento das abstrações que não promovam a vida, tal como julgava ser, por exemplo, as geometrias não-euclidianas. Resolver o sentido da divisão entre teórico e prático era uma questão no interior da qual Heisenberg veio a se debater pelas suas defesas da física moderna contra os ataques de físicos experimentais como Lenard e Stark. Spengler era uma das fontes daqueles cientistas que rejeitavam a excessiva matemática e exaltavam o caráter nacional da ciência[40]. O que havia de grandioso no homem fáustico era a máquina, o desenvolvimento dos mecanismos capazes de mobilizar toda a ordem natural para os fins humanos. A obra *O Homem e a Técnica* explicita que Spengler é crítico e apologista da técnica, porquanto tem nela o único caminho para que a humanidade atual assumisse alguma forma de pleno poderio[41]. A única figura de completa degeneração era o dinheiro, representante de uma humanidade que

[39]Esse tema foi desenvolvido em nossa monografia, intitulada *Schiller e Hölderlin: críticos da modernidade e formadores do homem moderno.*

[40] Cf. Nossa dissertação intitulada *A idéia de transformação em Werner Heisenberg*, particularmente a seção "Disputas pela história".

[41] Cf. "Oswald Spengler: bourgeois antinomies, reactionary reconciliations". In: *Reactionary modernism: technology, culture, and politics in Weimar and Third Reich*. Jeffrey Herf. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

estabelece o financista e o comerciante como os dirigentes da civilização. A especulação financeira tornava patente a possibilidade de adquirir a riqueza sem produção alguma. O dinheiro como cerne das relações sociais rebaixava as potências de sacrifício e luta dos homens, os quais agora podiam se tornar lassos no consumo massificado: os sentidos de povo e de comunidade estavam por se perder. As portas da aniquilação foram abertas pelas mãos do dinheiro, como a impotência dos europeus para resistir física e culturalmente às investidas dos povos eslavos e mongóis. O fim se daria pela guerra e pelo sangue, meios estes que reconduziriam a vida aos primórdios do seu ciclo.

Conseguimos compreender que as acusações lançadas por Spengler à ciência moderna não significam o completo rechaço da teoria e da tecnologia. Suas ideias não se reduzem a uma filosofia da história, visto que o seu conceito de vida ocupa o espaço deixado pelo conceito de ciência como sistema. Em *O Declínio do Ocidente*, o autor consegue indicar um caminho para uma unificação entre teoria e prática, assim como devolve a possibilidade de um saber que assenta a posição do homem no mundo e indica a sua tarefa: um destino trágico é melhor que destino algum, porque assim a totalidade é recobrada com significância. Aos poucos nós nos aproximamos da maior clareza sobre a problemática relação entre ciência e vida. Conquistaremos o passo definitivo quando analisarmos por intermédio de Weber os conceitos de *Bildung* e de *Wissenschaft*. Em seguida, teremos finalmente condições de retornar a Heisenberg para explicitar a natureza do nosso último fantasma: a história. Entretanto, deixemos que mais uma figura retome os nossos primeiros lugares-comuns, a fim de que pavimente as estradas pelas quais chegaremos à *Ciência como Vocação*.

Em 1902 foi publicada a obra *As universidades alemãs e o estudo universitário*, de Friedrich Paulsen, então professor de filosofia na universidade de Berlim. Seu objetivo é descrever a história e o modelo institucional do ensino superior, trabalho este realizado por intermédio de análises comparativas da Alemanha com os exemplos da França e da Inglaterra, bem como pela exposição do método de estudo dos universitários. O que mais nos interessa neste caso é o desconcerto de Paulsen quando trata da situação do seu tempo. Ele se coloca como herdeiro do modelo universitário inaugurado pelo projeto de Humboldt, particularmente porque ele asseguraria a restrição do papel estatal à condição de financiador, o que impediria suas ingerências na liberdade de pesquisa. Principalmente quando traça as comparações com as instituições francesas, Paulsen gaba a universidade alemã por não ter seu destino completamente determinado pela função de prover funcionários ao Estado, tal como se deu

com a reforma universitária instaurada por Napoleão I. Contudo, aqueles que forneceram os conceitos desse modelo e trabalharam pela sua realização também carregam os traços de seus maiores inimigos. O conceito de ciência como sistema do saber, o qual foi exposto pelos representantes do idealismo alemão, era um dos pilares que sustentavam a unidade das faculdades. O princípio da liberdade como autodeterminação da vontade, que ocupa posição basilar no conceito de sistema, também era a fonte daquele princípio que pregava a mútua colaboração entre ensino e pesquisa: o conceito de ciência e de liberdade tem a sua co-determinação explicitada no conceito de *Bildung*. A fecundidade desse fundamento havia dado tão boa árvore, desde invenções tecnológicas até descobertas de leis naturais, que o peso dos seus frutos iria esmigalhar o tronco. A filosofia especulativa — principalmente na figura do sistema hegeliano — havia se convertido em doutrina oficial do Estado. Os investigadores tanto das ciências naturais quanto das humanidades, estas positivas porque lidavam com o que estava dado, preferencialmente dirigiam suas críticas a essa filosofia quando acusavam a universidade de padecer por excesso de metafísica. O problema ultrapassa o campo do teórico, já que os ditos metafísicos tomavam o espaço institucional reivindicado pelos pesquisadores.[42]

Quando a ordenação prévia é destruída, de onde vem a competência para uma nova instauração? Pesquisadores como Helmholtz e Boltzmann entram no círculo daqueles que ostentaram a flâmula contra a metafísica, com um progressivo embaraço perceptível em suas obras, porque tinham dúvidas sobre o que pôr no lugar do destronado. Em textos como *Sobre a Pesquisa Científica de Goethe*[43] e *Sobre a relação da ciência natural com a ciência em geral*[44], Helmholtz estabelece a indução como o fundamento da unidade da ciência, o caminho metodológico muito mais produtivo do que mil especulações filosóficas. É evidente que o cientista tem de considerar qual seria a posição das humanidades diante da indução e de sua manutenção no interior da universidade. Helmholtz parece ainda corresponder a parte do ideal de formação pregado por Hegel, porque a justificativa da manutenção da universidade se dá pelo cultivo no estudante de uma postura que reconheça a crítica a partir de diferentes interlocutores: o desenvolvimento do ânimo suficientemente elástico para ir ao universal, e se manter determinado na particularidade do seu campo de estudo. Contudo, o paradoxo se

[42]Nossas discussões sobre o conflito entre filosofia e ciências positivas também se valem de SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia na Alemanha: 1831-1933*. Tradução de Pepa Linares. Madri, 1991.
[43]Texto de 1853
[44]Texto de 1862

instaura diante da crescente necessidade de especialização: um esforço hercúleo do indivíduo seria incapaz de instaurar a mediação entre campos, e o próprio espaço da universidade como locus da mediação se fragmentava em disciplinas e cátedras multiplicadas. A tentativa de reconciliação de Helmholtz se dá ao ver nas humanidades um exercício intuitivo da indução, calcado na autoridade do passado e na memória, a qual seria voltada para a descoberta de formas[45]. Certo dom inconsciente e tato são necessários para esses investigadores, mas sua condição é determinada como o negativo da ciência natural. No caso de Boltzmann, o texto *Uma conferência inaugural sobre filosofia da natureza* manifesta sua clara aversão pela metafísica, toda ela caracterizada nominalmente pelas figuras do idealismo alemão, ainda que considere algumas de suas questões relevantes. Boltzmann, ao contrário de Helmholtz, não vai buscar a unidade da ciência em seu método, mas na sua história. Uma história que não é simples coleção de fatos, mas que tem o seu fio condutor no darwinismo: a história da ciência é a história da seleção das teorias, e de adaptação das formas de conhecimento do homem ao seu meio. A vida, fonte de unidade da história em Spengler, em Boltzmann é fonte de unidade da ciência. Eis que expusemos mais detalhadamente que Paulsen a origem dos seus desconfortos, os quais estão sintetizados em uma declaração que abre os caminhos para Max Weber:

> Ao concluir essa retrospectiva, eu não posso deixar de chamar a atenção para o fato de que nos anos recentes uma contracorrente, uma corrente subterrânea de hostilidade à atividade científica das nossas universidades, de muitas maneiras se fez sentir. Algo como desapontamento é sentido porque a pesquisa científica parece não resgatar sua promessa de fornecer uma completa e certa teoria do universo e uma sabedoria de mundo prática fundada na própria necessidade do pensamento. Gerações anteriores foram supridas com tais concepções pela religião e teologia. A filosofia herdou esse lugar no século dezoito. Com qual alegre esperança a geração de Voltaire e Frederico olhou para ela. Hegel foi o último herdeiro da razão pura. Então uma nova geração, tão descrente da razão quanto a última foi da fé, volta-se para a ciência com a expectativa de que a pesquisa exata pudesse nos colocar sobre uma firme base e nos suprir com uma verdadeira teoria do mundo. Tem se tornado mais e mais evidente que ela não realiza tal visão de mundo toda-compreensiva que satisfará tanto sentimento quanto imaginação. Ela apenas descobre milhares de fatos fragmentários, alguns deles toleravelmente certos, especialmente nas ciências humanas, que ao menos suprem uma base para a prática; outros deles eternamente dubitáveis, eternamente capazes de revisão, como nas ciências históricas. O resultado é um sentimento de desapontamento. A ciência não satisfaz a fome por conhecimento, nem supre a demanda por cultura pessoal. Ela demanda o investimento de toda a sua própria força, mas oferece escassa recompensa. Tal desapontamento está alastrado.

---

[45] O Prof. Dr. Antonio Augusto Passo Videira publicou pelo CBPF o artigo intitulado *A defesa da Universidade Alemã como Solução para a Superação da Cisão entre as Ciências e a Vida: Hermann Von Helmholtz, Goethe e a Popularização da Ciência*. Sua tese fundamental é que Helmholtz acaba ao fim fazendo certo apelo á metafísica, na figura de uma visão de mundo capaz de fornecer a unidade da ciência e a manutenção do ideal alemão de formação. Alegada como prova de tal seria o reconhecimento de Goethe como cientista. Esse reconhecimento realmente tem por função manter a unidade da universidade, mais por um processo de mútua influência das disciplinas do que existência de uma visão de mundo. O reconhecimento de Goethe se deve à atribuição de uma função específica à intuição, como sendo um aspecto da indução realizado inconscientemente, quando o cientista natural a realiza discursivamente. Em *Verdade e Método*, Gadamer reconhece no uso que Helmholtz faz de Goethe a tentativa de manter a unidade da ciência pelo conceito de indução, da qual as ciências humanas fariam parte nas formas do tato e da intuição, ambas regidas pela memória e autoridade. Contudo, quando Gadamer alega que a determinação das humanidades por Helmholtz é precária, porque se daria pela via da negação do exato, eu creio que o autor deixa de reconhecer o problema fundamental: a imensa dificuldade de indicar o lugar das disciplinas no interior da ciência. Reconhecer a permanência desse problema seria suspender a especificidade das humanidades como campo.

Isso é, como pensam poucos, o sintoma premonitório de bancarrota da ciência, sua abdicação em favor da fé? Ou isso é antes a natural demanda por idéias, a longamente suprimida demanda por filosofia que novamente vem à vida, mas que ainda não está completamente segura de seu caminho e finalidade?[46]

Weber elogiava Helmholtz e Ranke pela condição de exemplares pesquisadores, mas lamentava que fossem péssimos professores. Casos como esses eram exemplos sobre a necessidade de pensar se não seria um fardo a junção entre as tarefas de ensino e de pesquisa na figura do erudito universitário. Tal era uma possível requisição de especialização que desmantelava o ideal de *Bildung*, ainda que entregasse ao espaço institucional o que estava concentrado no indivíduo. Aquilo que mais nos interessa em seu escrito *Ciência como Vocação* — para uma confrontação com Spengler e posicionamento de Heisenberg — aprece com o tratamento específico do "chamado interior para a ciência". O mais curioso a ser notado é que o processo de especialização expande a ciência em complexidade, mas ao mesmo tempo as fontes motivacionais e as justificativas para dela participar se concentram no indivíduo. Deus era antes a voz exterior responsável pela vocação, a qual designava o indivíduo para ocupar uma posição dentre aquelas que constituíam a ordem dos ofícios. O trabalho poderia indicar seu lugar na ordem do mundo, sua destinação como contribuinte de Deus e o laço de transmissão do ofício entre as gerações. Max Weber, porém, alega que a ciência não mais poderia erguer para si a função de revelar a ordem profunda das coisas, tal como reclamava Paulsen: a ciência tinha perdido o seu papel de fundamento para a visão de mundo.

Não é por arbitrariedade que o conceito de ciência sustente uma visão de mundo. A forma como Kant expôs pela primeira vez o termo *Weltanschauung* serve para explicitar uma consideração da infinidade de fenômenos sensíveis sob a idéia de totalidade, cuja ausência significaria a impossibilidade de conceber a unidade da experiência[47]. A idéia de totalidade é o próprio fundamento do conceito de ciência, já que ela apresenta a necessidade de uma unidade sistemática das leis naturais. O conceito de sistema não deve ser observado somente pela sua face matemática, em que se estabelece um princípio primeiro a partir do qual os demais conceitos são derivados. É igualmente pela sua face arquitetônica que esse conceito

[46]PAULSEN, Friedrich. *As universidades alemãs e o estudo universitário*. Tradução de Frank Thilly e William W. Elwang. Nova York: Charles Scribners's Sons, 1906. pp. 66-67.

[47] A expressão visão/intuição de mundo aparece no § 26 da Crítica da Faculdade de Julgar, quando se discute o "sentimento" de conformidade a fins que se dá no caso da experiência do sublime, particularmente do infinito como grandeza. Nesse caso, a conformidade não se dá em relação ao conceito de uma grandeza numérica, a qual seria uma avaliação matemática do infinito, e por isso impossível de ser executada até o fim pelo entendimento. Ora, é a razão pura que apresenta o conceito de infinito, como grandeza puramente intelectual, para que se possa pensar sem conflito como totalidade o infinito dado. Neste caso, por exemplo, a idéia de totalidade está como base para a conformação de uma unidade da infindável multiplicidade de intuições do mundo fenomênico.

deve ser pensado, visto que no edifício se faz necessário instituir a co-determinação das partes para a conformação do todo. Na medida em que todo conceito possui uma limitação, sua determinação não ocorre simplesmente pela restrição da realidade, mas ao mesmo tempo pela delimitação a partir do conteúdo de realidade que determina os demais conceitos. Nesse sentido é que a idéia de sistema pode servir como princípio regulativo para a investigação da natureza, porquanto o pesquisador por meio dele sabe onde situar o achado empírico e a lei descoberta, cabendo apenas preencher os espaços vazios no todo do conhecimento: isso significa que o princípio de articulação do saber já está posto.

O idealismo alemão poderá se referir a *Weltanschauung* porque mundo é uma idéia da razão passível de ser pensada segundo diferentes perspectivas[48]. Esse perspectivismo tem suas raízes históricas na idéia do ente como mônada, enquanto *mundus concentratus*. Cada ente tem um aspecto do mundo porque expressa em sua constituição ontológica uma perspectiva. Deus é o fundamento da unidade da totalidade das perspectivas, como criador e *monarca* do *universum*. Em Kant, a idéia da totalidade do mundo pode ser considerada a partir do ponto de vista teórico, como unidade sistemática das leis naturais; do mesmo modo, mundo pode ser considerado do ponto de vista prático, como comunidade dos seres racionais, ou como Reino de Deus, pela realização do sumo bem; a partir da faculdade de julgar, a consideração do mundo ocorre teleologicamente como obra ou como reino dos fins. Nós sabemos que o idealismo alemão se voltará para a busca da unidade originária de todos esses aspectos do mundo, ao lançar como tarefa o estabelecimento do princípio pelo qual se derivariam as idéias da razão. Essa empresa transforma o próprio sentido da palavra filosofia, que deixa de ser amor pelo saber para se converter em *Wissenschaft*, ou o saber realizado pela exposição de sua doutrina. Quando Schelling fala de uma visão científica do mundo, ou quando Hegel aponta para uma visão moral do mundo, tal sentido de visão deve ser entendido como uma perspectiva que expressa uma face constitutiva da Ciência.

Nós agora dispomos de suficientes justificativas que tornam as reivindicações de Paulsen razoáveis; e podemos vislumbrar a modificação do conceito de ciência em Weber. Este autor deixa claro que a ciência é o esclarecimento conceitual dos princípios genéticos e

---

[48]HEIDEGGER, Martin *Schelling's Treatise on the essence of human freedom*. Tradução de Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985. Para uma breve análise da relação entre os conceitos de visão de mundo e ciência no idealismo alemão. HEIDEGGER, Martin, *La "Phenoménologie de l'esprit de Hegel"*. Tradução de Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1984. BOUGEOIS, Bernard. "A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel". In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, em compêndio (1830)*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Para o conceito de sistema em Hegel e no Idealismo alemão.

das relações causais de um objeto. Os campos científicos são conformados pelas suposições da existência do objeto, como base de sua análise. Não há um recuo que finque o ponto primeiro do saber em geral, nem laço que reúna as diferentes disciplinas. A unidade da razão somente pode ser compreendida pela história de sua especialização, bem como pela diferenciação e autonomização das suas esferas de atuação. O melhor exemplo desse processo é o retorno à incomensurabilidade entre ser e dever ser, visto que de fatos não se pode extrair valores. Converter a cátedra em palanque para a pregação política e moral, assim como introduzir defesas de valores em obras científicas, nada mais é do que seqüestrar a razão do interlocutor. Aquele que se volta para a ciência não pode buscar em seu professor um mestre das virtudes ou um líder político, com isso supondo a aquisição do verdadeiro ideal de *Bildung*. Em seu comentário à *Ciência como Vocação*, Fritz Ringer observa que o conceito de ciência weberiano contém em si a crítica ao modo de concretização da *Bildung*, ao identificá-la com a formação literária dos mandarins para o Estado[49]. A formação alemã se degenera em simplória amplitude livresca, mais assentada na memorização dos clássicos e na preparação para os exames estatais do que calcada na ampliação da faculdade de julgar[50]. Essa expulsão dos valores não significa, entretanto, uma fria relação para com a vocação científica. Pelo contrário, é somente por firme decisão e ardente paixão que o sujeito se entrega à ciência, mesmo sabendo que o campo científico é infindável; que suas contribuições são sempre superadas, por mais que demore vinte ou cinqüenta anos; e que o prêmio de sua dedicação não será a descoberta dos mistérios da vida, mas a conquista da habilidade para a clareza conceitual.

A história com a máscara de um destino inextrincável parece reunir em irmandade Weber e Spengler. Todavia, ambos não poderiam estar mais apartados do que ao descrever o

---

[49]Cf. "Education, Knowledge, and Vocation". In: *Max Weber: an intellectual biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004. O autor destaca a crítica de Weber ao conceito clássico de formação somente pela comparação com os malefícios do mandarinato. Nós julgamos essa posição insuficiente para esclarecer que os próprios conceitos de racionalização, especialização e decisão sobre valores trazem em si o cerne da crítica.

[50] A exposição do conceito de *Bildung* por Koselleck, no trabalho intitulado "On the anthropological and Semantic Structure of *Bildung*" é muito mais rica do que aquela realizada por Gadamer em *Verdade e Método*, demasiadamente concentrada na formulação do idealismo alemão. In:*The Practice of Conceptual History: timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner e outros. California:Standford University Press, 2002. Koselleck sai em vantagem por expor como a estrutura do conceito carrega raízes teológicas; e como precisamente por sua estrutura supra-política e supra-social, os aspectos do conceito a ser enfatizados variam conforme a situação. Assim é o caso do aspecto do trabalho já apresentado por Hegel no conceito, mas posteriormente enfatizado pelas reivindicações da classe trabalhadora por uma formação. Exatamente essas mesmas reivindicações deixavam homens como Jacob Burckhardt profundamente aflitos, pela iminência que vislumbravam da destruição de *Bildung*. Em suas notas para as preleções de história na Basiléia, Burckhardt destaca que particularmente o pragmatismo e utilitarismo encarnados no homem americano estavam aniquilando a possibilidade de que a Antiguidade se fizesse hoje mais uma vez exemplar. Cf. *Judgments on History and Historians*. Tradução de Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

verdadeiro rosto subjacente. Não seria adequado dizer simplesmente que em Spengler as ciências e as manifestações culturais necessariamente estão carregadas de valores. A insuficiência dessa observação se deve ao fato de que não há em *O Declínio do Ocidente* qualquer separação entre fato e valor, ou melhor, o fundamento dessa distinção sequer existe. Quando emprega a palavra valor, Spengler certamente a remete ao mesmo sentido com que Hobbes empregava *value* ou *worth* em Leviatã[51], o qual também é costumeiro em Nietzsche: valor como poder; como disposição, capacidade e abundância de vigor para realizar e permanecer em atividade. O valor ligado à saúde e ao vigor tem evidentemente na vida o seu fundamento. Em Spengler, a decadência resgata o seu sentido orgânico de enfraquecimento da vitalidade. No entanto — como enfatizado anteriormente — a ciência moderna é um aspecto de um tipo, de uma forma que semelhantemente a um organismo se desenvolve. É possível levar ao pleno florescimento esse tipo, caso o homem assuma para si Fausto como modelo, e então se converta em senhor da tecnologia. Somente há um deus como modelo para cada época, assim como só há um valor: aquele que quando assumido significa retraimento da decadência, e quando ignorado conduz à aceleração da destruição.

Não há para Weber qualquer chamado externo que seja a força motivacional responsável por convocar para o ofício científico. A ciência moderna é apenas o resultado do processo de racionalização que confere unidade à história do Ocidente. Essa racionalização enceta a diferenciação das esferas da atividade humana, tais como razão teórica, razão prática, religião e estética. O bem, o belo e o verdadeiro deixam de ser entre si conversíveis, porque a diferenciação também é uma secularização, ou desencantamento do mundo. Quando Weber afirma o processo inevitável de superação entre as descobertas, assim como a impossibilidade de que a ciência revele a constituição fundamental do mundo, nós estamos diante da conversão da contemplação da verdade em teoria como modelo, assim como ocorre a conversão do bem — que ainda em Kant tinha uma instância ontológica derradeira na realização da felicidade na terra — em puro valor ou avaliação posta pelo sujeito. Que situação ambígua, porém, essa exposta por Weber, porquanto as forças desentranhadas das coisas do mundo se convertem em deuses que disputam a decisão do homem. O politeísmo dos valores parece povoar o mundo com os fantasmas das divindades. O arbítrio derradeiro antes posto na decisão de Deus sobre os bens e fins últimos do mundo, agora é decisão posta na mão

[51]Cf. HOBBES, Thomas. *Leviathan.* Londres: Penguin Books. pp 151-2.

humana[52]. Parece que antes o herói, o profeta e o sábio se sacrificavam por algo que os ultrapassava, mas do qual receberiam alguma consolação. O sacrifício do homem moderno pela ciência tem de ser realmente um ato completamente apaixonado, uma pura decisão interior, e por isso absolutamente incapaz de se enraizar em nada, ou seja, irracional: o homem deve trazer em si o fogo, e construir a pira, na qual ele se imolará em oferenda para o nada. As atenções deveriam se voltar para a forma de descrição que Weber oferece da situação, como uma guerra entre deuses em um politeísmo transfigurado. Uma guerra que inevitavelmente sugere o nórdico Ragnarök, cuja luta final entre os deuses resultará no ressurgimento do mundo. Os textos sobre as duas vocações mais lembram aquele momento em que a deusa Erda — portadora da memória de priscas eras — surge das fendas do mundo para vaticinar. Ao recordar a *República* de Platão no término do discurso sobre a ciência, Weber parece mais do que solucionar, antes sim exigir nossa resposta para o problema capital. A natureza da questão pode ser formulada como a exigência pela determinação da relação entre ciência e política, a qual se expressava na disjunção do ideal filosófico de vida em contemplativo ou prático[53].

Cultura, história e ciência são rubricas que nesta seção resguardam sob si como questão fundamental a formação da vontade. Esse tema é responsável pela escolha da imagem de Hamlet para o início da exposição, porque sua constatação do tempo desconjuntado significa a profunda desorientação pelo desmoronamento de um campo de possibilidade. A vontade do personagem transita entre o furor e a hesitação, não pela dúvida sobre alternativas, mas pela falta de discernimento sobre o horizonte que traça os limites do necessário, do conveniente e do possível. O abismo se abre sob os pés da vontade quando afundam os campos de deliberação: quando a vontade é jogada em si e se concentra em si mesma, então

---

[52]Em sua biografia intelectual de Weber, Fritz Ringer pergunta se haveria algum elemento decisionista em Weber semelhante ao de Carl Schmitt. Sua resposta é negativa, alegando para isso que a busca por clareza seria um dos critérios que se deve perseguir na conduta da vida científica. No mínimo possui deficiências o modo como Ringer coloca o problema. Em primeiro lugar, para um esclarecimento histórico, Carl Schmitt estava presente quando Weber pronunciou a conferência. Pela tese do desencantamento do mundo, Habermas diz que Carl Schmitt seria em potencial o maior herdeiro de Weber. Cf. MAcCORMICK, John P. *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: against politics as technology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. Particularmente as páginas 32-33. Em segundo lugar, desde as críticas de Leibniz a Descartes, o máximo que o conceito de clareza designa é a particularidade do conceito, mas não a distinção de suas notas ou o fundamento da identidade que dá unidade ao conceito. Em terceiro lugar, Weber afirma que a clareza deve ser buscada na vida científica, mas a clareza não pode ser usada como critério de decisão e motivação da entrada na vida científica, ou na posição da existência do objeto de pesquisa. Por fim, é verossímil a presença de um decisionismo radical em Weber a partir de sua teoria da história calcada no processo de secularização. Se em tal processo os conceitos teológicos continuam vigentes, apenas ocorrendo uma tomada de papel de Deus pelo homem, então é possível compreender no interior da vocação uma decisão que antes estava radicada na divindade, e agora é puro arbítrio humano.

[53]Uma das melhores exposições desse tema foi feita por Werner Jaeger em "Sobre a origem e a evolução do ideal filosófico de vida". In: *Aristóteles*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

ela estabelece a voragem do inevitável, um poder verdadeiramente demoníaco. Certamente essas palavras podem se revestir com a aparência de inadequado romantismo, mas tal porque nós esquecemos que a ideia de cultura foi cunhada tendo como matriz a ideia de história universal, com o intuito de esclarecer o processo de formação da vontade. Não se há de negar que esse processo assume uma bifurcação, ora porque aquele que se faz diretor da vontade é o ideal de humano posto como infindável alvo da história universal, ora porque a cultura nacional será expressão da unidade formadora da vontade de um povo. A formação da vontade é o caráter que constitutivamente sustenta o perpétuo desequilíbrio da cultura entre o político e o moral. Na medida em que a formação da vontade significa constituição da identidade, a cultura sempre aponta sua tensão em relação a uma alteridade, a qual tanto pode ser superada quanto destruída. O problema reiterado será sempre uma estranha disputa pela decisão sobre quem por direito é o diretor da vontade. A estranheza se dá porque ora é a cultura que forma a vontade, ora a vontade se liberta dos indivíduos que se identificam com a própria cultura, ora a ciência reivindica seu direito de constituidor do campo de deliberação. Todavia, a ciência não consegue se equilibrar entre as alternativas de ver a si como produto cultural ou histórico, ou sendo ela mesma diretora da história e da cultura. Esse círculo de desequilíbrios é responsável pelas reatualizações das buscar por um fundamento originário das ciências. As alegações das raízes das ciências na vida, na cultura, na história, ou na prática cotidiana ao fim e ao cabo desejam colocar a vontade como o cerne originário do pensamento. Quando os valores são extirpados da vida científica, então pensamentos e vontade são reconduzidos aos seus lugares distintos. Todavia, a ciência acaba por si abrindo campos de deliberação por meio das suas descobertas, ou ainda mais, a luz do conhecimento necessariamente produz a sombra da sua autoridade, sob a qual os homens acabam descansando e tomando fôlego, a fim de deliberar sobre como prosseguir seu caminho. Por fornecer esse horizonte deliberativo, a ciência acaba desempenhando função motivacional ou formadora da vontade, seja quando o horizonte é identificado com o poder, seja quando o horizonte é identificado com o estabelecimento do lugar do homem na totalidade.

1.3 Elementos da crise.

Em anos precedentes à redação do *Manuscrito*, Heisenberg já se pronunciava sobre o propalado estado de crise da sua época. Dentre cientistas e leigos, muitos julgavam o surgimento da física moderna como expressão da crise, a qual Heisenberg teve de analisar levando em conta forçosamente três aspectos: como ruptura histórica, como destruição dos

fundamentos conceituais e como ação política. As conferências *Sobre a História da Explicação Física da Natureza* e *Recentes Mudanças nos Fundamentos das Ciências Exatas*[54] exemplificam os argumentos para suprimir a identidade entre crise e revolução, entendida como instauração do completamente novo. O fosso aberto pela desarticulação do ideal sistemático de ciência, coadunado com a necessidade de rever os fundamentos da física e da matemática, ao fim permitiam propostas que enraizavam as ciências na raça, na cultura e no caráter nacional: o movimento da *Física Ariana* é apenas um exemplo daqueles que erguiam tal estandarte[55]. As declarações públicas desse eminente colaborador da física moderna tinham por função aliviar o peso de cisão atribuído às novas teorias, assim convertendo a instauração da novidade em mais um passo importante no coerente rumo do desenvolvimento científico: de pleno acordo com os seus procedimentos de investigação. A tarefa de expor a unidade da ciência converte a história em seu fio condutor, não simplesmente como transmissão de idéias e dos seus aperfeiçoamentos, mas principalmente como história e legado de problemas, os quais são postos pelo interior da teoria em sua relação com a experiência. Contudo, tal não será a posição derradeira de Heisenberg perante a crise.

Em conferência de 1934, Heisenberg retira o caráter revolucionário da física moderna ao apontar para o sistema copernicano como a verdadeira instauração do novo na história da ciência, porquanto sua estrutura diferia radicalmente de todo conhecimento assentado até então:

> É por essa razão que o início da física moderna não pode ser comparado com as sublevações de períodos anteriores, tais como as realizações de Copérnico. As ideias de Copérnico foram muito mais uma importação do externo para o interior dos conceitos da ciência do seu tempo; e por isso causaram mudanças muito mais notáveis na ciência do que estão criando hoje as ideias da física moderna.[56]

Quando nos voltamos para o *Manuscrito*, não é difícil perceber que Heisenberg encontra em Copérnico — assim como em importantes eventos concomitantes à defesa do sistema heliocêntrico — o espelho no qual pode refletir sobre o sentido da crise:

> Em todo caso, pressentimos uma conexão significativa quando experimentos que, por exemplo, na modernidade emergente três acontecimentos que parecem completamente independentes, mas que são internamente aparentados, se acham

---

[54] Ambos os textos se encontram em *Philosophic Problems of Nuclear Science*. Tradução de F.C. Hayes. Nova York: Fawcett World Library, 1966

[55] Esse tema é tratado com detalhes em nossa dissertação de mestrado, intitulada *A idéia de transformação em Werner Heisenberg*. Nela há maiores esclarecimentos sobre a natureza dos argumentos raciais e suas fontes de razoabilidade. Não seria sem valia aproveitar essa nota para indicar a presença desse tipo de argumento até o presente. A edição especial número 35 da *Scientific American Brasil* é dedicada ao campo da etnomatemática. O artigo do Professor Ubiratan D'Ambrosio, que serve como fundamentação dos textos que se seguem na revista, nominalmente evoca as teorias de Oswald Spengler como base dessa área.

[56] HEISENBERG, Werner. "Recent Changes in the Foundations of Exact Science". In: *Philosophic Problems of Nuclear Science*. Tradução de F.C. Hayes. Nova York: Fawcett World Library, 1966. p. 13.

bem próximos uns dos outros em termos temporais: a primeira viagem de Colombo para a América, os diálogos de Lutero e Zwingli sobre a questão acerca de se na última ceia o pão *é* ou *significa* o corpo de Cristo, e a descoberta de Copérnico.

Muitos indícios apontam para o fato de que em nosso tempo também está se preparando uma profunda alteração da realidade. Os anos tempestuosos e terríveis depois da Primeira Guerra Mundial sopraram as primeiras ondas de um novo ar espiritual para o interior do nosso mundo só aparentemente seguro, e ninguém sabe o que haverá "realmente" para os homens depois da guerra que está agora se iniciando. É muito difícil pensar que é por acaso que a imagem da realidade também mudou fundamentalmente nas últimas décadas no interior das ciências naturais.[57]

Esse é o ponto decisivo para que o projeto da *Ordenação da Realidade* seja assumido em sua radicalidade. Porque não se trata de reconhecer que a nossa época atingiu um estado de crise semelhante ao de um tempo precedente. Não significa indicar que a história da humanidade é constituída por crises responsáveis por descontinuidades, as quais podem ser superadas. A exigência de uma detida meditação sobre a realidade indica que a própria estrutura de temporalização responsável pela divisão em épocas, bem como por um dos sentidos de crise, está em jogo. Quando Heisenberg se espelha nos eventos ditos basilares da modernidade, ele está se dirigindo à origem da crise, não como momento inicial, mas como fonte que torna o próprio conceito de crise possível. Os episódios marcantes que acompanham Copérnico estão pareados com aqueles presenciados por Heisenberg, o que provoca uma dobra no tempo que em si mesma já é saída da crise, ou seja, de um modo específico de temporalização. Alguns apontamentos historiográficos atestam que nosso autor reconhecia a ciência como instância que participa da instauração de uma co-determinação entre homem e tempo:

> Enquanto Kepler atribuía aos fenômenos — independentemente da observação — um caráter eterno, metafísico, teológico, Galileu defende a posição inversa. Em Kepler, as ciências naturais são ainda completamente a-históricas; com Galileu elas adquirem uma dimensão histórica, pelo fato de que as propriedades dos fenômenos a demonstrar somente são analisadas no âmbito das hipóteses estabelecidas pelos homens.[58]

Que a ciência moderna seja constituída por uma historicidade, tal se deve exatamente à possibilidade de modificar as hipóteses formuladas pelo homem. Contudo, a lei descoberta cientificamente deve ter em si o caráter de universalidade e validade invariável. A natureza não muda, e sim aquilo que o homem julga sobre ela. A estreiteza cognitiva humana coadunada com o campo infindo da natureza, por fim instaura a investigação científica num horizonte futuro infindo. É através desse horizonte que o antigo pode se fazer época antiga, como ultrapassagem da autoridade dos clássicos. Não encontraremos em Galileu um simples

---

[57]HEISENBERG, W. *Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 4.

[58] HEISENBERG, W. "Sources Historiques". In: *La nature dans la physique contemporaine*. Tradução de Ugné Karvelis e A. E. Leroy e introdução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions Gallimard, 2002. p. 231.

repúdio a Aristóteles, mas sim que todo o seu pensamento seja igualmente considerado como hipóteses passíveis de refutação pela própria experiência. Tal procedimento de refutação garantirá a libertação dos preconceitos que entravam o progresso da ciência. Reinhart Koselleck esclarece como a ciência e os eventos destacados por Heisenberg participam da constituição temporal:

> Foi somente quando a escatologia cristã perdeu sua constante expectativa de uma iminente chegada do juízo final que uma temporalidade pôde ser revelada, a qual estaria aberta para o novo e sem limite. Antes disso, tinha sido uma questão de se o fim do mundo ocorreria mais cedo do que o antecipado; agora, contabilizações concernentes à velocidade do juízo final deslocaram-se gradualmente para uma remota distância, até um ponto em que não mais era tema de controvérsia. Essa orientação em direção ao futuro ocorria seguindo a destruição da expectativa cristã durante as guerras civis, as quais, com o declínio da igreja, primeiro apareceram como arautos do fim do mundo. O avanço da ciência, que prometia descobrir e trazer à luz sempre mais no futuro, coadunado com a descoberta do Novo Mundo e dos seus povos, teve de início vagarosa influência, mas ajudou a criar a consciência de uma história geral que se encaminha para um completo neue Zeit (novo tempo).[59]

Como permitem entrever as seções anteriores, não é por capricho estilístico que designamos como três figuras as navegações de Colombo, a querela sobre a natureza do sacramento eucarístico e a revolução copernicana. Devemos mais uma vez destacar que Heisenberg não tem nesses três eventos as marcas que determinam a inauguração da época moderna. Antes, eles indicam uma via de ordenação da realidade no interior da qual é possível uma história epocal. Em primeiro lugar, utilizamos o termo figura porque resguarda a ambigüidade de ser *esquema* lógico e *imagem* retórica que aponta para algo fora de si[60]. Em segundo lugar, como bem ressalta Aristóteles na *Arte da Poética*, as figuras lidam com aspectos ontológicos ao mostrar identidade do ente pelo destaque de uma parte sua em relação ao seu todo, pela relação de proporção com outros entes e pela determinação de sua natureza a partir de outro ente. Cabe ressaltar que a figura, não tendo virado nome corriqueiro, ainda mantém tensão de ser e não-ser o mesmo: uma tensão cuja possibilidade de manutenção está enraizada no fato de que o ente sempre traz consigo o meio circundante de sua compreensibilidade[61]. Por exemplo, quando digo que a Virgem Maria é a Estrela Matutina. Em terceiro lugar, articulações ontológicas, as quais recebem visibilidade através da figura, são responsáveis pela forma de temporalização: como Adão prefigura Cristo, como a

---

[59] KOSELLECK, Reinhart. "Neuzeit: Remarks on the semantics of the modern concepts of movement". In: *Futures Past: on the semantics of Historical Time*. Tradução de Keith Tribe. Cambridge: MIT Press, 1985. pp.241-42.
[60] Cf.. AUERBACH, Friedrich. "Figura". In: *Figura*. Tradução de Duda Machado; revisão de José Marcos Macedo e Samuel Titan Jr. São Paulo: Editora Ática, 1997.
[61] RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000. Particularmente os estudos VII e VIII.

imaculada Maria figura a natureza incorrupta, como essas são prefigurações do mundo redimido. O método da interpretação figural não tem um sentido abstrato, como alegoria mental, mas sim a concretude da semelhança; nem mesmo pode ser restrito ao campo teológico, visto que efetivamente resulta em ação. Enquanto para Maquiavel os povos da Itália devem refletir e agir sobre a unidade da sua identidade pelo espelho da República Romana, a revolução francesa é a espontaneidade da restauração do republicanismo romano: o tempo é articulado de modo absolutamente diverso num e noutro pela diferença da base ontológica[62]. No seio da língua portuguesa, um majestoso exemplo da completa consciência de como se faz a figura e daquilo que faz a figura nós encontramos no Padre Antonio Vieira:

> Esta é a lastimosa e gloriosa representação com que a Igreja dá felice princípio neste dia a uma semana que devera ser tão santa na compunção, como santa no nome. Faltando água no deserto a um povo que ***era figura*** deste nosso, chegou-se Moisés a um penhasco, deu-lhe um golpe com a vara, e não saiu água; deu o segundo golpe e saíram rios: Egressae sunt aquae largissimae. Que penhasco duro é este senão o meu coração e os vossos? Deu a Igreja o primeiro golpe no dia das lágrimas da Madalena; mas não deram as pedras água; dá hoje o segundo golpe no dia das lágrimas de S. Pedro; e, no dia em que também chorou Pedro, como não chorarão também as pedras? Mas não são estes os golpes em que eu trago posta a confiança. Os dos vossos olhos, Senhor, que fizeram rios os olhos de Pedro, são os que hão de abrandar a dureza dos nossos. Pelas lágrimas daquela Senhora que não teve pecados que chorar, nos concedei hoje lágrimas com que choremos nossos pecados. E, pois ela chorou só por nós e para nós, sua piedade nos alcance de vossos piedosos olhos esta graça: Ave Maria.[63]

A compreensão dada pela figura é também um agir, de tal maneira que a posição de Colombo perante suas navegações difere completamente do seu estabelecimento como ruptura inaugural da modernidade[64]. Já que o mundo foi dividido em três, a quarta parte agora descoberta era dita nova. Colombo ressaltava a missão de catequese dos povos indígenas porque a terra descoberta seria o paraíso perdido, e tal procedimento ajudaria a *antecipar* o juízo final, visto que sua ocorrência é predita como concomitante à conversão universal. Não somente a flor do maracujá trazia o signo da crucificação, mas também o céu ostentador de um cruzeiro; e os grandiosos rios faziam prova de que eram os mesmos pertencentes ao Éden[65]. A América era o preenchimento da figura do paraíso, ao mesmo tempo em que sustentava a motivação para entrever a instauração do milênio de felicidades. Tanto a riqueza

---

[62] A diferença ontológica se apresenta quando consideramos que as formas de governo seguem o ciclo da ordem natural, e a república romana aparece como o melhor modelo a ser imitado para frear tal ciclo. A revolução francesa tem em Roma o símbolo de um espírito que somente agora seria plenamente realizado. Em *Discorsi* temos um espelhamento da efetivação; na revolução francesa, nós temos um signo rememorativo.

[63] VIEIRA, Padre Antonio. *Sermão das lágrimas de São Pedro*. Pregado em segunda-feira da Semana Santa na Sé de Lisboa. Ano de 1669.

[64] Devemos aqui reconhecer que Guillermo Giucci realizou um excelente trabalho se valendo de Auerbach para analisar o emprego das figuras pelos colonizadores. Cabe notar o destaque que o autor dá ao momento da decepção. *Viajantes do Maravilhoso: O Novo Mundo*. Tradução de Josely Vianna Baptista.São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

[65] HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

de sua vegetação quanto a saúde de seus habitantes contribuíam para o sentido de novo como terra ainda jovem, em contraposição à Europa, onde a natureza era julgada como envelhecida e cansada. Os religiosos cristãos empreendiam suas missões antropológicas entre os nativos, por meio das quais elaboravam gramáticas das línguas silvícolas, ou o registro dos seus costumes, para detectar as marcas da língua originária de Adão, ou para testificar que os índios eram descendentes das desgarradas tribos de Israel[66]. Nem nas cartas autênticas de Américo Vespúcio, nem no popular texto apócrifo *Mundus Novus*, em parte alguma a América é o absolutamente inusitado e singular: com certeza é muito estranha, mas não suficiente para desmentir o perpétuo estado das coisas pregado pelo *Eclesiastes*[67]. Certamente os costumes considerados aberrantes, inclusive o antropofágico, em muito despertavam a curiosidade, mas não que obrigassem a situar tais povos fora do pensamento da cristandade, como se fossem *atopoi* (deslocados): não tinham alma; tinham alma, mas eram incultos; tinham de ser rapidamente convertidos para suprimir a idolatria.

Hans Staden[68] ou Cabeza de Vaca[69] jamais traçaram qualquer linha de ceticismo motivado pela diversidade dos costumes. Por mais atabalhoada que fossem as relações por conta da necessidade de sobrevivência, jamais o estranhamento se converteu em incomensurabilidade. Não se pode negar que cruzar o estreito de Gibraltar seja um ato inusitado, mas o *Critias*, de Platão, já assinalava terras naqueles horizontes[70]. E se lá a natureza era nova e próspera, talvez nela estivesse o *El Dorado* como monetária fortuna ou fortuna de sabedoria, porque os tesouros do rei Salomão para lá foram transferidos. Notemos a articulação temporal que faz Montaigne, no seu famoso *Dos Canibais*. Desde que Heródoto tomou da pena, os homens reconhecem a diversidade dos costumes, a qual fomenta o

---

[66]DELUMEAU, Jean. *Mil Anos de Felicidade: uma história do paraíso.* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

[67] Na edição de algumas cartas de Vespúcio, cuja apresentação e notas são de Eduardo Bueno, o leitor se deparará com um verborrágico festival de insanidades. O principal erro é colocar Vespúcio e seus contemporâneos como cientes de uma revolução na história universal que definiria um marco para a inauguração de uma nova época. Não há uma única linha em todas as cartas que permita sequer sonhar tais coisas. Não se trata de acusá-lo de anacrônico, mas tão somente de indicar que meter goela abaixo um progresso esfuziante sem expressar o mínimo esforço de torcer a letra, isso é estupidez. VESPÚCIO, Américo: *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América*. Tradução de Janaína Amado, Luiz Carlos Figueiredo e João Angelo Oliva Neto. Apresentação e notas de Eduardo Bueno. São Paulo: Editora Planeta, 2003.

[68]STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil: história verídica*. Tradução de Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM. 2007.

[69]CABEZA DE VACA. *Naufrágios e comentários*. Tradução de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1987.

[70]A referência ao estreito de Gibraltar é proposital, já que as empresas de cruzá-lo simbolizam a curiosidade. Cabe recordar que o frontispício do Novum Organum possui essa imagem. No livro *Legitimidade da Idade Moderna,* Blumenberg apresenta a apologia da curiosidade como a disposição que caracterizaria o homem moderno, em oposição aos freios da curiosidade dados por alguns medievais. Apenas a título de exemplo, Dante argumenta na *Divina Comédia* que uma das fontes de destruição de Odisseu foi sua curiosidade por cruzar Gibraltar. A questão de se a curiosidade é a disposição afetiva fundamental que caracteriza a ciência moderna, bem como as especificidades que a distanciam do ideal de vida contemplativa, tais são temas sobre os quais trataremos adiante.

ceticismo pela tensão entre *nomos* e *physis*[71]. O ensaio citado não possui ceticismo, mas apenas desconfiança para com aqueles que julgam bárbaros os índios em nome de uma ilibada cristandade. A articulação temporal que Montaigne faz é exatamente a mesma empreendida por Maquiavel: usa o evento como preenchimento de uma figura exemplar dos antigos. Que há de estranho na poligamia, quando Abraão e Jacob dela deram exemplo? Não resistiram os gascões aos ataques de César, para tanto se valendo de carne humana como alimento? Para situar no interior do gênero humano os indígenas, Montaigne faz uso do conceito de lei natural, com seu sentido estoico-cristão de mandamento divino ingênito no espírito humano.

Hoje é vulgar representar o tempo como um fluxo infindo de pontos. Uma excelente representação de uma possibilidade de temporalização é aquela descrita por Virgílio, em *Eneida*. Quando foge da Tróia em chamas, Enéias sustenta na destra o filho Iulo, carrega o pai Anquises nas costas, que por sua vez traz consigo a estátua da deusa Ceres. Essa é a imagem do tempo no caso do preenchimento das figuras exemplares do passado com os eventos do presente, oferecendo a possibilidade de uma *historia masgistra vitae*[72]. Contudo, a fonte vital para a sustentação dessa relação é o sagrado, representado por aquela divindade da vida imperecível. Maquiavel tinha ciência disso em seus elogios à religião romana, também quando reivindica reforma na igreja católica ou quando usa a figura da fortuna. Esta última indica a ontologia cíclica do mundo natural, a qual recebe um exemplo na sucessão das formas de governo. A mão humana não parece ser suficiente para criar aquela tensão entre as formas, esta capaz de interromper o ciclo. Por isso, o Estado tem de contar com instituições voltadas ao extraordinário: como a religião, para o fortalecimento dos costumes através do milagroso; e a ditadura, para a instauração da ordem a fim de que a normalidade das leis seja possível. Contudo, a fonte da divindade proveniente do paganismo era impossível depois da completa aniquilação dos deuses promovida por Santo Agostinho em *A Cidade de Deus*: a obra que supostamente daria fim ao problema do prazo de retorno do Cristo, como foi lançado a Paulo pelos tessalonicenses.

Ainda nos vale a imagem de Enéias para o cristianismo, mas nele o problema da articulação da temporalidade está na perda de vitalidade da deusa Ceres. Thomas More, Bacon e Colombo poderiam ter ainda uma utopia, particularmente pelo lugar novo das terras

---

[71]Cf. GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
[72]0Cf.KOSELECK, Reinhardt. "Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of Modernized Historical Process" *Futures Past: on the semantics of Historical Time*. Tradução de Keith Tribe. Cambridge: MIT Press, 1985.

descobertas, na qual a vida fosse renovada tendo como exemplar as obras do passado, bem como o engenho humano para as criações futuras. No entanto, a contínua expectativa de que as ações agora poderiam acelerar o juízo final; a divisão da história em épocas por Joaquim de Flora[73], caracterizada pelas figuras do Pai, do Filho e do Espírito Santo, tal combinação de elementos serviu para fomentar a única forma de ceticismo manifesto pelos colonizadores: a decepção e o desespero pelo Cristo que não chega, os quais fazem ver o paraíso ora mais uma vez perdido por falta de ação correta, ora como o verdadeiro inferno na terra. Não se pode negar que os antigos possuíam as idades do mundo, mas *jamais* houve a linear divisão de épocas com a possibilidade de um encerramento derradeiro, para o qual a ação humana executa seu retardamento ou aceleração. Um exemplo dessa modificação pode ser dado por Newton, já que em seus escritos sobre religião, tais como *Fragmentos de um tratado sobre o Apocalipse* e *Do dia do Julgamento e do mundo vindouro*[74], encontramos uma maior preocupação em traçar as características daquilo que ocorrerá no dia do Juízo, assim como os seus indícios, do que propriamente a preocupação em traçar sua cronologia. O tempo é finalmente apartado das coisas. As semelhanças e figuras perdem a consistência ontológica de sua presença, por isso a utopia se converte em *ucronia*[75]: o futuro como lugar em si privilegiado a ser alcançado pela ação humana.

Essa desarticulação de uma forma da temporalidade gera efeitos aparentemente insuspeitos, tal como a perda de efetividade dos sacramentos. Heisenberg havia destacado que as disputas entre Lutero e Zwigli para determinar se a eucaristia *é* ou *significa* o corpo de Cristo indicam uma transformação da ordenação, na qual realidade e sentido estão em mútuo jogo. Notemos que Joaquim de Flora antecipa um dos caminhos para a destruição do sacramento: "A doutrina do Cristo e dos seus apóstolos sobre os sacramentos é transitória: a verdade significada pelos sacramentos é aquilo que é eterno. Ora, o advento do Evangelho eterno é o fim dos sacramentos."[76]

Não cabe aqui uma investigação a fim de determinar se Zwingli sustentou durante toda a sua vida a condição de signo da eucaristia[77]. Nós devemos voltar nossa atenção para o fato

---

[73]FOURNIER, Paul. *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Paris: Librairie Aphonse Picard et Fils, 1909.
[74]NEWTON, Isaac. *Écris sur la religion*. Tradução, apresentação e notas de Jean-François Baillon. Paris: Gallimard, 1996.
[75]KOSELECK, Reinhardt. "The Temporalization of Utopia" *The Practice of Conceptual History: timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner e outros. California:Standford University Press, 2002.
[76]FOURNIER, Paul. *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Paris: Librairie Aphonse Picard et Fils, 1909. p. 38.
[77]BARCLAY, Alexander. *The Protestant Doctrine of Lord's Supper: a study in the eucharistic teaching of Luther, Zwingli and Calvin*. Glasgow: Jackson, Wylie & CO, 1927. Como uma de suas principais teses, a obra sustenta que Zwingli apenas temporariamente defendeu a eucaristia como significando o corpo de Cristo. O ponto fundamental em comum entre todos os

de que a eucaristia na Igreja Católica possui a condição de *ex opere operato*, de modo que a eficácia da graça dos sacramentos, com exceção da Penitência, não depende do ato de crer do ministro ou do receptor. O poder de ministrar presente em cada um dos sacerdotes é exatamente o mesmo que Cristo conferiu aos seus apóstolos, assim como o corpo presente na hóstia é exatamente o mesmo pregado no madeiro: o que instaura uma comunicação fora da ordem temporal comum[78]. Não se dispensa com isso a intenção de participar do sacramento, mas basta que ela tenha se manifestado uma só vez, ou que venha a se manifestar em algum momento no futuro. A fé é um pacto, um contrato, um acordo: não é factível sem que ambas as partes estejam presentes. Não se pode compreender a fé pela sua completa caracterização como faculdade humana da crença. Era normal para um romano acreditar nos deuses, no sentido de dar o seu aval, mas não ter fé em deus algum, enquanto estabelecimento de fidelidade comercial. O cristianismo confere unidade de crença e fé, mas particularmente pela preponderância da fé na crença[79]. Santo Agostinho alegava não compreender a deificação de *Fides*, visto que ela não poderia estar apartada do verdadeiro credo. É nesse sentido que se pode crer em Deus, mas não ter fé nele, como ruptura do comércio. Também é por essa via que se explica a briga com a divindade, ou a mútua provocação entre humano e divindade para testar a solidez do comércio. O ponto mais importante ao qual devemos atentar é que o comércio como relação das coisas, a qual constitui o mundo temporal, era perpassado pelo comércio que constitui o mundo espiritual. Ainda que não à disposição das vistas, o dom espiritual tinha tanta presença quanto uma cadeira, por vezes até mesmo em sentido físico. Compreender esse comércio explica a fundamental requisição dirigida à divindade, como anseio pela justiça. É a fidelidade ao que ficou acordado, bem como às mútuas promessas, que sustenta o sentido de justo.

A eucaristia como *significado* é a unidade dos seguidores em seu amor por Cristo, os quais sustentam os símbolos do pão e do vinho pela pureza da crença e força da convicção, assim comemorando o filho de Deus como rememoração de sua paixão. A expressão da convicção é signo demonstrativo das palavras de Jesus, a comunhão é signo rememorativo do

---

reformadores pode ser posto sob o título da significação, na medida em que a vontade e a fé passam a desempenhar papel fundamental na relação com a graça divina. Qualquer exterioridade pela pura exterioridade não será prova cabal da presença do sagrado, mas somente signo da fé ou de algo que deve ter a fé subjacente para ser efetivo. Nós devemos destacar que essa foi a única obra que encontramos dedicada a uma discussão com as diferentes doutrinas sobre os sacramentos, mas tendo Zwingli como foco.

[78]Para a história dos sacramentos e sua natureza nós nos valemos de: PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition: a history of development of doctrine*. Vol. IV: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

[79]Cf. DUMÉZIL, Georges. "Credo et Fides". *Idées Romaines*. Paris: Gallimard, 1969.

sacrifício do Senhor e a corrupção do mundo é signo prognóstico do seu retorno. Não existe em Zwingli a missa como evento de presentificação do ausente, a qual instaura o mesmo *naquele tempo* do sacrificado[80]. O que temos em Zwingli são indicações que se entre apontam e apontam para eventos, mas sempre necessitadas do intérprete, cujo procedimento de purificação para a hermenêutica será um exaustivo exame de consciência[81]. Esse caso comparado ao de Joaquim de Flora é ainda mais grave, porque os sacramentos são suprimidos sem que o evangelho eterno tenha sido instaurado. Em conseqüência, Deus não possui via regular de manifestação no mundo, e todo o peso da graça recai nos ombros do fiel. Aqui é possível afirmar que o homem se converteu em sujeito, como o único suporte da ação divina. A derradeira instância de presença da divindade é o coração do homem, no qual vigoraria a lei de Deus. As duas faces da revelação, como velha e nova aliança, não mais têm como fonte de interpretação o mútuo espelhamento, mas sim o discernimento da regra posta na consciência humana: a religião está completamente determinada como questão moral. Encontramos prova da sedimentação dessas ocorrências nos esforços empregados por Kierkegaard, bem nítidos em *Temor e Tremor*, para restaurar a revelação como acontecimento, ao mesmo tempo em que evidencia o comércio como incomensurável perante as regras morais. O recurso do autor é adaptar a narrativa do sacrifício de Isaac por Abraão, de brevidade e secura nas escrituras, de modo tal a nele introduzir alternativas de drama psicológico e dilemas morais, para que desmoronem quando confrontados com a absoluta gratuidade de Deus: tal situação manifesta que o comércio com a divindade é de assimetria absoluta, já que tudo provém dela, ela apenas demanda fidelidade.

Já que os sacramentos perdem seu caráter de tornar presente, os ritos responsáveis pela presentificação não estabelecem tempo algum que marque diferenças para além da rememoração. Tendo em vista que a conduta é a expressão da graça divina, mesmo na condição de predestinação, o escrúpulo deve ser constante. Antes a diversidade dos carismas hierarquizava os homens quanto às formas do chamado a prestar serviço para Deus. Aquele que foi chamado ao sacerdócio, pela natureza desse lugar, tinha de observar conduta mais rígida do que a obedecida por um camponês. A estrutura temporal de presentificação e

[80]Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

[81] Nós estamos também discutindo com Hans Gumbrecht, o qual destacou no livro *Produção de Presença* a importância do fenômeno da perda da presença do divino no sacramento. É claro que o seu uso do sacramento tem como objetivo a contraposição em relação à hermenêutica e a busca do sentido, como significado velado pela coisa, e que carece sempre de um intérprete. Contudo, nós discordamos absolutamente da idéia de metafísica usada pelo autor, a qual é brutalmente determinada como teoria do conhecimento.

ausenção da manifestação do sagrado permitia também um sistema de comportas da tensão, como afrouxamento e restauração da ordem[82]. A festa dos Santos Inocentes, na qual uma criança era eleita papa e ministrava o santo ofício; o April Fools' Day, no qual o mundo fica ao avesso, a mentira passa a ser verdade, os ricos ficam pobres e a ordem é invertida; por fim o Carnaval, onde os costumes frouxos permitem trocas de atitudes e papéis, todos esses são casos de suspensão da ordem que prepara a tensão da manifestação do sagrado como restauração do ordenamento: essa é a razão pela qual se via as personificações do Carnaval e da Quaresma em luta durante os festejos. Observemos a alegação de alguns clérigos franceses em defesa da Festa dos Loucos, no ano de 1444:

> Nós fazemos essas coisas por galhofa, e não seriamente, como é o antigo costume, que então uma vez ao ano a loucura em nós inata possa ir para fora e evaporar. Os odres e os barris geralmente não explodem se o buraco de ar não é aberto de vez em quando? Nós também somos velhos barris...[83]

Quando nós nos voltamos para o pretérito com o intuito de indicar ali a vigência de diferentes modos de temporalização, tal não se deve ao fato de que essas formas de temporalização tenham passado, no sentido de não mais ser. As diferentes formas de temporalização, enquanto possibilidades constitutivas de mundo, apenas sofrem ruína, como perda do fundamento ontológico responsável pela sua nomeação e compreensão. Apenas a título de vislumbre, a distensão da ordem ciclicamente requisitada pela natureza humana, como entrega a algo que a transcenda, muito bem pode ser vista nas variadas formas de festas contemporâneas. Todavia, a ordem é distendida para que a disposição disciplinar ao trabalho seja revigorada. É evidentemente uma transcendência, mas como ultrapassagem do indivíduo para a sua absorção no anonimato da produção. A ruína da temporalização é o obscurecimento de seu caráter constituidor de mundo. A temporalidade ritual da missa ainda persiste, mas ela tem de se sustentar em contínua luta contra a aceleração temporal da vida cotidiana, absolutamente estúpida em seu entendimento do rito ao lançar exigências para que a religião se modernize. Ao mesmo tempo, a religião tem de lutar contra a tentação de prestar contas ao imediatismo por intermédio de milenarismo: as sucessivas alegações de fim do mundo que explodem ao longo do século XX parecem cumprir o papel de derradeiras formas para que a linguagem nomeie a necessidade de interromper a aceleração temporal. Não é o caso de que

[82]Cf. TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Nós contamos com os esclarecimentos de Taylor sobre as diferenciadas formas de tempo e de espaço anteriores a instauração da Reforma, Contudo, nossa principal discordância em relação a Taylor é a carência de uma explicitação sobre o a natureza da temporalização. Acreditamos que esse é um dos motivos para que o autor mais uma vez tenha de lançar mão da história para articular o problema da secularização. A questão somente pode ser resolvida saindo da história e da narrativa.

[83] Apud. BURKE, Peter. *Popular Culture in early modern Europe*. Nova York: Harper Torchbooks, 1978. p.202.

fisicamente o mundo esteja acabando, mas com isso se nomeia a desarticulação de sua ordenação: ordem como modo de comércio e relação dos entes em geral é aqui sinônimo de mundo, como veremos adiante.

A passagem para a figura de Copérnico não pode ser realizada sem que antes saldemos algumas dívidas teóricas. Inicialmente, nós deveríamos explicitar qual a relação entre a descoberta do Novo Mundo e a querela sobre a eucaristia com o estabelecimento do sistema heliocêntrico. Já foi possível explicitar algumas articulações desses eventos com a instauração de um modo específico de temporalização. Contudo, somente aos poucos se fazem visíveis os âmbitos da política, da teologia e da ciência como problemas subjacentes incontornáveis. Tão somente nossa forma de caracterizar o politeísmo de valores apresentado por Weber já denuncia que devemos lidar com o problema da secularização, assim como formulado por Karl Löwith, Carl Schmitt e Hans Blumenberg. Não partiríamos para essa discussão sem oferecer o seu pano de fundo, cuja função exemplar consistirá em estabelecer o acabamento do tema eucarístico. Esse pano de fundo exemplar possui também a vantagem de explicitar como a querela sobre a eucaristia é produzida[84] em forma temporalizante: nossa fonte é Hegel.

O parágrafo 552 de *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* estabelece a unidade entre revolução política e reforma, Estado e religião. Não se trata de reconhecer na religião uma instituição que sustenta a estabilidade do Estado, como em Maquiavel. A empresa de Hegel é mais próxima à de Hobbes, na qual a unidade entre Estado e religião é realizada em vista da supressão das disputas por poder entre temporal e espiritual. O que em Hobbes é uma decisão do soberano se converte em Hegel em processo do espírito, cujo desdobramento se dá na história universal. O reconhecimento de um sentido de secularização se dá paulatinamente no desenvolvimento desse parágrafo. Quando nós falamos em um dos sentidos é porque esse que primeiramente será mostrado apresenta o aspecto de realizar no século e pelo século o sagrado. O espírito de um povo é particularidade e limitação da substância ética infinita. Os costumes que expressam o espírito do povo têm base inicial contingente, ora por origem inconsciente, ora por coação de necessidades exteriores. A pressão da exterioridade é a própria fonte para que o espírito pensante suprassuma a si mesmo nas leis do Estado e na arbitragem sobre os costumes. Mas essas expressões ainda como particularidades somente são despidas do espírito do povo ao longo da história do mundo, quando da apreensão da

[84] No sentido de trazer adiante.

universalidade concreta do saber do espírito absoluto. A substância ética infinita é agora razão que se sabe livre. Esse é o desdobramento do espírito, o qual agora reconhece natureza e história como cenários de sua revelação.

A explicação acima é necessária para que possamos compreender o funcionamento da temporalização em que vivemos. É essa a base que permite explicar a diferenciação dos povos entre estágios de infância ou maturidade. No entanto, esse esquema apenas é um caminho da bifurcação aberta por esse modo de temporalização, já que os inimigos de Hegel se valerão de uma não explicitada e não articulada substância ética que confere unidade para a caracterização de cultura, formas de vida e historicidades particulares. A história como processo é responsável por explicar como Hegel estabelece a unidade entre religião e Estado. Tal se dará considerando conceitualmente a eticidade como fundamento da religião verdadeira, mas historicamente a religião como base de sustentação da eticidade, já que é ela que permite o primeiro reconhecimento da verdade absoluta. Como a religião está na base da eticidade, e sendo ela por sua vez o sustentáculo do Estado, não pode haver dualidade de consciência entre moralidade e religiosidade. Seria um Estado fragilíssimo e de pura exterioridade aquele que elaborasse leis avessas ao espírito religioso do povo. Não significa isso, tal como seria em Maquiavel, que cada Estado deve zelar pela fonte religiosa que lhe sustenta. A realização do Estado condizente com o espírito somente se dará quando a verdadeira religião for sustentada pela verdadeira eticidade. A verdadeira religião é o cristianismo, mas ainda nele reside a alienação, na igreja católica. Hegel apresenta a hóstia como a expressão cabal na natureza dessa exterioridade e sua abrangência, por contraposição ao papel da vontade e da fé individual na eucaristia luterana. A alienação se evidencia não somente porque o sagrado está no objeto e sua ação é absolutamente independente e estranha a mim. Patente está a alienação na oração para os santos, no culto às relíquias e na espera por uma justiça como recompensa por obras exteriores. Notemos que Hegel está paulatinamente mostrando a destruição das diferenças temporais e existenciais abrigadas pelo catolicismo.

Ora, mas a religião católica também desempenhou o papel de sustentáculo do Estado, o qual conseqüentemente era regido pela exterioridade ao não se reconhecer e se sustentar na consciência livre. Nós devemos atentar para o momento em que Hegel explica a forma da ultrapassagem das exterioridades católicas rumo à verdadeira religiosidade e eticidade, porque é nessa passagem que o próprio Hegel declara a secularização: não como separação entre Estado e Religião, visto que o processo aqui descrito é reconciliatório, mas de imanentização

do divino em práticas que fortalecem o Estado. O processo de imanentização ocorre pela superação da distinção entre santo e mundano, porque o santo não é mais o apartamento da consciência de si em relação ao sagrado. Se o santo reside propriamente na boa vontade, porque a liberdade seria a verdadeira prova da Divindade, em contraposição a provas ontológicas e teleológicas, então a vida santa deve ser realizada nesse mundo por todos, já que nisso consiste a própria realização de si como homem. O voto de abstinência se converte no respeito aos laços matrimoniais e à realização da família; o voto de pobreza se converte na disciplina como zelo e honradez na aquisição da riqueza. Em lugar do voto religioso de obediência, a obediência passa a ser votada às leis e regras do Estado[85]. Reconheçamos a majestade filosófica de Hegel, porque ele mesmo reconhece nas soluções aqui apresentadas uma resposta à tradição, ao alegar que está às voltas com o problema sobre qual instância decide o que é de Cesar e o que é de Deus. Não cabe cisão entre Estado e Religião, porque a verdadeira fonte de ambos é a consciência livre se expressando na eticidade. O que há sim é a absoluta necessidade de que toda revolução política seja acompanhada pela reforma religiosa. Aos poucos nós vamos compreendendo que, dessas duas madeiras que compõem nossa cruz filosófica, na qual a realidade está em martírio, uma tem o nome de pensamento, a outra tem o nome de vontade. Ao fim e ao cabo, a consciência filosófica reconhece o espírito absoluto como fundamento da religião e do Estado, como forma do espírito objetivo. A tarefa do filósofo é compreender e apontar a conciliação.

A atenção para esse parágrafo de Hegel nos foi inspirada pela menção que Carl Schmitt faz a ele na obra *Teologia política II: o mito de encerramento de qualquer teologia política*. No pós-escrito Schmitt se voltará para uma breve discussão com Hans Blumenberg, a propósito de sua obra *A Legitimidade da Modernidade*, onde nega a tese de que a modernidade é constituída pela secularização de conceitos teológicos. Nós devemos aqui discutir pelo menos três eixos de compreensão do conceito de secularização. Em todos esses casos, a secularização como separação entre Estado e Igreja é apenas fenômeno derivado e enraizado em um sentido de secularizar de natureza ontológica. Lembremos que século é equivalente a mundo, como espaço da vida humana ou da geração. Esse aspecto do conceito de mundo tem de permanecer presente quando seu sentido cosmológico for tratado em Copérnico, no interior do debate sobre a secularização.

[85]Aqui se faz clara a natureza da contraposição e luta de Kierkegaard, tal como mencionado anteriormente.

Karl Löwith estabelece em *O Sentido na História* a noção de secularização como transferência da estrutura escatológica cristã para o conceito de progresso. O autor defende que os antigos gregos e romanos refletiam sua estrutura temporal através do curso da natureza, o que conferia uma passagem cíclica do tempo. O cristianismo quebra esse espelhamento pela erupção de três eventos absolutamente inauditos: a revelação de Deus aos homens, a encarnação e morte de Deus, a espera pelo Juízo Final. Em primeiro lugar, é necessário parar de determinar toda a estrutura temporal da antiguidade pela forma cíclica. Encontrar a unidade de um conceito não é triturar a diversidade no moinho da univocidade. A estrutura temporal presente no momento em que o adivinho Calcas é declarado como aquele que sabe o que foi, ou que é e o futuro, para em seguida vaticinar sobre a ira de Apolo, nada tem de cíclico[86]. Nos mistérios dionisíacos e eleusianos, a aparência de ciclo significa que o mistério é a instauração de um espaço e de um tempo fora da ordem comum (no duplo sentido de corriqueira e de não iniciada). O mito e o rito como partir e retornar ao mesmo ponto significa fazer presente a estrutura da divindade: com o ciclo não se faz uma volta, mas um deus. Sendo o circuito um deus, ele mesmo é um fora do tempo cotidiano, como o *naquele tempo* da presença divina[87]. Reforçar essa ambigüidade nos antigos serve para sinalizar a ambigüidade da cristandade. Assim constatamos que a questão do tempo não é somente sobre a determinação do *como* articulatório entre passado, presente e futuro, mas também sobre a determinação do lugar do temporal, tanto de sua passagem como do seu enraizamento.

A ambigüidade que mencionamos é explorada por Rudolf Bultmann em *História e Escatologia*, escrito que declaradamente é devedor das idéias de Löwith. Este último havia defendido que o cristianismo abre a dimensão do futuro como expectativa de realização do melhor. A falta do retorno de Cristo para a realização do Juízo Final é uma lacuna do *eschaton*, cuja estrutura se mantém exatamente porque o futuro como realização de um objetivo permanece como espaço vacante a ser preenchido. O homem ocupa esse espaço como realizador do paraíso terrestre. Bultmann oferece alguns matizes para essa tese. Lembra o autor que as escrituras carregam as flutuações entre a iminência da instauração do Juízo, da proximidade da realização do quiliasmo e da figura de Cristo como sendo o próprio *eschaton*. Aquele que sustenta a sua fé em Cristo já estaria livre da morte, porque encontrou o caminho, a verdade e a vida. Em contraposição, o evangelho de São João e o Apocalipse parecem

[86] HOMERO. *Ilíada*. Canto I
[87] Cf. MAUSS, Marcel; HUNERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005. Atenção especial ao V.

estimular a atenção para a condição imediata do retorno, e o breve estabelecimento dos mil anos de paz. A própria figura dos sacramentos seria uma forma de dirimir tamanha expectativa, tal como aquela com que Paulo de Tarso se viu às voltas, quando a comunidade dos tessalonicenses demandava a solução sobre o dia do retorno. Cristo realiza a parousia nos sacramentos, e a Igreja Católica é o reino de Deus instaurado na Terra, no qual ainda se misturam justos e pecadores. Como defende Santo Agostinho, absolutamente avesso a todo milenarismo, a obra do Juízo Final será separar o joio do trigo, ao mesmo tempo em que regenera toda a criação. Aqui nós também estamos diante do embaraço entre ser e significado.

As palavras do evangelho apresentam a real instauração do milênio de paz no mundo ou portam um sentido simbólico? Diferentes estratégias para a interpretação do evangelho são trazidas já por Orígenes, combatente dos milenaristas apegados ao pé da letra. A conflagração universal existirá, a restauração do mundo será promovida, mas seria aviltamento da religião supor um tempo de felicidade terrena em que os santos se entregariam ao jardim das mundanas delícias, porque a corrupção suprimida do mundo acarretaria a superabundante produção na natureza, com o conseqüente fortalecimento da carne. A opção pelo sentido simbólico tem como conseqüência a possibilidade de manter a Igreja como instituição, assim como permite que o cristão viva em Deus nesse mundo, mas não seja desse mundo. A expectativa de iminência do *eschaton*, como bem atesta Joaquim de Flora, ao fim suprime a ação do cristão nesse mundo e a instituição da Igreja: por um lado, a oração e a contemplação são as únicas posturas cabíveis perante o Juízo Final; por outro lado, se o reino de Deus se realizará de pronto na Terra, nenhuma instituição é necessária como representante de Cristo ou guardiã da boa nova, já que o Verbo logo habitará o mundo transfigurado.

Em *Legitimidade da Modernidade*, Hans Blumenberg tentará demonstrar a falha da tese da transferência da escatologia para a modernidade. O conceito de legitimidade aqui empregado tem o sentido de autonomia e auto-fundação, ponto delicado ao qual Schmitt voltará seus ataques. A idéia de uma estrutura transferida é destruída pela pressuposição de que o pensamento perfaz um sistema, no interior do qual o desaparecimento de determinados conceitos provocam lacunas, exigências de novas respostas. Carl Schmitt defende a tese de que os conceitos políticos da modernidade são provenientes de conceitos teológicos, nos seguintes sentidos: 1) A ordenação do Estado, em seus aspectos políticos e jurídicos, basicamente reflete a ordenação cosmológica dada pela divindade. 2) Modernos como Hobbes se valeram dos conceitos teológicos para demonstrar o modo de construção do Estado, a fim

de que este mantenha unidade e estabilidade, uma analogia que não expressaria a compreensão de metáfora como transferência que comete erros categoriais. Mesmo a mobilização retórica da figura serve para demonstrar que o conceito engatilha uma ação no campo político. 3) Demonstra que o sentido de secularizar é trazer para a ordem cotidiana o fundamento derradeiro do Estado, como normalidade da lei: não há lugar para o extraordinário, seja em sentido milagroso, seja como o não previsto pela legislação. 4) O iluminismo toma como modelo do seu Estado o Deus que estabelece leis para a máquina do mundo, cujas intervenções seriam desnecessárias. Os homens como dotados de razão também poderiam em seus debates razoáveis estabelecer leis seguras para o funcionamento do Estado. É absolutamente importante que se atente para o seguinte ponto: aqui a política como declarada tomada de posição sobre um projeto de conduta começa a ser suprimida para a condição de simples constatação de uma direção apontada pela natureza humana. Por um lado, nós ficamos supostamente assegurados contra o arbítrio da tomada de posição, porque a resolução será remontada a alguma instância fundamental do humano. Por outro lado, quem responde pela resolução política agora unificada com a moral é a anônima espécie humana, e aquele que contraria tais resoluções acaba proscrito como inimigo da humanidade.

Blumenberg se volta contra Schmitt alegando que a autocertificação da modernidade não é uma contraposição ao teológico enquanto ruptura, mas que pelo esvaziamento das respostas teológicas o homem pode se afirmar, sendo disso marca cabal o livre curso dado à curiosidade. A modernidade seria o triunfo final do gnosticismo, vencido na antiguidade principalmente pelo cristianismo. Apontar para conceitos teológicos que supostamente fundamentam instituições modernas aparece como um procedimento romântico, como busca de analogias que construíssem pontes para a restauração do passado. Carl Schmitt já havia exposto em *Romantismo Político* o erro de se julgar empreitadas de restauração política, ou análises que levam em conta raízes teológicas e metafísicas das instituições, como nostalgia romântica. O romântico se recolhe à esfera privada das suas experiências. Sua relação com o passado e com todas as coisas parte da subjetividade, substância que dá a etérea consistência do mundo criado em sua cabeça. O romântico é a burguesia aniquilando a esfera da política. O mais importante é que a crítica sob a forma de acusação por romantismo não reconhece que funciona segundo uma determinação prévia da temporalidade. Da mesma cegueira temporal padece Blumenberg, pela suposição de uma estrutura estanque de problemas filosóficos que permaneceria, não importando qual seja o conteúdo conceitual que preencha as lacunas. Qual

é o fundamento da unidade do sistema, bem como o modo de articulação dos seus espaços, nada disso fica claro. Não nos escapa a evidência de que o projeto de Blumenberg se inspira no trabalho de Windelband, o qual encontra a unidade da história da filosofia na permanência de um conjunto de problemas[88]. Nós nos valeremos do escrito de Blumenberg sobre a revolução Copernicana para tratar da última figura assinalada por Heisenberg. Essa mesma figura fechará o conjunto de eventos que marcam a instauração de uma nova ordenação. Ora, o surgimento da nova ordenação também significa modificação da natureza dos problemas, ao mesmo tempo em que traz à tona a própria questão do modo de articulação entre passado e futuro.

Nós contamos com o fato de que todas as pessoas medianamente informadas tenham aprendido que a Terra gira ao redor do Sol. Dispor desse conhecimento significa ter abandonado a imediatidade dos sentidos, já que eles nos indicam o Sol como o verdadeiro movente. O passo seguinte também antecipado é reconhecer na Revolução Copernicana um dos fundamentos da ciência moderna. O sistema heliocêntrico é a concretização da abertura para um universo infinito, em contraposição às limitações das esferas aristotélicas e à finitude do seu modelo de mundo. A próxima etapa antecipada pela mediania instruída é o reconhecimento da grandiosidade do universo perante a insignificância humana. A precariedade da articulação discursiva desses passos, tal como geralmente encontramos na mediania, não significa que o cerne da Revolução Copernicana, convertido em marco epocal, não tenha afetado a sua atitude. Na obra *A gênese copernicana do mundo*, Blumenberg tenta não somente reconstruir os caminhos intelectuais que desembocaram no *De Revolutionibus*, mas principalmente mostrar os usos para a expressão "revolução copernicana". Um dos esquemas abrigados pela expressão é a co-determinação entre geocentrismo e antropocentrismo, enquanto o sistema heliocêntrico seria a supressão das projeções humanas sobre o mundo. Ainda que seja discutível a tese segundo a qual o homem transfere suas qualidades e aspirações para diversos seres, nós poderíamos dizer que a revolução copernicana suprime as atribuições humanas do mundo, mas abre para as projeções. Blumenberg está desfazendo a tese de Freud, o qual confere a Copérnico a responsabilidade por uma das feridas narcísicas do gênero humano: não ser mais o centro do cosmos[89].

[88]Cf. WINDELBAND, Wilhelm. *Historia General de la Filosofia*. Tradução de Francisco Larroyo. México: Editorial El Ateneo, 1956.
[89]Cf. FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade da Psicanálise.*

Uma análise da alegada ferida tem de se debruçar sobre três temas: a abstração, a ontologia e a posição. A tese de que o sistema heliocêntrico é mais abstrato do que o ptolomaico — na maioria das vezes — já conta com a determinação da abstração a partir da distinção entre qualidades primárias, secundárias e constituição matemática da coisa. Não se pode afirmar que o sistema ptolomaico é menos abstrato porque ligado aos nossos sentidos, visto que não há qualquer cosmologia acoplada ao aparato sensorial, nem mesmo para a determinação referencial de movimento e repouso. Isso não significa que os homens deliberam sobre o referencial, mas sim que a percepção não é a instância suprema de decisão. A determinação da abstração necessariamente tem de partir do estabelecimento da natureza humana e sua relação com o meio, o qual acaba por demandar suposições prévias sobre o que são aqueles entes não humanos com os quais nos relacionamos[90]. A maior simplicidade do sistema copernicano, o qual descrevia a relação dos planetas de modo mais harmonioso, sem introdução de diversos epiciclos, bem como a maior acuidade na realização de previsões, certamente contribuiu para a sua progressiva aceitação. A infinitude do espacial e a posição central do Sol são doutrinas apresentadas desde a antiguidade, respectivamente por Demócrito e Aristarco de Samos. A pluralidade de mundos já participava das especulações de Orígenes, para quem Deus poderia criar e destruir mundos conforme o aperfeiçoamento das almas, ao mesmo tempo em que cada mundo teria um equivalente do Redentor. Nicolau de Cusa e Giordano Bruno somente tiveram solo para tecer suas especulações por conta das condenações das teses aristotélicas e averroístas, a propósito da necessidade de um centro imóvel do universo. A partir de 1270, para afirmar o poder absoluto de Deus, Étienne Tempier acaba por estabelecer a possibilidade de um espaço infinito no qual Deus desloque o universo, assim como a sustentação da pura dimensão espacial independentemente de uma substância como suporte[91]. As transformações requisitadas para a existência do sistema copernicano em muito ultrapassam a fixação do ponto imóvel: elas envolvem principalmente a doutrina do lugar natural e a ontologia das dimensões[92]. Ainda de modo mais grave, também está em jogo a natureza das determinações matemáticas dos entes, o que curiosamente foi um dos alicerces para o estabelecimento da teoria da abstração aristotélica. Nessa medida, a

[90]Cf. BURTT, Edwin A. *Metaphysical foundations of modern science*. Nova York: Dover Publications, 2003. O autor também demonstra a necessidade de todo um arcabouço metafísico para a aceitação do sistema heliocêntrico.
[91]Cf. DUHEM, Pierre. *Les Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1958. Tomo VIII, quinta parte, capítulos VIII e IX.
[92] O tema foi explorado por nós em Da COSTA, Fábio Antonio. *A Idéia de transformação em Werner Heisenberg*. Dissertação de mestrado defendida em 2008 no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ.

doutrina dos lugares naturais em nada é privilegiada por alguma afinidade eletiva em relação aos sentidos humanos. Também para resolver problemas relacionados a infinitude da potência divina, os mulçumanos desenvolveram na *Kalām* argumentos que mantinham o papel ativo de Deus na criação, já que tanto o espaço quanto a matéria tinham subsistência atomística efêmera, por isso o ato da criação tinha de ser contínuo. Em *Conceitos de Espaço*, Max Jammer não encontra provas documentais que atestem a influência dessa doutrina islâmica sobre os medievais[93]. Elas aqui servem, porém, como o despertador que afugenta a preguiça filosófica de assumir cegamente uma doutrina sobre as faculdades humanas, sem que a ontologia do ser humano seja explicitada; ao mesmo tempo em que obriga a tecer considerações sobre a ontologia dos entes não humanos quando estabelece a doutrina sobre o conhecimento.

Faz-se necessário indicar um derradeiro elemento ontológico da teoria copernicana, o qual corrobora a tese de Blumenberg, para quem o sistema heliocêntrico coloca o homem espiritualmente no centro do universo. A adoção da doutrina pitagórica sobre a constituição matemática da natureza, geralmente pela via platônica do *Timeu*, em seu fundamento estabelecia a identidade entre a racionalidade humana e a constituição inteligível do universo. Esse platonismo é acompanhado em Copérnico pelo estoicismo, porquanto a razão divina manifesta sua providência não somente no socorro aos homens, mas também ao produzir o mundo a fim de que fosse compreensível para nós. A cosmologia aristotélica não tem o humano como ente mais importante abaixo do primeiro motor, o que impede que a inteligibilidade do universo esteja focada no homem. Há aqui um freio constitutivo da curiosidade, cuja obstinação por ultrapassagem apenas seria desmedida contra os limites de sua natureza. O cristianismo também não possui nenhuma determinação de mundo completamente aberto para a inteligência humana. O universo não foi criado de tal forma a ser translúcido ao homem, mas sim para a maior glória de Deus. Poder-se-ia acreditar que a estreiteza do intelecto humano coloca nosso gênero numa posição pequena diante da criação. Mais uma vez é preciso ressaltar que não basta uma estrutura cosmológica para a decisão da relação entre homem e mundo. O intelecto é uma instância passível de ser assumida como transcendental em três sentidos: como apreensão das coisas, como aquilo que perpassa todas as coisas lhes dando unidade, como aquilo que ontologicamente existe para além dos entes

[93] JAMMER, Max. *Conceitos de Espaço*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010. Especial atenção ao capítulo III.

materiais. Cabe ter em mente que a crítica às teorias aristotélicas em plano cosmológico acaba por afetar também o plano ético. O destaque da infinita potência divina indica que algumas exigências por nós julgadas como lógicas não poderiam constranger a vontade de Deus. Talvez o mesmo valesse para o homem, o qual se vê inclinado a buscar o bem pelo seu intelecto: o apetite intelectual nos conduziria à beatitude. Todavia, o intelecto poderia não somente levar à satisfação egoísta, mas igualmente refrear a escolha de objetivos repulsivos à inclinação natural. Apenas pela via do intelecto, a busca pela beatitude ainda sim tornaria o homem uma simples besta intelectual. Porque não basta desejar o bem, visto ser necessário desejar o que Deus deseja. Mais ainda, é necessário desejar conforme Deus deseja. Separar a vontade do intelecto significa não apenas dizer que podemos escolher entre diferentes inclinações, mas sim que a vontade tem o poder da pura recusa: a negação não é uma ausência, mas sim o poder de afirmar a vontade em si por denegação. Se a vontade em geral possui um objeto intencional, o ato de negar teria a própria vontade como objeto. A teoria da vontade aqui insinuada tem o seu efetivo desenvolvimento em Duns Scotus[94], o qual é responsável pela única idéia moderna da qual nós desconhecemos completamente o sinal em doutrinas ocidentais anteriores[95]: a vontade como poder de autoafirmação, cujo caráter de incondicionalidade a torna ontologicamente transcendente em relação às criaturas. Agora enxergamos com mais clareza o sentido de nossa afirmação anterior, na qual se dizia que a vontade e o pensamento são aquelas duas madeiras que perfazem a cruz na qual a realidade sofre seu martírio.

O intelecto alocado em nível inferior ao da vontade também pode ser assumido como exaltação da criatura humana, cujo fim último seria o de parear sua vontade àquela do ser supremo, porque sua maior aspiração deve ser a justiça. O mesmo princípio de inteligibilidade compartilhado pela mente e pelo mundo enaltece a nossa curiosidade. O caminho está aberto para que o intelecto se projete sobre o mundo no sentido de antecipação especulativa do seu funcionamento. A autonomia dada à vontade como poder de iniciar a série causal justifica o seu futuro posicionamento como fundamento da totalidade. Apenas de modo preparatório nós apontamos para quatro possibilidades de posicionamento do homem perante o mundo a partir do cenário que demarcamos com Copérnico. Tal discussão inicia a exploração do conceito de

[94]Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. O volume II trata especificamente do conceito de vontade.
[95]Cf. VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005. No capítulo 4 da primeira parte, o autor declara explicitamente que está discutindo o conceito de vontade em Duns Scotus com Hannah Arendt.

mundo, o qual é sustentado pela idéia de ordenação. Após a apresentação dessas possibilidades, nós fecharemos a condição de estacas históricas dos três eventos destacados por Heisenberg, para finalmente vê-los completamente desnudos na condição de ordenação que instaura um modo de temporalização.

Não há privilégio ou honra alguma em se ocupar o centro do universo, segundo boa parte da cosmologia medieval, dado o fato de que o núcleo do cosmos cristão é destinado ao inferno[96]. A Terra como região de geração e corrupção não poderia dispor de estatuto ontológico superior ao Empíreo. Em termos de capacidade de conhecimento e felicidade pela proximidade a Deus, nós também não dispúnhamos de vantagens, caso comparados fôssemos aos anjos. Ainda assim, o ser humano tinha de possuir algum papel singular, porquanto Deus voltava suas atenções para o drama da nossa salvação. Essa singularidade não era de natureza cognitiva, porque isso tinha menor importância para quem já gozava de uma natureza turvada pela corrupção, ao comer da árvore do conhecimento. A condição humana desperta atenção porque ocupa o locus intermediário na grande cadeia do Ser, entre os entes corruptíveis e os seres espirituais incorruptíveis. Em *A grande cadeia do Ser*[97], Arthur Lovejoy compartilha da tese de Blumenberg, a qual desvincula geocentrismo de antropocentrismo. No entanto, mesmo oferecendo indicações, não explora a importância do pitagorismo e do platonismo para a sustentação do sistema copernicano, particularmente no que concerne à exaltação do intelecto e da curiosidade. Nós concordamos que o casamento do heliocentrismo com outras idéias importantes não se deu de imediato. Dizer que a Terra gira ao redor do Sol não é via direta para suposições tais quais: 1) a terra e o céu possuem a mesma natureza; 2) o universo é infinito; 3) há uma pluralidade de mundos; 4) há uma pluralidade de mundos habitados. Nós concordamos que a pluralidade dos mundos — bem como o drama da redenção compartilhado por outros orbes — ainda pudesse ser enquadrada como preenchimento de espaços na cadeia do ser. Ora, mas como então compreender a posição do homem na grande cadeia, quando ele é completamente deslocado, tal como fez Pico della Mirandola em sua *Oração sobre a dignidade do homem*? A dignidade do homem reside na impossibilidade de que ele seja equiparado a qualquer criatura, na medida em que não é constituído por atributos que irremediavelmente lhe aprisionem em uma destinação. Os atributos característicos do humano são poderes, como a razão e a vontade, e isso faz dele a imagem finita daquele poder infinito

[96] A melhor representação dessa idéia está na obra *Divina Comédia*, de Dante.
[97] LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Harvard: Harvard University Press, 2001. Aqui nos interessa particularmente o capítulo intitulado *O princípio de Plenitude e a Nova Cosmografia*.

próprio a Deus. Quando o homem é chamando de Proteu, tal significa que as possibilidades dos demais entes estão à sua disposição. Tal infindo poder humano, inarredável por uma ordem que lhe atribuísse imutável lugar ou determinação por influências astrológicas, ao fim tem mundo como conjunto de indicações sobre possibilidades de assunção.

Nós acabamos de nos deparar com o estado deslocado da posição humana, o qual serve para a exaltação do indefinido do seu poder. Todavia, que não se tenha um locus, tal não significa que não se possua uma posição: o ser do homem e a natureza do mundo servem como sinalizações para uma disposição do agir e do defrontar. Lovejoy tem consciência desse fenômeno ao tratar do modo como Pascal compreende a situação do homem em um universo infinito. Infelizmente, o autor não se volta para uma análise da totalidade desse fenômeno, porque não observa que a infinitude ou a finitude do universo não basta para a tomada de posição. Nada há de temível na infinitude do universo descrito por Giordano Bruno em *A Causa, O Princípio e O Uno*. Próximo ao fim do segundo diálogo, Bruno retira algumas conseqüências da suposição de que a infinitude do universo é a infinitude da atividade de Deus. Todo o universo é exatamente essa atividade, não mais havendo distinção entre matéria como pura passividade e forma como princípio da atuação. Não existe princípio de contenção da pura atividade divina. Nessa medida, eu apenas faço parte dessa totalidade vivente, a qual me livra de qualquer temor da morte como dissolução na matéria inerte: como parte desse grande animal que é o cosmos, eu também participo da alma do mundo. Pelo fato de que todos os entes em alguma medida se refletem mutuamente no universo, por mais que em meio à infinitude, o homem se sente entre iguais nas infindáveis moradas. A infinitude dinâmica e a unidade por comungar dessa natureza última que é puro ato contrastam com a infinitude descrita por Pascal.

Os aforismos XXII ao XXVI dos *Pensamentos* tratam em um triplo aspecto da natureza humana e seu posicionamento: as relações do homem consigo mesmo, com seus semelhantes e com o mundo. A perspicácia de Pascal está em considerar o deslocamento do homem — para o qual já atentamos em Pico della Mirandolla — e a dupla relação que o descolado pode manter com a infinitude: aqui está o fundamento para que Pascal chame o homem de monstro, como aquilo que não tem locus fixado na ordenação da natureza. O conhecimento sobre o homem necessariamente perpassa o discernimento de sua circunstância. Seus sentidos reconhecem sua situação diminuta perante a pequenez da Terra quando comparada ao Sol. Nosso planeta é partícula a girar ao redor de um luzeiro, ainda mais

insignificante quando a imaginação estipula outros tantos sois e mundos a salpicar a infinitude do espaço. Somos igualmente direcionados para a infinitude microscópica dos seres diminutos e em nossa constituição física. A infinitude do universo é figura da majestade de Deus, ao mesmo tempo em que refletido nessa figura o homem é constrangido à humildade. A pequenez inversamente é exaltação da grandeza humana, porque aquilo que marca sua natureza é o pensamento: na condição de caniço pensante, tão frágil que lhe matam desde o perdigoto até os vendavais, nisso mesmo está a dignidade de discernir tanto sua fragilidade quanto o supremo poder de Deus. Não significa que Pascal aqui faça uma exaltação das capacidades cognitivas. A infinitude basta para sinalizar que o humano compreende o infinito, mas jamais poderá abarcá-lo. Ora enfraquecido pelas paixões, ora exaltado por invenção de máquinas e por descobertas científicas, o intelecto não pode ter base sólida. A imaginação continuamente antecipando o futuro, movida pela vaidade que espera o acolhimento da opinião pública; a constante fuga da morte por meio dos divertimentos, todos esses fatores colocam na raiz do conhecimento da verdade um problema moral. A diversidade das filosofias reflete exatamente esses desníveis, os quais estão associados com os desníveis que agora vemos sobre os modos de compreensão da infinitude. A aberrante situação deslocada do homem somente pode ser solucionada pela graça divina, quando o humano se compreende na figura do seu autor, por intermédio de sua infinita misericórdia.

O duplo assimétrico de Pascal está em *Sobre Verdade e Mentira no sentido extra-moral*, de Nietzsche. Para além da semelhança de estilos, Nietzsche repete os temas que compõem o conjunto de aforismos pascalianos acima citados. A infinitude do universo serve como pano de fundo sobre o qual a insignificância do conhecimento humano é exposta. A história universal é jogada no interior da história natural para evidenciar sua fugacidade em um universo que desconhece qualquer teleologia. Se acaso nós nos comunicássemos com uma mosca, provavelmente ela expressaria a convicção de ser o centro voante do mundo, pathos similar ao dos humanos. Precisamente é o termo pathos que estrutura todo esse texto, porque Nietzsche reconhece que a vaidade do leitor de ter por garantida a compreensão do discurso — tal como a vaidade ressaltada por Pascal que habita no escritor — ao fim conduz à assunção das premissas do escrito. A importância do afeto que a imagem desperta, assim como a conformidade que ela dá à compreensão, tal reside no fato de que todo o mote sobre a origem da linguagem foi estruturado pelo autor em seu curso de retórica, ministrado na Universidade da Basiléia, provavelmente durante o semestre de inverno de 1872. O autor retira da obra *Die*

Sprache als Kunst, de Gustav Gerber, sua idéia básica sobre a origem da linguagem, cujas proveniências seriam a metáfora e a metonímia, processos estes responsáveis pela abstração e formação de conceitos[98]. O caráter moral da linguagem está na coação de dizer a verdade segundo a sedimentação do sentido abstrato das palavras. Dessa forma, o esquecimento do processo de criação da palavra faz com que sobre o artífice de discursos a moral cotidiana lance a pecha de mentiroso, precisamente contra aquele que no dizer de Aristóteles é genial por produzir metáforas e metonímias, por estabelecer uma identidade antes impensada.

Quando se compreende a linguagem em sentido extramoral, para além de sua determinação como coação comunitária pelo cumprimento da regra dada, então a grandeza do homem é novamente conquistada, como capacidade de formar para si uma natureza através da língua. O texto não encerra seu sentido na exaltação da poesia grega como proximidade dos sentidos, como superação da abstração. Em verdade, a língua grega esmerilhada na poesia expressa o pathos de um modo de vida, porque ela é a máscara através da qual essa existência conferiu a si uma face e uma forma. Em contraposição às exaltadas dores e alegrias dos gregos, os estoicos conservam a máscara de traços duros, moldada em uma linguagem abstrata, mas assumida deliberadamente como regras de uma vida. A acusação de Nietzsche contra a abstração se volta propriamente não à natureza do conceito, mas ao afastamento entre linguagem e pathos, ou seja, entre conceitos simplesmente sedimentados e a assunção de conceitos para dar voz e modelar um modo de existência. Em Pascal a exaltação do homem se dá por manifestação de sua insignificância perante o poder criador de Deus, estado esse que, quando reconhecido, prova a inteligência do homem como reflexo da divindade. Em Nietzsche, a insignificância do homem é demonstrada pela infinitude do universo; e a própria confecção do discurso que direciona o pathos do homem para tal humilhação revela seu imenso poder de criação.

Apenas para que tenhamos a atenção desperta em relação a um fenômeno que talvez nos escape: o posicionamento perante a condição matemática do mundo, ou seja, sua finitude ou infinitude, indiretamente reclama o posicionamento perante a condição dinâmica do mundo, ou seja, o seu poder. Nós não discutiremos aqui a natureza dessa dinâmica do mundo, mas apenas recordaremos casos que retornam condicionados ao posicionamento. Em texto intitulado *Humana conditio*, Norbert Elias descreve o homem situado em um universo hostil.

---

[98] Cf.NIETZSCHE. F. "Curso de Retórica". Introdução e Tradução de Thelma Lessa da Fonseca In: *Cadernos De Tradução*, número 4. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1999.

A humanidade se lança contra as terríveis potências da natureza, com o intuito de controlar a natureza externa. Boa parte da nossa história é marcada pela empresa de domesticar o meio e prever a adversidade. Contudo, mesmo dispondo da mais alta tecnologia, o homem é essa natureza em incessante guerra, de tal modo que o controle da natureza externa revela imenso desnível em relação ao controle da nossa natureza interna. Nós agora dispomos do poder do mundo, de maneira que nós podemos destruir o mundo. Essa aniquilação do nosso orbe, porém, apenas figuraria como mais um evento nas constantes aniquilações do universo. Essa mesma descrição da infinita potência hostil do mundo recebe outra compreensão conforme a determinação do homem. Em *Preleções sobre a destinação do Erudito*[99], Fichte pinta igual cenário de elementos convulsos, céus e terras misturados a consumir a carne humana. O impacto da imagem consiste em mostrar a vontade humana impávida perante o mundo enfurecido: a vontade inabalável como núcleo de eternidade do homem e unidade do nosso gênero.

A longa discussão desses três eventos julgados por Heisenberg como críticos tem por função explicitar *como* eles portam a possibilidade de instaurar um modo de temporalização. Já podemos notar que eles não são balizas históricas, mas sim que instauram uma ordenação a partir da qual a idéia de história universal, historicidades, crises como rupturas temporais são possíveis: a possibilidade aqui não significa a condição para o surgimento de um conceito, mas sim a condição para que o homem passe a agir segundo uma temporalidade. Ora, evidentemente os homens passam a agir de outra forma porque a ordenação da realidade foi rearticulada, de modo que sua auto-compreensão também é reordenada, até mesmo quanto suas vertentes: a possibilidade em sentido do que é factível, assim como o conceito das modalidades em geral, também encontra alteração de disposição. O passo seguinte que devemos empreender é liberar a crise de sua condição de evento temporal de ruptura e ultrapassagem para sua condição ontológica de decisão e requisição decisória.

Nós devemos atentar para importantes marcas que os três eventos históricos compartilham entre si, particularmente com o intuito de compreender essa nova ordenação por eles sustentada. A presentificação do sagrado eucarístico convertido em fruto da crença; a paridade entre intelecto humano e intelecto divino, com a simples distinção quantitativa; a vontade humana como capaz de trazer o novo e ordenar os entes; todos esses elementos apontam para o obscurecimento do privilégio do ente como presentificador, ou seja, como

[99]Cf. A descrição é oferecida pela terceira preleção, a qual se intitula Sobre a distinção de classes na sociedade.

produtor, no sentido daquele que põe diante. O caso não é ter Deus como destronado perante o humano, porque ainda ocorrerá a profunda dependência da divindade como fonte infinita de poder para que o ente esteja dado. O ponto fundamental de transformação do modo de ordenação é o estabelecimento do homem, particularmente do intelecto e da vontade, como os lugares fundamentais de discussão do estar posto do ente. Nós não estamos dizendo que na forma de ordenação precedente havia total clareza sobre essa dinâmica do ente que constitui a sua presentificação, a sua vigência. A própria infinitude de Deus como autor e governante do universo é um modo de esclarecer a dinâmica do ente. Todavia, vontade e razão como lugares privilegiados de discussão do ente acabam herdando a própria infinitude divina, porque esta deve ser entendida fundamentalmente como poder absoluto de posição. A condição de pôr do sujeito não está propriamente determinada como criação do ente, antes é o caso de que a posição passa a ser determinada como antecipação daquilo que está disponível. É a partir dessas condições que pode emergir o modo de temporalização hoje predominante, nas suas formas de descontinuidades e progressos. Por essa razão que vontade, intelecto, vida, história serão convertidos em infinitos, em poderes supremos responsáveis por explicar e desdobrar a dinâmica do ente, na medida em que eles conferem a unidade do desdobrar em que consiste a finitude do ente.

Nos momentos que se seguem nós veremos as razões pelas quais a infinitização da vontade e do intelecto desmoronam, particularmente ao tratarmos do conceito de ciência do idealismo alemão. Posteriormente, nós demonstraremos as razões pelas quais determinadas instâncias positivas convertidas em finitos infinitizados lançam o homem em completa desorientação. A nova ordenação proposta por Heisenberg inevitavelmente deverá levar em consideração uma retomada da questão da unidade do ente e sua presentificação, levando em consideração a totalidade, ou seja, a dinâmica do ente em geral e do ente humano em particular será dependente das suar relações. Por isso, em Heisenberg, mundo tem de ser o lugar fundamental de discussão.

1.4 A crise se diz em múltiplos sentidos

A multiplicidade de sentidos do termo crise deve ser entendida como sua variedade de aspectos, cada qual passível de predominância conforme o direcionamento do seu emprego. Quando nós fazemos apelo ao sentido originário da palavra crise, com isso não desejamos retornar à sua autenticidade, por contraposição a derivações como degradação. Antes, nós entendemos por originária a explicitação da amplitude dos seus aspectos, tarefa que somente

pode ser realizada por uma quebra reflexiva, porque o conceito necessariamente acaba por sofrer obscurecimentos em alguns dos seus âmbitos na medida em que pragmaticamente outras facetas são ressaltadas. Em seu léxico sobre conceitos fundamentais da história, Koselleck expõe as três amplas faces do conceito de crise: jurídica, teológica e médica[100].

A crise possui o sentido de decisão, de resolução através da confrontação, de disputa e luta. O termo também significa escolha e julgamento, no sentido de separação e discernimento do que antes se encontra indistinto e desprovido de demarcação. O veredicto de um juiz sobre uma contenda podia ser chamado na Grécia Clássica como crise. A própria constituição de uma cidade pode ser dita como sua crise; e somente o conhecimento de suas leis pode engendrar cidadãos críticos, ou seja, hábeis para compreender e evocar a crise como decisão que concede discernimento. O aspecto destrutivo da nossa idéia de crise mais se aproxima do conceito de *stasis*, como desequilíbrio da ordem interna e sintoma do seu colapso. O nexo temporal primeiramente presente no conceito não é o de ruptura e marcação epocal, mas sim a requisição pelo senso de conveniência do momento para estabelecer a decisão.

O aspecto teológico do conceito de crise aparece naquela tradução para o grego do Antigo e do Novo Testamento conhecida como septuaginta. O sentido de crise é equivalente ao de *judicium*, como Juízo Final. No tribunal do mundo, o povo judeu está ciente de Deus como seu supremo legislador e juiz. Contudo, para os cristãos, a morte e a ressurreição do Deus encarnado tornam a promessa do julgamento derradeiro em iminente. A dimensão da temporalidade se evidencia como espera pela sentença, e a vida no mundo se converte em depoimento a ser avaliado para a derradeira divisão entre o bem e o mal, ato este que discerne aquilo que na esfera temporal está confuso. O Apocalipse é um ponto singular que dissolve a significância de qualquer evento terreno, porque ele é a única novidade aguardada, a qual encerra a destinação do homem e do mundo. Nós discutimos previamente as vertentes abertas pelo Apocalipse de São João sobre o modo como se compreende a espera pelo retorno. A angústia do derradeiro juízo é dirimida pelo juízo constante realizado por Deus ao logo da nossa vida, pelo julgamento na hora da morte, os quais se completam com o juízo derradeiro.

---

[100] Nossas considerações sobre as transformações no uso do conceito de crise são devedora dos trabalhos de Reinhart Koselleck: "Crisis", tradução de ''Krise'' in Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zurpolitisch-sozialen Sprache in Deutschland , eds. Otto Brunner, Werner Konze, and Reinhart Koselleck (8 volumes; Stuttgart: Klett-Cotta, 1972–97), 3: 617–50. Traduzido por Michaela W. Richter. In: *Journal of History of Ideas*, Volume 6 7, Número 2, abril de 2006. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.* Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco.Rio de Janeiro: EdUerj, 1999. "Some questions regarding the conceptual history of Crisis". In: *The Practice of Conceptual History: timing history, spacing concepts.* Tradução de Todd Samuel Presner e outros. California:Standford University Press, 2002.

Esses juízos prévios fazem lembrar que os crentes em Cristo já encontraram a salvação e a vida eterna, sendo o juízo apenas o discernimento para o mundo dos bons e dos maus, assim como a regeneração do universo. Pela interpretação das escrituras, pela observação do estado do mundo e pela conduta assumida também poderia ser esperada uma antecipação do derradeiro julgamento, seja como instauração do milênio de felicidade, seja pelos flagelos que assolam o mundo como cumprimento da sentença.

O terceiro aspecto de crise é oferecido pelo *Corpus Hippocraticum*, no interior do qual o termo se bifurca em julgamento do médico sobre o desenlace que a doença assumirá, bem como em reação decisiva do organismo sobre a doença. Para que se possa avaliar o momento de crise é necessário ter conhecimento das manifestações iniciais da doença naquele organismo, porque somente assim o médico diagnosticará se a doença segue seu curso natural. Ao mesmo tempo, tal diagnóstico permite o prognóstico sobre como o organismo entrará em crise, e se saíra dessa confrontação vitorioso ou morrerá. O traço temporal desse sentido de crise é reforçado pela sua distinção entre crônica e aguda: a primeira indica que a série de crises mina aos poucos o organismo, enquanto a segunda expressa o paroxismo que pode acarretar em libertação final. Facilmente podemos depreender desse sentido os motivos para o seu emprego na esfera política, visto que a representação do Estado como um organismo permitirá a interpretação da guerra civil como crise, a qual indica desequilíbrio dos humores ou alteração dos órgãos.

Resgatar essas três faces do conceito de crise tem como objetivos desprender o termo da determinação hoje impregnante. As três faces tornam explícitas que o delineamento de temporalidade que apresentam é necessariamente conferido por diferentes âmbitos, tais como aqueles da ordenação jurídica, da interpretação da manifestação do sagrado e da compreensão do curso da vitalidade. Contudo, esses âmbitos não são somente responsáveis pelo molde compreensivo do tempo, porque a temporalização específica depende de determinações sobre a ordem do mundo e a natureza do homem: o tempo teve aqui também a função de fazer evidente que, quando ele está posto, também a totalidade tem de estar suposta. A reflexão filosófica somente pode encontrar lucidez para a compreensão de sua atividade caso se defronte com esses espelhos já postos, perante os quais ela reconheceu a sua identidade, tal como continuamente fez ao se pensar em termos jurídicos e teológicos. A palavra categoria tem origem jurídica, como acusação publicamente pronunciada, ou declaração pública daquilo

que é o caso; assim como foi de grande controvérsia a alegação de que a natureza segue leis, já que toda lei é uma ordenação, e somente seres dotados de vontade seguem ordens[101].

Ao garantir que temos em vista essas diferentes faces abrangentes pelas quais a filosofia se reflete, nós nos asseguramos a possibilidade de explorar o conceito de crise paulatinamente revelando seu aspecto supra-histórico, o qual é constitutivo propriamente da filosofia. Esse caminho será trilhado por nós observando o entendimento amplo de Heisenberg sobre crise, ponto este que nos obriga a analisar as influências de Burckhardt a propósito da idéia de crise histórica. Em seguida, nós delinearemos em que consiste aquela crise contra a qual Heisenberg tanto lutou: a chamada crise de fundamentos da ciência. Por fim, o sentido fundamental de crise como perda de orientação será tratado, com o intuito de indicar como a ordenação da realidade se revela em um duplo fenômeno: como desorientação e como consolação.

Ao redigir a biografia do seu esposo, Elisabeth Heisenberg destaca no epílogo a importância de duas figuras para o pensamento do físico-filósofo: Jacob Burckhardt e Anício Mânlio Boécio[102]. Heisenberg encontraria em *Reflexões sobre História Universal* o esforço de Burckhardt por traçar as regularidades gerais nas transformações históricas. Não suponhamos, porém, que tais regularidades tenham o estatuto de leis causais constitutivas dos eventos. Nosso historiador sabe que o desdobramento de suas reflexões está obrigado a seguir simultaneamente uma dupla via, a fim de se desvencilhar da teoria da história de Hegel. Ao mesmo tempo em que expõe os acontecimentos, Burckhardt também deve explicitar as bases da história como campo de conhecimento empírico autônomo: somente esse duplo percurso pode esclarecer em que consiste a unidade da história universal, sem leis causais que lhe sejam constitutivas; qual é a natureza dos eventos que demarcam rupturas históricas; quais são os mecanismos gerais que permitem a estabilidade e a cisão no curso histórico.

Elisabeth observa que o grande interesse de Heisenberg por Burckhardt em muito se deve ao capítulo de *Reflexões* dedicado ao conceito de crise. Dessa sua leitura o físico tentava extrair um diagnóstico sobre a vigência do regime nazista, as razões de sua tomada de poder e algum prognóstico esperançoso. A história aqui se oferece como possibilidade de consolação, não porque há a promessa de um futuro determinado a ser alcançado, mas sim porque o

[101] DASTON, Lorraine; STOLLEIS, Michael. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy.* Farnham: Ashgate, 2008. Alguns capítulos tratam dos problemas sobre a afirmação de que a natureza obedece a leis.

[102] HEISENBERG, Elisabeth. A vida de um apolítico: Minhas lembranças de Werner Heisenberg. Tradução de Ingeborg Fleckenstein e revisão de Terezinha Barretti Mascarenhas. São Paulo: Ars Poética, 1995.

homem já anteriormente manifestou o poder de se regenerar após um colapso. Esse caráter consolativo tem uma função em Heisenberg que ultrapassa o âmbito histórico, na mesma medida em que sua busca por esperança vai muito além das fontes historiográficas. Todavia, ao contrário do que nos dá a entender a esposa de Heisenberg, não há em Burckhardt uma teoria acabada sobre a crise. Nosso historiador lança mão da idéia de esferas autônomas da ação humana, tais como a cultura, a política e a religião, as quais lembram as formas do espírito objetivo de Hegel. Essa idéia tem uma função importante na explicação das transformações no curso da história, porquanto as crises que merecem realmente o nome de ruptura somente ocorrem quando uma das esferas alcança o domínio sobre as demais. Notemos então que em certa medida está em jogo uma compreensão da história como equilíbrio de tensões. Contudo, nós extrapolamos tal medida quando Burckhardt esclarece uma das causas principais para que necessariamente o equilíbrio em algum momento seja rompido, e a história como uma dinâmica de crises seja inevitável: a natureza humana. O homem é um ser que tende ao tédio, o que acaba por provocar a busca por rupturas tanto institucionais quanto geracionais. Essa mesma natureza que se entedia é aquela que porta a força plástica de superação do desmoronamento. O que mais deve chamar a nossa atenção é o fato de que a reflexão histórica necessariamente tem de se decidir sobre a natureza do agir humano; e a função de consolação retirada por Heisenberg do texto de Burckhardt muito se deve à história como exposição da natureza humana pelo *medium* do seu agir.

Burckhardt compreende a própria unidade que constitui a universalidade da história como parte da estrutura da temporalidade que descrevemos acima, de modo que o autor nomeia a crise como um processo de aceleração das transformações. Nessa medida, a teoria das esferas tem como fundamento a pré-compreensão de uma forma de temporalização. De pronto se faz evidente em *Reflexões* o cerne de compreensão da totalidade da história, o qual é também o evento que manifesta a forma de temporalização em que vivemos: a Revolução Francesa. Burckhardt ressalta que um grande exemplo de crise foi a invasão de Roma pelos povos Bárbaros e a assunção do cristianismo como religião do Estado. A medida de importância de tal evento como crise exemplar é dada pela tentativa de aniquilação da esfera religiosa a partir da Revolução Francesa. As transformações políticas sofridas pela Grécia de Tucídides ou pela Roma de Constantino têm o seu peso valorado pelo lastro da revolução de 1789. A esfera política paulatinamente ganha domínio com a explosiva tensão entre as classes sociais e as reivindicações democráticas. Heisenberg compartilha com Burckhardt a

preocupação sobre que destino nos espera com a política convertida em democracia de massa. Tanto em *Reflexões* quanto em seus apontamentos de aula[103], o historiador continuamente expressa a necessidade de que se reconheça que um tipo de homem é instaurado pela democracia de massa, cuja representação máxima estaria no negociante e consumidor americanos. As classes acabariam por destinar seus indivíduos mais dotados ao caminho dos negócios como o mais excelente, porquanto o desfrute do poder e do gozo financeiros seria o quinhão máximo do humano. As esferas da religião e da cultura entrariam em decadência, assim como o campo da política seria recoberto pela aparente neutralidade a partir da economia. Talvez os alertas de Burckhardt em parte expliquem as razões para que Heisenberg incansavelmente buscasse criar ilhas de excelência que estimulassem e protegessem o dom científico dos mais jovens: a crise da ciência já era vista como a interrupção do sacrifício pelo conhecimento, em nome do negociante como figura de proa[104].

Previamente havíamos indicado a existência de uma crise no interior da ciência. A nossa explicitação do sentido dessa crise começa no direcionamento para a atividade científica, como podemos depreender das declarações de Heisenberg ao iniciar o *Manuscrito* com o tratamento de sua decisão pela ciência: o que significa uma vida dedicada ao conhecimento e quais fontes motivacionais sustentam tal decisão? Não se trata de uma pergunta que simplesmente nos remeta ao problema posto pelos antigos sobre a existência de uma hierarquia das três possibilidades de pautar a vida: ciência, política ou fruição da existência. Recolocar tal questão é desprovido de propósito porque suas três possibilidades perdem o delineamento. Não seria correto colocar o negociante como o exemplar daquele pautado por fruir a existência, na medida em que o econômico rege hoje a ciência e a política[105]. Falar em perda de delineamento significa que as três possibilidades estão se esvaindo no horizonte como formas de existência disponíveis para assunção. Não estamos

[103]Cf.BURCKHARDT, Jacob. *Judgments on History and Historians*. Tradução de Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999. *Cartas*. Trad. da versão americana por Renato Rezende. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

[104] Geralmente se toma esse tipo de afirmação como um exagero, tal qual a caricatura que confere traços ameaçadores a um grupo. Contudo, aqui não tratamos de uma classe de indivíduos, mas sim de um tipo instaurado como modelar para a humanidade. Aquele que se voltar para a história do desenvolvimento tecnológico intitulada *Prometeu Desacorrentado*, de David Landes, com facilidade ingressará nos trilhos da sua narrativa, porque de maneira desavisada o leitor mediano tende a assimilar a tese weberiana da progressiva racionalização do Ocidente. O autor julga e avalia a história moderna tendo como peso e medida o processo de industrialização iniciado pela Inglaterra. Curiosamente, a inicial precariedade industrial da parte continental da Europa é avaliada sob um prisma da falta de racionalidade em não suprimir o caráter familiar da empresa, ao contrário da abertura inglesa do capital. Por outro lado, a falta de racionalização do trabalhador inglês é destacada, tendo em vista casos de bebedeira ou de insolência por reivindicar respeito.

[105]FORMAN, Paul. "The Primacy of Science in Modernity, of Technology in Post Modernity, and of Ideology in the History of Technology". In *History and Technology An International Journal*. Volume 23, número ½, Março / Junho de 2007, 1-152. O texto demonstra como as esferas tecnológica e econômica passam a determinar não somente as práticas científicas, mas até mesmo a compreensão de história da ciência.

diante de uma simples desaparição, mas sim do delineamento do negociante como homem de proa: é possível uma hierarquia nesse horizonte, mesmo conforme o temperamento, que vai do trabalhador ao apostador especulativo. Nem toda a divulgação científica factível, hoje disponível em grande parte nas formas de simplificação, entretenimento espetacular e utilidade, é capaz de evidenciar a exemplaridade da vida de homens como Newton ou Heisenberg.

O caminho aberto pela crise da ciência como obscurecimento das razões de decisão pela vida científica exige a compreensão dos sentidos de crise internos ao conceito de ciência. Nós demonstraremos que crise na ciência como sucessão de paradigmas é um fenômeno absolutamente secundário, apenas o traço de um quadro mais amplo e dinâmico. A explicação do modo de operação da ciência por Thomas Kuhn — o estado de crise como elaboração de paradigma e estado normal como laboração no interior do paradigma — grande atenção ainda recebe porque é capaz de articular discursivamente o fenômeno inegável das mudanças de explicações[106]. O que se mantém absolutamente silenciado pelo autor é o fato de que a forma de sua explicação está fundada em uma teoria da história jamais explicitada: o "como" histórico da forma de mudança jamais é tematizado. Notemos a existência do "como" a partir do contraste entre a teoria da história não explicitada por Kuhn e o fundamento de uma história da filosofia dado por Kant.

Ao fim de *Crítica da Razão Pura*, Kant dedica o quarto capítulo da "Doutrina Transcendental do Método" à história da filosofia. De imediato constatamos que o capítulo designa a multiplicidade das doutrinas filosóficas como ocupante de um lugar determinado no sistema da razão. A história da filosofia tendo um ponto de vista transcendental significa que ela é uma exigência da razão para a completude do sistema, mas também que a unidade dessa história é dada pela razão mesma. O desenvolvimento da filosofia acompanha o amadurecimento da humanidade, notável particularmente ao se tratar dos dois temas de constitutivo interesse da razão: Deus, representando a Metafísica, e a Moral, representando a conduta e destinação do homem. Ambos os temas acompanham os homens desde aquilo que Kant chama de sua infância, ou estado de barbárie, ganhando refinamento e explicitação ao logo do tempo. Esse processo de refinamento é uma explicitação da razão para si mesma, porque ora o predomínio de escolas intelectualistas, ora de escolas sensualistas, nada mais são

[106] KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

do que expressões unilaterais da razão. Seja a contraposição entre idealistas e empiristas, seja a disputa entre dogmáticos e céticos, tais divisões de escolas somente podem ser superadas quando reconhecemos o caminho aberto pela crítica da razão, a qual suprime doutrinas na unidade da racionalidade e se instaura como crítica para a pacificação dos partidos filosóficos[107]. Notemos que a história estruturada por Kant não é uma derivação de teorias, nem mesmo um curso sucessório de doutrinas filosóficas: toda a variação será apenas exposição da razão para si mesma. Aqui o teórico ainda é articulação pela razão como meio da unidade, ou seja, como medium universal. Em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, a história será o médium universal por dois motivos: primeiro, porque será o *lugar* de compreensão e determinação do teórico; segundo, porque o conhecimento dependerá da unidade conferida pelo histórico, de tal maneira que a auto-compreensão da ciência necessariamente se enraizará na história, sem poder se limitar a uma auto-reflexão puramente epistêmica[108]. O breve contraste entre Kant e Kuhn aqui oferecido tem por função demonstrar que a crise da ciência significa primeiramente explosão[109] do projeto de ciência como sistema do saber humano. Nossa contraposição entre autores serve para que tenhamos clareza sobre tal embate como uma contradição latente no interior do conceito de sistema.

Três obras de Friedrich Schelling apresentam como o sistema sofre uma explosão que por expulsão rompe a sua identidade com a totalidade do saber e da ação, mas que não implica a aniquilação da sistematicidade como projeto: *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*[110], *A Fundação da Filosofia Positiva*[111] e *Introdução Histórico-crítica à Filosofia da Mitologia*[112]. O projeto de ciência como sistema não é uma

---

[107] Propositadamente recordamos das imagens jurídicas e políticas empregadas por Kant, a fim de lembrar que a filosofia continuamente reflete sobre si através do outro.

[108]Não estamos afirmando que Kuhn tenha colocado por uma resolução explicitada a história como o medium universal. Nós estamos dizendo que os princípios que ele assume, os quais jamais são explicados, por fim geram esse efeito. A questão de um fundamento histórico ou lingüístico da racionalidade já pode ser encontrada em figuras como Hamann e Herder. Além disso, discussões sobre o fundamento histórico das ciências naturais já eram apresentadas por figuras germanófonas que vão desde Nietzsche até Mannheim. Thomas Kuhn não porta a glória de ter inventado a roda, mas sim o mérito de levar a roda para ilhados e restritos filósofos da ciência e cientistas. O fato de que a teoria de Kuhn seja empregada para além dos campos por ele explorados, tal se deve ao fato de que sua idéia oferece uma articulação discursiva para a explicitação da nossa forma de temporalização: é nisso que se sustenta a verossimilhança da sua teoria, mas não significa a sua verdade.

[109] É necessário aqui reter a idéia dinâmica de uma ação que a partir do interior expele suas partes em dispersão.

[110]SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Tradução e prefácio de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, s/d. Cabe lembrar que o texto *Filosofia e Religião*,de 1804, já abre o caminho para a *Filosofia da Mitologia*. Todas as edições das obras de Schelling traduzidas para o inglês que constam nas notas contam com uma introdução e comentário, nos quais nós baseamos parcialmente nossa interpretação.

[111]SCHELLING, F.W.J. *The Graunding of Positive Philosophy: the Berlin Lectures*. Tradução, introdução e notas de Breuce Matthews. Nova York: State University of New York Press, 2007.

[112]SCHELLING, F. W. J. *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Tradução de Mason Richey e Markus Zisselsberger. Nova York: States University of New York, 2007.

peculiaridade do idealismo alemão, visto que a tentativa de constituição de uma *mathesis universalis* pode ser remetida a Descartes[113]. Como se afigura inicialmente, a determinação modelar do conhecimento seria proveniente do método axiomático da geometria. Contudo, a geometria somente pode ser modelar porque é a forma de conhecimento que compartilha analogia ou identidade com a essência mesma do conhecimento, ou seja, a intelecção divina. A forma modelar da ciência como um fundamento disposto a partir do qual a totalidade do conhecimento pode ser derivada, não simplesmente em seu sentido material, mas sim como a prévia explicitação da forma de articulação desse dado conhecido com os demais, essa compreensão do sistema é legada ao idealismo por figuras como Leibniz e Wolf[114]. Não é questão decisiva para a natureza da sistematicidade, caso o conhecimento tenha raízes inatas ou empíricas, mas sim que seja possível estabelecer um nexo necessário entre as particularidades, as quais se enraizariam em princípios incontornáveis. Os problemas do idealismo alemão nascerão a partir da exigência de que a razão explicite a um só tempo: qual é o fundamento último que confere a unidade do sistema; como a razão põe ou tem acesso ao fundamento; e qual é a natureza da forma de derivação da totalidade, ou seja, como se expressa o condicionado a partir do incondicionado.

Os conflitos internos ao sistema notados por Schelling não deixam de se remeter aos clássicos problemas que envolvem a ciência divina: qual é o estatuto da liberdade humana perante o infinito saber de Deus, o estatuto do mal, o estatuto da própria liberdade de Deus em relação ao seu infinito conhecimento. Como encontrar o fundamento último incondicionado, demonstrando a unidade originária entre moralidade e conhecimento, com um sistema capaz de explicitar o nexo necessário e válido universalmente das leis naturais? Para que seu projeto filosófico não se converta em um símile do sistema de Spinoza, Schelling demonstra que a liberdade é o fundamento da essência Divina[115]. O mal perde o caráter de heteronomia, como submissão da vontade a regras estranhas à pura razão, para assumir o estatuto de poder afirmativo da vontade, que é capaz de escolher o mal pelo mal. Tal como antes Deus era no campo epistemológico como exemplar para a analogia com a cognição humana, agora a

[113]As bases para a nossa discussão do conceito de sistema são: HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise on the essence of human freedom*. Tradução de Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985; *La "Phénoménologie de l'esprit"* de Hegel. Tradução de Emmanuel Martineau. Paris Gallimard, 1984; WINDELBAND, Wilhelm. *Historia General de la Filosofia*. Tradução de Francisco Larroyo. México: Editorial El Ateneo, 1956; FRANKS, Paul W. *All or Nothing: sistematicity, transcendental arguments and skepticism in German Idealism*. Londres: Harvard University Press, 2005.

[114]HEIDEGGER, Martin. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Tradução de Michael Heim. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

[115] Sobre a querela do panteísmo, também conhecida como Spinozismusstreit, conferir a coletânea de textos da época em: *Les Crépuscules des Lumières*. Tradução e organização de Pierre-Henri Tavoillot. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

essência divina como liberdade é a raiz ontológica do absoluto poder da vontade de afirmar ou negar. Afirmação e negação perfazem uma dinâmica na essência divina, porque primordialmente[116] a essência de Deus é sua abissal autoafirmação. É por negação como restrição da essência que surgem diferenciações em Deus, pelas quais Ele vem a si como ciência de si mesmo, assim como fonte das criaturas. A criaturalidade dos seres consiste na particularidade, como poder de individuação dependente da restrição da essência divina: as criaturas não são Deus, mas são dependentes de Deus na própria sustentação da individuação. Certamente aqui não temos o modo de articulação dedutivo oferecido pelo modelo geométrico do sistema, mas nem por isso a exigência por uma articulação sistemática desaparece. Na medida em que cada ente depende ou age em vista do outro, na medida em que cada ente racional age em vista à totalidade, a autoafirmação abre espaço para a autonegação como afirmação do todo. Enquanto no interior do sistema o homem é compreendido como ocupando um lugar ou destinação, em Schelling o homem é aquele que pode decidir sair de sua relação com o todo, por meio de sua auto-firmação egoística e pela aniquilação dos outros seres[117]. O fundamento da sistematicidade aqui não é um princípio gnosiológico; não é possível a demonstração de uma derivação necessária dos entes a partir do fundamento, o desdobramento das determinações no interior do sistema não segue nenhum princípio metódico, seja construtivo ou dialético: a marca deixada por Schelling em suas investigações sobre a liberdade humana é a condição absolutamente positiva da existência de Deus, bem como a contingência do ser posto do particular, cuja articulação em uma totalidade onde o todo das co-determinações é a necessidade consiste na tensão entre particular e Deus, ou melhor, na tensão da liberdade consigo mesma entre afirmação de si e afirmação do outro.

Os conteúdos dos cursos de Berlim expõem de modo mais detalhado as razões pelas quais a positividade passa a ocupar papel de instância suprema em contraposição à filosofia especulativa, agora entendida como filosofia negativa[118]. Quando nós afirmamos que a crise do conceito de ciência como sistema da ciência é uma explosão, com isso desejamos apontar

---

[116] Em sentido lógico, e não cronológico.

[117] A decisão não possui aqui o caráter de arbítrio no interior de um conjunto de alternativas dadas. O sentido dessa decisão deve ser entendido sob o ponto de vista da eternidade, porque é ela que determina a totalidade das relações do ente humano, até mesmo articulando presente, passado e futuro. Aquele que opta pelo mal não escolhe apenas uma alternativa errada, mas sim determina a sua própria essência, o modo de desdobramento de suas relações com o todo egoisticamente, o homem se desloca do todo no sentido de se voltar para si como centro. No caso de uma passagem do mal para o bem, como no advento de uma conversão, a vigência da essência muda sua perspectiva em relação aos entes em geral, e encontra sua posição na totalidade.

[118] A interpretação de Schelling aqui feita é devedora também das análises de Jean-François Courtine em *A Tragédia e o Tempo da História.*

que a existência de Deus e dos objetos, estes últimos tanto da esfera natural quanto da histórica, não é passível de derivação *a priori*. Schelling não renega que a inteligibilidade das coisas possa ser dada pela estrutura formal do sistema em seu processo articulador. Contudo, o formal é negativo na medida em que é esvaziamento da singularidade do simplesmente dado. Para que o formal possa ser pensado como articulação ele já tem de ter como suposto o dado, ou seja, o Ser. Sem que a filosofia parta daquilo que está dado na natureza, na história ou na revelação, ela vira especulação como antecipação que passa por cima dos fatos. A requisição por um retorno ao positivo não significa que essa positividade seja entendida como um dado empírico bruto. O traço fundamental que devemos reter é proveniente da compreensão de Schelling sobre a revelação, porque o ser posto de Deus para os homens no ato de se revelar — cuja razão se perde no abismo da liberdade divina — resguarda um processo ou lógica da revelação em geral, da própria religião: o positivo é o posto do objeto e do processo de constituição do objeto, ou seja, de sua lógica interna. Schelling explode o sistema porque oferece a formula de fundamentação dos campos particulares em ciências: inadvertidamente, cada objeto científico enquanto tal corre o risco de virar um sistema.

Nós não estamos afirmando que após Schelling ter pronunciado seus cursos em Berlim a multiplicidade de ciências empíricas apareceu. Por outro lado, nós começamos a afirmar que autonomização dos campos de investigação a partir do século XIX não se deu por exclusiva autoafirmação política e institucional das ciências particulares em contraposição ao sistema filosófico[119]. Nosso objetivo de indicar o sentido da crise da ciência não tem de se haver com a cronologia do estabelecimento dos campos científicos autônomos, mas sim com a dinâmica da crise constitutiva desse processo de autonomização. Entretanto, a filosofia do velho Schelling chega a ser responsável pela empresa de estabelecer o estudo comparado da religião como um campo autônomo, cujo objeto possui regras próprias. Os estudos históricos da religião e a teologia, como bem Paul Tillich reconhece em *Uma história do pensamento cristão*[120], ao fim e ao cabo se livram do sistema hegeliano graças às críticas de Schelling, porque a existência deles como campo de investigação passa a ser possível para além de sua determinação no interior da totalidade sistemática. A natureza da crise da ciência não é

[119] Duas obras justificam e aprofundam com detalhes históricos a nossa interpretação da crise das ciências: SCHIEMANN, Gregor. *Hermann Von Helmholtz's Mechanism: A Study on the Transition from Classical to Modern Philosophy of Nature*. Tradução de Cynthia Klohr. Springer, 2009.KÖHNKE, Klaus Christian. The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

[120]TILLICH, Paul. *A History of Christian Thought: form its Judaic and Hellenistic origins to existentialism*. Editado por Carl E. Braaten. Nova York: Touchstone Book, 1968. Atenção para as partes IV e V, respectivamente intituladas Colapso da Sintese Universal e Novos Caminhos de Meditação.

destruição das ciências, mas sim a instauração de uma dinâmica semelhante a um vórtice, o qual forma uma cadeia em que o pensamento está aprisionado. Cada objeto para a constituição de um campo de estudos deveria assegurar sua autonomia por meio de princípios e regularidades que constituíssem a sua identidade. Ora, se cada campo de estudos assegura sua independência por meio da auto-fundação lógico-ontológica, já que o ente a ser tematizado conferiria as regras de sua investigação, então aqueles campos ainda não fundamentados poderiam ter seus princípios reduzidos àquele já estabelecido. Por outro lado, como cada campo seria autônomo, então é necessário encontrar a instância que ontológica e metodologicamente conferiria a unidade dos diferentes campos, a fim de que o termo ciência não desmorone em completa equivocidade. Nessa medida, aberta está a possibilidade de que os campos se digladiem para a fundação um dos outros, ou que uma instância pré-científica seja o fundamento doador de unidade à ciência. Nós agora nos deparamos com a questão sobre a possibilidade de uma ciência da instância pré-científica que confere unidade às ciências. Ora, se tal ciência não é possível, então não há unidade das ciências; mas se tal ciência é possível, então talvez ele esteja cometendo o erro de erguer um objeto específico em fundamento dos demais, o que re-instaura a guerra dos campos particulares pelo predomínio, ou seja: quem ganha o título de ser o médium universal ao mesmo tempo sustentando sua particularidade temática.[121]

Conforme a tese que expusemos, aquele que se voltar a um estudo da crise de fundamento das ciências não se fatigará com a tarefa prévia de encontrar as origens de um campo empírico, descrever seu desenrolar nas épocas e ao fim investigar a ruína dos seus fundamentos[122]. Nós somos poupados desse árduo dever por três razões: em primeiro lugar, até o início do século XIX, todo campo de estudo ou bem era intrínseco à filosofia, tal como o caso da física e da química sob a rubrica de filosofia natural, ou bem tinha a filosofia como propedêutica ou base, sendo tais casos os da teologia e do direito. Em segundo lugar, o momento de fundação das ciências empíricas como campos autônomos de pesquisa é o mesmo que explicita a dificuldades e as disputas para a fundação do campo. Em terceiro lugar, se toda a nossa tese é até agora assumida com seriedade, quaisquer análises cujas

[121]HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy.* Tradução e introdução de David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. Nós estamos em direta discussão com esse texto, particularmente porque ele exemplifica toda a estrutura do problema da crise, não porque seja capaz de aniquilar o estado crítico, mas por se debater no interior da sua cela.

[122] Nós estamos em indireta discussão com a exposição de Cassirer sobre as razões e os frutos da separação entre filosofia e ciências empíricas. Cf. CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento:de la muerte de Hegel a nuestros dias.* VOL. IV. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

metodologias se aleguem como historiográficas, sociológicas ou psicológicas não podem ser empregadas, porque esses campos simplesmente possuem a existência fantasmagórica produzida pelo vórtice acima mencionado: o qual ainda mantém as pesquisas em movimento, mas sob a pena de girarem na extrema confusão.

No curso do semestre de verão de 1925, o qual ficou conhecido como *Prolegomena para o conceito de tempo*, Heidegger descreve a crise de fundamento das ciências nos seguintes termos:

> Mas a crise real é interna às ciências mesmas, nas quais sua relação básica com o objeto que cada uma delas investiga se tornou questionável. A relação básica com o objeto se tornou insegura, o que ativa a tendência a executar uma reflexão propedêutica sobre sua estrutura básica. Tal reflexão procura ou dissipar a insegurança sobre os conceitos fundamentais da ciência em questão, ou assegurar esses conceitos em um entendimento mais original sobre seu objeto. Progresso genuíno nas ciências somente ocorre nesse campo da reflexão. Tais crises não tiveram lugar nas ciências historiográficas somente porque elas ainda não alcançaram o grau de maturidade para revoluções.
>
> A presente crise em todas as ciências medra, portanto, a partir da tendência nelas florescente de reclamar seu particular domínio de objeto originário, de forjar seu caminho de volta ao campo objetual que é tematizado em sua pesquisa.
>
> Que tarefa é devida nessa abrangente crise? O que está para ser consumado? Como isso é possível?[123]

As questões acima formuladas funcionam como fios condutores para que Heidegger analise a natureza da crise no interior de alguns campos de pesquisa, tais quais: matemática, física, biologia, história e teologia. Iniciar pela matemática nos obriga a recordar a costumeira exemplaridade dessa ciência para a cognição em geral. Heidegger destaca o caminho da crise na matemática como a disputa entre intuicionistas e formalistas. Dentre os representantes da primeira corrente, os destacados pelo autor são Brouwer e Hermann Weyl, particularmente pela proximidade com os fundamentos fenomenológicos da matemática expostos por Husserl[124]. O nome de David Hilbert conjuga as idéias dos partícipes da última corrente. Essa menção aos opositores é acompanhada pela breve explicitação de que dentre os intuicionistas existe a defesa de um fundamento pré-lógico, cujo acesso intuitivo nos conduz à base que torna possível a construção dos objetos matemáticos: o continuum previamente teria de nos ser dado para a possibilidade de formulação do conceito de limite no cálculo infinitesimal, assim como a intuição temporal poderia ser o fundamento da aritmética em geral.

---

[123] HEIDEGGER, Martin *History of the concept of Time*. Tradução de Theodore Kisiel. Indianapolis: Indiana University Press, 1992. p.3.

[124] Nós fizemos uso das seguintes fontes básicas que tematizam a estrutura da matemática como campo: SILVA, José Jairo. *Filosofias da Matemática*. São Paulo: Editora, UNESP, 2007. RUSSEL, Bertrand. *Introdução à filosofia matemática*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. WEYL, Hermann. *Philosophy of Mathematics and Natural Science*. Tradução de Olaf Helmer. Princeton: Princeton University Press, 1949. KLINE, The Mathematical Thought: from Ancient to Modern Times. Oxford: Oxford University Press,1990. OMNÈS, Roland. *Filosofia da Ciência Contemporânea*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1996. NAGEL, Ernest. NEWMAN, James R. *A prova de Gödel*. Tradução Gite Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001.

Conseqüências que envolvem a natureza do objeto matemático são retiradas desses princípios, tais como a impossibilidade de que os irracionais sejam remetidos à fonte intuitiva. No caso do infinito, o intuicionismo rejeitara a defesa de Cantor de sua atualidade, para sustentar a condição potencial do infinito tal como descrita anteriormente por Aristóteles. Os formalistas assumem a condição puramente simbólica da matemática, o que significa que nenhuma intuição serve de critério para a constituição dos seus objetos ou verificação de sua verdade. Como o princípio de consistência interna é a única exigência, o que sustenta a matemática simbólica são as regras lógicas assumidas. Por tonar a matemática desprovida de fonte objetual, o simbolismo pode remetê-la para uma raiz originária na lógica: nós teremos uma meta-matemática como investigação de possibilidades lógicas que permitam o estabelecimento de princípios matemáticos, assim como teremos a axiomatização como princípio de demonstração da coerência interna do sistema e como via de redução das regras de procedimentos matemáticos a um grupo de asserções basilares.

Heidegger não explicita alguns problemas que amplificam a natureza da crise na matemática, porque não chega a explorar as teses intuicionistas para a rejeição da necessidade supostamente interna ao princípio do terceiro excluído, o qual exigiria a decisão entre afirmação e negação da existência de um objeto matemático, mesmo que os passos limitados de sua construção não tenham sido realizados. Como conseqüência de não estabelecer uma necessária união entre lógica e matemática, até mesmo a linguagem, usada pelos formalistas como portadora da lógica para a formulação matemática, também ela é rejeitada como base ou limite para a construção[125]. Caso se deseje assegurar um fundamento objetual da matemática, ao qual impeça que suas formulações sejam um jogo vazio de símbolos, então terá de admitir um fundamento irredutível a toda e qualquer instância. Além do mais, o intuicionista ainda lança o encargo sobre a demonstração de quais os vínculos de necessidade e de derivação articulam o princípio de identidade, o princípio de não contradição e o princípio do terceiro excluído. O esteio da consistência interna do sistema usado pelos formalistas para a articulação dos procedimentos matemáticos bem escapa às contradições da teoria dos conjuntos, com o processo de axiomatização introduzido por Zermello. Contudo, nós

[125]Indiretamente nós estamos discutindo aqui a tese sobre a linguagem como meio universal. É possível depreender do que foi afirmado sobre os intuicionistas que tal corrente não reduz a matemática à linguagem. O fato é que a linguagem sofrerá o mesmo ciclo que descreveremos mais adiante, no qual padecem todos os objetos instauradores de campo. Cf. KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal.* Tradução de Dankwart Bernmüller.São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. HINTIKKA, Merrill. HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papirus, 1994.

precisamos assumir com seriedade a amplitude do efeito de Gödel ao demonstrar a impossibilidade de assegurar a consistência dos sistemas axiomáticos. Então consideremos que o procedimento de axiomatização matemático não poderá mais ser assumido como o modelo de conhecimento; a forma de sistematicidade do conhecimento humano não buscará sua determinação a partir da axiomatização matemática; a falta de demonstração da necessidade de vinculação entre os três princípios básicos da lógica clássica deles retira a evidência autofundante, e acabam requisitando um fundamento pré-lógico da lógica; por fim, o matemático como vinculação exemplar entre o modo de conhecimento humano e o modo de conhecimento divino é rompido, o que no campo teológico reivindica a reinterpretação da unidade do conhecimento divino; e no campo epistemológico, a natureza da unidade do saber humano.

As batalhas entre intuicionistas e formalistas somente são interrompidas pelo ponto pacífico a propósito da origem a priori da matemática. Ambos reúnem suas forças contra figuras como John Stuart Mill, o qual defende uma origem indutiva da lógica e da matemática a partir da intuição empírica[126].

Nós nos aproximamos do confronto sobre a possibilidade de que os campos lógico e matemático tenham sua tematização remetida ao objeto da psicologia. Não suponhamos que essa dinâmica de ultrapassagem de instâncias fundantes e recondução para sujeitos supostamente mais originários tenha o simples efeitos de modificação do lugar de tematização: o deslocamento resulta na corrosão dos arredores de suposições[127]. Que as leis da lógica e da matemática não possam ser reduzidas às regras psicológicas porque essas carecem de suficiente determinação, tal argumento não é aceitável, já que a imprecisão pode ser apenas um déficit cognitivo. Por outro lado, que as regras de procedimento da lógica tenham validade em si, independentemente dos processos mentais, tal alegação geralmente desemboca na defesa de um terceiro reino dos valores ou das entidades lógico-matemáticas: o que nos faz retornar à exigência de uma base ontológica. Que as operações lógicas sejam reduzidas às nossas funções mentais, com isso talvez sejamos obrigados a restringir a validade ao âmbito cognitivo da espécie humana, o que impediria sua universalidade em sentido forte. Eis que a corrosão pelo deslocamento em direção ao psicologismo não mantém a psicologia

[126] Cf. MIL, John Stuart.*Sistema da Lógica*.
[127] O caso da redução da lógica e da matemática ao plano psicológico, bem como as variadas tentativas de determinação desse plano, tem seu tratamento minucioso em: KUSCH, Martin. *Psychologism: a case study in thesociology of philosophical knowledge*. Londres, Routledge, 1995.

incólume, a começar pelo fato de que a distinção entre formal e material parece desvanecer diante dos nossos olhos. O efeito dessa aparente dissolução não é simplesmente o de reduzir o formal a alguma instância empírica, mas sim que a clássica divisão das faculdades cognitivas entre operação de abstração e passividade da sensibilidade exige nova explicitação para verificar se permanece sustentável. Ora, mas lembremos de que as tentativas de explicitação do funcionamento da sensibilidade e da cognição tal como empreendida por figuras como Mach e Helmholtz acaba por conduzir à redução do objeto psicológico ao campo físico, pelo menos em parte da psicologia experimental.

Ainda que não sigamos a mesma ordem conforme Heidegger expõe os campos em crise, nós continuamos a tomar como mote sua apresentação da natureza das ditas revoluções. Os dois últimos cientistas por nós mencionados a propósito do estudo do mecanismo perceptivo humano conferem a ocasião de demonstrar a estrutura da constituição do biológico como campo objetual. Heidegger traça a crise como uma disputa pela determinação da autonomia do campo conforme o conflito entre mecanicismo e vitalismo. A demonstração de que os fenômenos orgânicos se reduzem às regularidades da física caracteriza o objetivo dos mecanicistas, os quais prosperaram na medida em que foi possível sintetizar matéria orgânica, tal como a proteína. Os vitalistas defendem a impossibilidade de que o organismo seja explicado exclusivamente segundo as leis da física, já que essas se aplicam somente a fenômenos passíveis de constituição por causalidade linear em agregação das partes. A análise rigorosa da questão jamais pode considerar que o estado do problema se mantém o mesmo em relação a sua formulação na *Crítica da Faculdade de Julgar*, porque a condição de que o organismo seja pensado como totalidade posta teleologicamente somente nos é dada graças à idéia na razão, ou seja, à possibilidade de pensar o incondicionado sem contradições como princípio regulativo. Particularmente o aspecto puro da razão kantiana, com as variadas faces que o incondicionado pode assumir como idéia, tal dificilmente consegue ser sustentado perante o projeto de reduzir toda a estrutura transcendental ao funcionamento do cérebro e dos mecanismos fisiológicos de percepção. Caso assim seja, nós somos aqui obrigados a retomar três argumentos clássicos: 1) como o condicionado pode ser fonte do incondicionado; 2) mesmo que a idéia de incondicionado exista, ela terá o estatuto de um fantasma, uma ilusão cognitiva ou erro categorial; 3) ainda que exista e que não seja um erro, não pode ser aplicada, porque mesmo onde é o caso de ser empregada, como no âmbito biológico, ela

necessariamente tem de dar lugar à explicação mecânica. Essas são algumas das razões que explicam a necessidade de conferir o caráter objetual ao vitalismo.

O vitalismo não pode ser reduzido à doutrina sobre a existência de algum substrato com regularidades diferentes em relação àquelas obedecidas pela matéria inanimada[128]. Longe de expor o vitalismo como a estrita tematização clássica de um princípio animador da matéria, seu problema é o modo de funcionamento do organismo como um sistema de retroalimentação, no qual mesmo a estrutura anatômica obedece à totalidade da articulação entre funções. Esse mesmo princípio das funções servirá como refutação e substituição daquelas teorias que estabelecem a interação mecânica de estímulo e resposta como o modo de relação basilar do organismo com o ambiente. A unidade de funções que é o organismo confere a unidade da sua situação como meio-ambiente: não somente é a estrutura do vivente que confere o modo de percepção do meio, mas assim haverá a especificidade do ambiente mais apropriado conforme o organismo. A relação do vivente com o meio deixa de ser a pura imediatidade de uma resposta perante o estímulo — e suas ações resultantes de agregações de estimulações — para que então se considere o corpo do vivente como a própria mediação que confere a um só tempo a condição para que algo seja ou não estímulo, bem como a forma da unidade que os estímulos perfarão. É de todo evidente que mediante tais idéias a cognição humana seria tematizada assumindo que a sensibilidade não é pura passividade, como observam os teóricos da Gestalt.[129]

A dupla via de conversão do biológico em objeto e em raiz da cognição ao fim permite sua extensão como princípio de articulação da totalidade: essa condição ultrapassa a distinção partidária entre vitalismo e mecanicismo. Bergson defenderá a existência de um substrato vital responsável pelo desdobramento da evolução do universo[130], enquanto Haeckel[131] responderá aos enigmas do universo a partir de um monismo que transfere o modelo de seleção de Darwin para a diferenciação das forças e entes do cosmos como em uma luta pelo

---

[128] Conjunto de livros que servem de apoio para as discussões travadas nesse tópico: DRIESCH, Hans. *The History & Theory of Vitalism*. Tradução de C. K. OGDEN. Londres: Macmillan and Co., 1914. UEXKÜLL, Jacob von. *Mondes animaux et mondes humain: suivi de théorie de la signification*. Tradução de Philippe Muller. Paris: Denoël, 1965. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão.* Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. DARWIN, Charles. *A Origem das espécies*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. AGAMBEN, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Tradução Kevin Attell. Standford: Standford University Press, 2004. BERTHOZ, A. CHRISTEN, Y. *Neurobiology of "Umwelt*: how living beings perceive the world. Berlim: Springer, 2009.

[129] MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia de la Percepcion*. Tradução de Jem Cabanes. Barcelona: Ediciones Península, 1975.

[130] Particularmente na obra *Evolução Criadora*.

[131] O maior exemplo de como a biologia poderia ser usada como via de compreensão da totalidade dos entes está em: HAECKEL, Ernst. *The Riddle of the Universe*. Tradução de Joseph McCabe. Nova York: Harper and Brothers, 1901.

mais apto. Para nossa tentativa de expor a estrutura da dinâmica daquilo que se entende por crise da ciência não é necessário explicar cada uma das instâncias que foram reduzidas a um objeto temático, mas sim os pressupostos que permitem a redução. Particularmente as teorias sobre as mútuas determinações entre características das espécies e seu meio ambiente, que da nascente biologia das populações, pode se converter em justificativa metodológica da cientificidade de algumas vertentes historiográficas e sociológicas.

No curso de suas conferências, dentre as quais destacaremos aquela intitulada *Sobre a mecânica estatística*, Ludwig Boltzmann se revela como um caso exemplar da forma como a biologia pode se transformar em modelo epistemológico de todas as ciências. Os diferenciados aspectos que essa transformação assume ultrapassam a defesa de Boltzmann sobre a evolução biológica da estrutura cognitiva humana, tese esta que defende o *a priori* categorial kantiano naturalizado e submetido aos princípios de hereditariedade e adaptabilidade ao ambiente. Outro aspecto é a comemoração de Boltzmann pelo fato de que a teoria da evolução das espécies finalmente converteria a situação das ciências ditas descritivas em explicativas, tais como a psicologia, a sociologia e a história. Como prova dessa fundamentação, o autor evoca o nome de Henry Buckle, cuja obra *História da Civilização na Inglaterra* leva em consideração metodologicamente tanto os fatores ambientais no desenvolvimento populacional quanto a extração de interligações entre variáveis estatísticas que expressam constância como idade e índice de suicídio. O cerco dos aspectos biológicos se fecha quando o autor lança mão da teoria evolutiva para explicar a dinâmica das teorias científicas. Quase a totalidade das teorias lança mão de hipóteses que postulam entidades e relação que não são passíveis de direta verificação. Por mais extravagante que seja a teoria, sua existência somente pode ser aniquilada pela experiência, levando em conta ainda a possibilidade de que também as teorias percam partes, reformulem princípios internos, e com isso se adaptem ao ambiente e superem as investidas de teorias concorrentes: o pluralismo de Boltzmann está ancorado na analogia com os nichos ecológicos, o qual conscientemente abre mão de pensar a unidade da ciência segundo a analogia arquitetônica.

A experiência de um momento de crise em sua área de atuação é reconhecida por Boltzmann apenas na condição de disputa teórica entre energetistas e atomistas, ainda que a decisão entre uma das teorias implicasse modificações nos conceitos de força, massa e tematizações matemáticas sobre a natureza do continuum. Nosso cientista se mantém otimista

a propósito da estabilidade daqueles conceitos exaustivamente postos à prova pela experiência, tais como os princípios da termodinâmica.

Para retomarmos o fio condutor do modo de descrição das crises empreendido por Heidegger, o centro da revolução é alocado nas teorias da relatividade, mas com a insistente ressalva de que a teoria reforça a invariância das leis do movimento. A notável perspicácia do autor é assinalar um ponto nevrálgico da física, ainda que não tenha se referido à suposta revolução advinda com a mecânica quântica: a matéria assume o papel de objeto fundamental da física, o qual desempenha a dupla função de conferir a unidade articulatória de espaço, tempo e gravitação, assim como estes articuláveis se convertem em via de tematização para encontrar a unidade derradeira da matéria.

Ainda que reforce a caráter invariante das leis naturais, as teorias da relatividade reclamam reconsiderações em diferentes níveis sobre conceitos basilares, a começar pela discussão sobre a condição do fundamento em que se enraízam tais conceitos[132]. Essa questão está completamente impossibilitada de receber um tratamento conforme a clássica disputa entre empirismo e idealismo, a começar porque independentemente do partido ao qual a cognição adira, a matéria continuará a ser o objeto articulatório, ou seja, a determinação do que ela é oferecerá o caráter de tempo, espaço e gravitação. Por outro lado, com as transformações advindas através da mecânica quântica — particularmente na interpretação daqueles que compactuaram com as idéias de Bohr — não mais é possível assumir como princípio universal dos fenômenos naturais a causalidade enquanto determinação do sistema físico em um ponto na série espaço temporal, já que os fenômenos subatômicos podem apresentar caráter discreto. A própria dualidade onda/ partícula suprime a idéia clássica de ponto material, ao mesmo tempo em que inviabiliza o tratamento das entidades atômicas conforme um princípio de individuação em que a substância seja o suporte uno das determinações. Causalidade é apenas um dos conceitos cuja procedência os empiristas terão de explicar: tanto no caso da relação causal entre homem e coisas do mundo, quanto no caso da consistência de sua unidade, na medida em que a natureza dos fenômenos se diferencia entre as esferas supra e infra-atômicas. O idealista também carregará o problema de estabelecer a unidade do conceito diante de diferentes níveis de manifestação das regularidades naturais, ao mesmo tempo em que terá de demonstrar a relação da causalidade

[132] Cf. LORENTZ, H. A.; EINSTEIN, A.; MINKOWSKI. "O princípio da relatividade". In: *Textos Fundamentais da Física Moderna*. VOL. I. Tradução de Ma´rio José Saraiva. Lisboa: Calousre Gulbenkian, 1983.

na totalidade da estrutura categorial. Se as transformações promovidas pela física moderna ainda são requisitadas por uma reflexão em termos de idealismo e empirismo, nós somos obrigados a lembrar aos seus proponentes todos os embaraços já acima mencionados para a manutenção da doutrina clássica das faculdades humanas[133].

Lançar suspeita sobre empiristas e idealistas não significa a defesa do realismo, visto que a própria expressão realidade do mundo exterior se converte em incompreensível diante das situações acima descritas. Não importa o termo dessa expressão em que comecemos, um se remeterá ao outro evidenciando ainda mais a sua opacidade: 1) para além da necessidade de explicitação da consistência dos entes que compõem mundo, também é necessário dizer o modo de relação dos entes para a constituição da unidade de mundo; 2) para além da necessidade de verificar a sustentação de uma teoria das faculdades humanas dividida em passividade e atividade, a expressão mundo externo tem de explicitar o que confere a unidade da suposta interioridade, bem como a via de acesso do interno para o externo; 3) além de ser obrigada a verificar se as categorias clássicas acusam o que é próprio do ente em geral, o termo realidade deve demonstrar o sentido e a articulação com os demais modais, bem como a explicitação da consistência daquilo que confere unidade aos entes. Com tais esclarecimentos, nossa tese se vê obrigada a abrir uma clareira, um espaço no qual a crise de fundamentos das ciências deve receber um interpretação geral inicial, na medida em que os temas abordados pela física nos remetem mais imediatamente aos assuntos classicamente tratados pela metafísica. A saída dessa clareira ocorrerá pela trilha de outros campos objetuais, cuja breve análise reforçará a interpretação geral.

A crise de fundamentos das ciências, a qual é ao mesmo tempo a explosão da ciência como sistema do saber humano, ao fim e ao cabo parece suprimir a divisão entre investigação de objetos particulares e filosofia primeira, ou metafísica. Se mesmo a temática estritamente epistemológica, a qual poderia cumprir o papel de análise de segunda ordem sobre as ciências, por sua vez pode ser reconduzida a um campo objetual, então nada resta que seja filosoficamente autônomo. Não nos deixemos enganar supondo que os campos objetuais nos quais as ciências fundam a sua autonomia tenham qualquer semelhança com o conceito de objeto ou ente simplesmente dado. A matéria, a vida, o matemático, o psiquismo, a história

[133] Cf. D'ESPAGNAT, Bernard. *Le réel voilé: Analyse des concepts quantiques*. Paris: Fayard, 1994. E *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*. Massachusetts: W. A. Benjamin Inc, 1976. São duas obras exemplares, particularmente porque demonstram os erros de estabelecer a discussão no conflito entre idealismo e empirismo, sem levar em conta a antropologia que sustenta esses termos.

não são coisas das quais se dispõe, mas eles podem ser a instância de disposição das coisas, o lugar onde a própria determinação categorial dos entes encontra sua possibilidade. Nós estamos diante de uma titanomaquia dos fundamentos, não porque haja uma confusão entre empírico e transcendental, como alega Foucault em *As Palavras e As Coisas*, mas sim porque essas instâncias funcionam como os transcendentais dos medievais, os quais atravessavam a constituição da totalidade dos entes, bem como era neles que os categoriais se enraizavam. Não é por outra razão que as empresas de restauração da ontologia de início e na maioria das vezes partem de umas dessas instâncias para pensar as demais. Não é por outra razão que mesmo a pergunta clássica sobre o sentido de Ser pode encontrar a sua dissolução no interior do campo objetual. Não importa se o ser é uma estrutura da linguagem ou uma ficção lingüística; não possui significância se o pensamento sobre o ser é derivado de funções psicológicas ou resultado da evolução psicofísica do homem; as disputas sobre história como destino do ser ou dissolução do ser no interior da historicidade são pífias. Todos os campos podem conferir um sentido de Ser porque se converteram em médiuns universais. A pergunta pelo sentido de ser está completamente enredada pelos campos objetuais, de tal modo que a conquista que podemos agora alcançar é o discernimento de que a pergunta fundamental é: como se dá o co-pertencimento entre sentido e unidade? Porque a luta entre os campos expressa uma forma de perda de orientação; e o pensamento exige sua autodeterminação como discussão para a determinação dos lugares, ou seja, como ordenação da realidade.

Como a transformação dos conceitos fundamentais da física não significa um absoluto descarte da totalidade conceitual prévia, a pergunta pela unidade da física demanda a forma de relação entre esses conceitos. O problema da unidade da ciência para a física também está no modo de sua relação com as demais formas de investigação. Ao mesmo tempo, o surgimento da física moderna poderia expressar uma ruptura com a tradição de pesquisa empreendida na física clássica, o que acarreta a pergunta pela unidade da história da ciência. As disputas entre intuicionistas e formalistas iluminam outra exigência de rearticulação, já que as teorias da relatividade e a mecânica quântica receberam a acusação de serem simples fórmulas abstratas que violam a intuição humana comum, o que delas retiraria a possibilidade de uma comprovação e interpretação empíricas.

A preocupação sobre as relações entre as novas teorias da física e a experiência cotidiana não tinha o seu ponto nevrálgico na necessidade de uma nova teoria da formação dos conceitos, mas sim no tema previamente cultivado pela determinação da ciência como

sistema: a relação entre causalidade e liberdade humana. Em seu trabalho intitulado *Cultura em Weimar: causalidade e teoria quântica, 1918-1927*, Paul Forman faz desfilar diante dos nossos olhos discussões entre cientistas e eruditos, bem como o efeito destas sobre a população, a propósito do papel da ciência na comprovação da liberdade humana, visto que a natureza parecia não se comportar universalmente segundo a causalidade interpretada como série contínua no espaço de métrica euclidiana e tempo linear uniforme. O que Forman tenta demonstrar em seu trabalho é como discussões extracientíficas, tais como idéias provenientes da *Lebensphilosophie,* também contribuíram para a forma de tematização da causalidade pelos cientistas. Nós começamos a retornar aqui ao início da nossa tese, quando Kracauer discutia o apelo ao religioso difundido por diferentes intelectuais. Lembremos que a constituição da *Crítica da Razão Pura* tem em vista não apenas a resposta aos ataques céticos à razão, ou o apaziguamento da disputas dogmáticas dos metafísicos. Os trabalhos da crítica também funcionam como um cordão de isolamento do miraculoso, cuja representação exemplar em confrontação com Kant é Emanuel Swedenborg. Que não se negue a permanência de especulações místicas mesmo diante das tentativas de sua dissolução pelo iluminismo. A singularidade dos apelos espirituais no interior da crise de fundamentos das ciências está no fato de que os conceitos clássicos da física não se apresentam mais como barreira imediata de renegação desse gênero de fenômeno. Em livro intitulado *Ocultismo e Ciência Moderna*, Konstantin Oesterreich destaca exatamente a crise das ciências como a excelente oportunidade para que finalmente os fenômenos paranormais sejam detidamente analisados[134].

Por mais que se descreva a postura de Oesterreich como na esteira das empresas que tentaram conferir parâmetros científicos aos fenômenos espirituais, talvez ela apenas seja uma das expressões das requisições por novas formas de compreensão da relação do homem com o sagrado. Quando Heidegger comenta a condição da crise no interior da ciência, de imediato há ressalva de que o tema principal não é o retorno ou desaparição das crenças, mas sim os fundamentos que sustentam a compreensão da relação entre Deus e homem, o que obriga por sua vez a tematização dos dois termos. Enquanto herdeiros espirituais de Schelling — tais como Mircea Eliade, Karl Kerényi e Walter Friedrich Otto — tentavam assegurar a especificidade do fenômeno religioso, através principalmente da demonstração de que sua

[134] Por ironia, Konstantin Oesterreich é considerado como um dos fundadores do neo-kantismo, ainda que ao logo de sua carreira tenha se tornado mais amigo de Swedenborg. Cf. KÖHNKE, Klaus Christian. The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

dinâmica resguarda a indicação de uma instância real irredutível, cuja unidade é buscada pelo estudo comparativo das suas expressões.

Prosseguimos aqui com o retorno aos momentos iniciais da nossa tese, porque a crise da teologia retira o sagrado de sua determinação a partir do sistema, ao mesmo tempo rompendo com o predomínio da interpretação moral sobre o religioso. Tal ruptura repete o que se deu nos demais campos, como abertura de duas possibilidades: redução do teológico a uma instância mais fundamental ou preservação de sua autonomia objetual. Para o primeiro caso, duas vias foram as mais corriqueiras, as quais justificam o que dissemos acima sobre a necessidade de tematização específica de cada um dos termos da relação entre homem e Deus: a antropologia e a história. A clássica redução antropológica converte o sagrado em projeção do humano, caminho este que tem o encargo de esclarecer a natureza do humano, bem como justificar tanto o mecanismo do ato de projeção quanto a necessidade da hipótese projetiva como via de análise do fenômeno. A redução ao histórico se dá pela dupla via de uma unidade progressiva da história, na qual o religioso é fenômeno atávico destinado à desaparição pelo esclarecimento, ou então o religioso é reduzido ao histórico pela via da cultura. O principal problema de redução ao histórico já foi anunciado também no início da tese, porquanto ele é o campo no qual a crise de fundamento se fazia a mais óbvia publicamente. O exemplo de manutenção da autonomia do sagrado já foi apresentado em nossa breve menção à Kierkegaard, porque a superação do histórico e do antropológico reclama a explicação do *como* do resgate da *presença* do divino. O resgate da presença também ocorre por uma dupla via: como presentificação do numinoso em carne e osso, conforme o caso dos fenômenos analisados por Oesterreich, e como tornar presente e plena de sentido a mensagem das sagradas escrituras. Em sua interpretação das epístolas de Paulo aos romanos, Karl Barth[135] se faz o exemplo dessa última via. Como resgatar o compreender inseparável do agir, o qual tenha na vida e no sacrifício do Cristo o lugar de determinação da minha existência? Como resgatar o exemplo de Jesus, se não for pelo intermédio do sacrifício de mim mesmo pela minha decisão em assumir o sacrifício do filho de Deus? A maior fragilidade dessa via em relação a todos os campos objetuais é que ela deixa absolutamente explícito que o homem tem de se decidir por Cristo, mesmo perante a presença do miraculoso, enquanto os demais campos tentam dissolver em si mesmos o sagrado, concomitantemente oferecendo um projeto de destino humano.

[135] Cf. BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. Tradução de Edwyn C. Hoskyns. Oxford: Oxford University Press, 1968.

Naturalmente deveríamos nos perguntar as razões pelas quais caminharam pareadas, por um lado, a concepção sobre a facticidade histórica como *locus* em que a positividade do sagrado se revela; e por outro lado, a mesma historicidade como o corrosivo do sagrado, tanto pela análise estritamente histórica do texto quanto pela alocação da mensagem bíblica em épocas ultrapassadas. Contudo, esse dois caminhos indicam a fragmentação responsável pela própria crise da história. Quando Heidegger muito brevemente tece seus comentários sobre os impasses nas fundações da história, ele lança mão da história da literatura para revelar que sua questão principal é a história dos problemas. Em primeiro lugar, a situação descrita por Heidegger tem o seu fundamento na estrutura de temporalização constituída pelos três eventos tratados anteriormente. Exatamente a mesma estrutura temporal como horizonte serial de eventos e ações humanas, com expansão do futuro e retraimento do passado, que constitui a história como progresso e a história como descontinuidade epocal. Porque sempre será necessário o pano de fundo do horizonte linear para determinar a especificidade do curso de uma época. Nós aqui ouvimos os ecos das disputas entre Herder e Kant a propósito do desenvolvimento histórico da humanidade. Herder discorda de Kant na medida em que este apenas contempla a história humana por uma linearidade unívoca, enquanto o primeiro sinaliza para uma multiplicidade de linearidades, como desenvolvimento de cada povo. Esse esquema é estruturador da história como campo de investigação.

Em segundo lugar, a menção que Heidegger faz à unidade epistemológica do campo como uma história dos problemas faz direta remissão ao conceito de história defendido particularmente por Windelband. Contudo, o velho percalço será demonstrar a unidade epistemológica e a especificidade metodológica da história. A determinação da especificidade da história geralmente ocorre por contraposição às ciências naturais, como a separação entre ciências ideográficas e ciências nomológicas. No entanto, tal divisão promovida por Rickert necessariamente parte de suposições ontológicas fragilíssimas, tal como a determinação do real como contínuo fluxo de sensações[136]. Enquanto a física apreende esse fluxo pelas regularidades universais, a história interromperia esse fluxo na análise da singularidade de um evento. Ora, mas os apanhados de singularidades analisados permanecem carentes de uma fonte de unidade que os reúnam em uma História. Nem o conjunto de problemas poderia ser a

[136]RICKERT, Heinrich. *Science de la culture et Science de la nature, suivi de Théorie de La définition*. Tradução de Anne-Hélène Nicolas, Carole Prompsy e Marc Buhot de Launay. Paris Gallimard, 1997. Excelente discussão sobre o tema entre as escolas neo-kantianas, Dilthey e Heidegger pode ser encontrada em: BAMBACH, Charles R. Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

fonte dessa unidade, ainda mais quando da demonstração das especificidades epocais, porque nelas os problemas seriam determinados pela particularidade das circunstâncias. Se prosseguirmos na tentativa de fundação epistêmica, o que resulta é a necessidade de redução da história derradeiramente a um objeto, exatamente aquele responsável pelos juízos e cognição: o psíquico. Dilthey é o exemplo máximo do esforço por tal empresa, bem como pela explicitação do seu fracasso. A historicidade impedia que ele estabelecesse uma estrutura categorial na qual residisse a unidade da consciência, mas em última instância pela expressão experiência vivida enraíza a unidade da consciência e da história na vida. Gadamer lança mão das leituras do conde de Yorck sobre Dilthey para demonstrar que este jamais alcançou qualquer clareza ou explicitação sobre o conceito de vida[137]. A vida é somente um dos objetos que entram na disputa pelo enraizamento da história, porque a cultura e a linguagem também se apresentam como candidatos. A literatura, a cultura, a economia, a arte, todas as possibilidades de objeto ganham parte da sustentação de sua autonomia pela alegação de uma historicidade própria. O problema é que na contínua transformação do objeto como ultrapassagens de si no horizonte do futuro está a raiz de sua própria dissolução. Ora, mas como sustentar arte, cultura ou linguagem como possibilidade de temporalidades específicas ou objetos autônomos, se Spengler em nosso começo já demonstrara que a raiz originária do homem é o florescimento e a degeneração da vida: alcançamos a plena ciência do ciclo da crise, pela unidade dos anéis que perfazem sua corrente.

Há um sentido originário de crise capaz de escapar às cadeias por nós descritas, visto que ele é prévio à instauração da temporalização. A esfera do teológico parece resguardar esse sentido originário, na medida em que reclama uma decisão rearticuladora da totalidade da posição sustentada pelo fiel: o que evidentemente inclui o seu modo de relação com passado, presente e futuro. Esse elemento decisório se reflete na esfera política através do teológico, com o modelo de uma vontade soberana que instaura a ordem. A aparente condição inaceitável de tal idéia surge por intermédio de sua qualificação como voluntarismo, e conseqüente acusação de irracionalismo. Todavia, nós esquecemos que o fenômeno da instauração da ordem resguarda o sentido originário da crise porque ele sempre se reporta ao momento da confusão. O sentido originário de crise é a unidade de instauração e dissolução da ordem, porque em ambos os casos uma ruptura se faz necessária. O termo originário aqui

[137]GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Vol. I. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997. Especificamente essa discussão se dá a partir do passo 255.

não possui um sentido cronológico, ainda que as instâncias político-jurídica, sagrada e médica tenham sido aquelas que confeccionaram os traços basilares do conceito de crise, bem como de outros que ainda hoje servem como o espelho no qual nos refletimos. Alasdair MacIntyre possui uma excelente descrição da crise que sugere a unidade entre aquele âmbito pré-temático próprio da retórica e a necessidade de se haver tematicamente com as relações do homem consigo, com seus semelhantes e com o mundo:

> O que é uma crise epistemológica? Primeiro, considere a situação de agentes ordinários que são lançados em tais crises. Alguém que acreditou ser altamente apreciado por seus empregadores e colegas de repente é demitido; alguém que foi sugerido como participante de um clube cujos membros eram todos, assim cria ele, amigos próximos é recusado. Ou alguém se apaixona e precisa saber o que o seu amado efetivamente sente; alguém se apaixona e precisa saber como ele ou ela foi capaz de ter sido tão equivocado sobre o outro. Para todas essas pessoas a relação entre *parecer* e *ser* se tornou crucial. É nessas situações que agentes ordinários que jamais tinham aprendido nada sobre filosofia acadêmica estão aptos para redescobrir por conta própria versões do problema das outras mentes ou do problema de justificação da indução.[138]

Que muitas pessoas sejam incapazes de articular discursivamente esse tipo de experiência, tal não significa que ela inexista. Por vezes é outra forma de exposição que não a análise conceitual aquela propensa a situar o indivíduo, ou seja, a recuperar a orientação. Heisenberg igualmente oferece a possibilidade de saída da crise conforme o sentido da temporalização histórica por nós descrito, exatamente por intermédio da figura de Boécio. Em primeiro nível, porque Heisenberg estabelece uma relação de identidade entre a sua situação e aquela vivida por Boécio quando de sua condenação injusta à morte. Em um segundo nível, porque o *Manuscrito* de Heisenberg espelha a função de consolo própria à obra de Boécio intitulada *Consolação da Filosofia*. Em ambos os textos, a necessidade de tematizar a totalidade da realidade surge porque a ordem está invertida: os reinos do possível e do impossível se confundem. O ato da consolação não significa um conjunto de palavras animadoras, mas sim restabelecer o discernimento sobre possível e impossível, tarefa esta cujo sentido está em expor a ordenação da realidade. Por conseguinte, reconhecer a sua situação na ordem é retomar a orientação. Nossa tarefa seguinte será expor o sentido amplo do fenômeno da perda de orientação já no interior da explicitação da ordenação da realidade. Como bem dissemos antes, a confusão é sempre o suposto como o posto ao lado da decisão ordenadora.

---

[138] MACINTYRE, Alasdair. "Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science". In: *The Tasks of philosophy: selected essays*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, s/d. p.3

Parte II

A realidade

2.1 Reflexões sobre o solo minado.

Nossas investigações precedentes serviram como preparação para que agora possamos discutir com Heisenberg suas teses sobre a ordenação da realidade. Fez-se necessário barrar aquelas antecipações teóricas que pudessem assentar a perda de orientação, o colapso de uma ordenação e a restauração da ordem em bases puramente culturais ou históricas. Que a percepção de um esfacelamento do sentido de ciência estivesse difundida na vida cotidiana; que diferentes instâncias populares e acadêmicas declarassem a estiagem de múltiplas fontes que antes alimentavam variadas motivações morais; que mais uma vez houvesse a necessidade de decidir a natureza dos ideais de vida, tal como outrora os homens tiveram de se haver com a hierarquização entre contemplação, prática e fruição; todos esses eventos ancoravam diversos problemas que a um só tempo lançaram cultura e história como possibilidades de unificação, bem como dissolviam a sua unidade.

O caso da história é de particular importância para explicitar a natureza da nossa discussão com Heisenberg. Por ser uma dentre as inúmeras disciplinas que requisitavam sua fundação objetual e autojustificação epistemológica, a história serve em primeiro lugar como caso exemplar da impossibilidade de que a ordenação da realidade seja tematizada encontrando em um ramo científico sua pedra fundamental. Em segundo lugar, que nosso cientista-filósofo reconheça a transformação de uma ordenação prévia, usando o termo época para indicar a nossa situação e o estado de ordenação precedente, tal não significa que a ordenação da realidade seja um curso descontínuo ou contínuo de épocas; que seja o fundamento de uma história universal ou método de compreensão historiográfica. Talvez tenhamos aqui a grave antecipação que mais mereça contenção, porque lança na obscuridade o fato de que no interior da própria ordenação da realidade está o locus onde são decididas as formas de temporalização. Nosso estudo preparatório tinha de se debruçar com tanto afinco sobre aqueles três eventos, os quais para Heisenberg marcam a instauração de uma nova ordem, exatamente para explicitar que a ordenação da realidade se dá em um solo minado. Essa imagem deita suas raízes nas seguintes reflexões sobre a clássica metáfora arquitetônica da ciência:

De forma mais distinta possível, a pesquisa foi lembrada de que o fundamento da ciência, quando seu edifício é levado a um ponto cada vez mais alto, precisa, ao mesmo tempo, mergulhar na profundidade, se é que ela ainda pretende suportar o seu peso. Pois o solo sobre o qual esse edifício repousa não é efetivamente a rocha de um conhecimento mais seguro que se encontra antes de toda ciência, mas o frutífero húmus da linguagem, que se forma a partir de ação e experiência.[139]

As teses referentes à ordenação da realidade têm como claro propósito demarcar sua diferença em relação àqueles projetos filosóficos, tal como Descartes leva a cabo em seu *Discurso do Método*, em que se busca a firme rocha ou argila, o núcleo de certeza a partir do qual todo o conhecimento será deduzido[140]. Restos da velha construção ou formas instáveis do terreno são postos de lado. Contudo, cada um dos três acontecimentos que servem de índice para a desarticulação de uma ordenação prévia foi analisado como um evento expandido. Eles se afiguram mais a fontes de rios, os quais se desdobram em múltiplos braços e recebem matéria de diversos afluentes. O curso dessas fontes pode emergir e submergir no solo, de maneira que tal movimento perfaz minas. A imagem da mina também serve para revelar fontes cujas possibilidades de exploração podem cair em esgotamento ou ruína, assim como novos veios podem se abrir inaugurando possibilidades. Era necessário tornar evidente que a forma de temporalização que predominava na lida daqueles que aportaram no Novo Mundo, longe de ser pautada pela assunção de um caráter singularíssimo do feito naval, em verdade tinha por base situar a América dentro da expectativa cristã. No entanto, a própria cristandade havia oferecido aquele veio herético da Igreja, para o qual a expectativa da cristandade se realizaria nesse mundo, e nossas ações poderiam acelerar a realização do reino de Deus na Terra. Uma das conseqüências desse afluxo é o questionamento da realidade dos sacramentos, na medida em que o cumprimento da promessa divina não precisa mais de mediação.

As discussões entre Lutero e Zwingli devem ser consideradas igualmente como um evento expandido. Ao fim e ao cabo, as promessas de salvação e transformação que operam na esfera religiosa recebem como seu lugar de fundamento o homem, na qualidade de sujeito de crenças. As disputas sobre a realidade do sacramento servem como mediação para a tematização do estatuto das categorias metafísicas, particularmente a partir da distinção entre aquilo que pertence propriamente ao sujeito, enquanto qualidade secundária, e aquilo que é pertencente à coisa, como qualidade primária. Aqui nós temos o campo aberto para que as categorias passem a ter como lugar fundamental de investigação o intelecto humano. No entanto, outras águas e materiais de fontes e minas hoje empobrecidas também alimentaram o

[139]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.48.

[140]A imagem arquitetônica empregada por Descartes pode ser vista na terceira parte do *Discurso do Método.*

curso de constituição da ciência. Lembremos que na carta de Galileu para Cristina de Lorena, bem como na apologia que Tommaso Campanella faz do florentino, constantes são os recursos à autoridade dos Padres da Igreja — particularmente de Santo Agostinho — e ao caráter exemplar dos textos sagrados. A imagem hoje vulgarizada de um Galileu como pai fundador e mártir da ciência, cujos poderes de encanto e fascinação deveriam conquistar adeptos, em verdade tem sua argila e seu ferro retirados de minas que soterram e sufocam outras tantas fontes importantes. A resistência que Galileu sofreu por um grupo de tomistas e aristotélicos não implicava a necessidade de um exílio para longe daquele solo cristão constituidor de sua tradição. Outras possibilidades teriam se aberto caso fosse assumida como um estribilho aquela citação repetida por Campanella e Galileu: "Deus entregou o mundo à discussão dos homens, para que o homem não encontre a obra que Deus fez do início ao fim"[141].

Por fim, igualmente foi necessário quebrar algumas sedimentações que obscurecem o conceito de mundo. Em primeiro lugar, porque não há nenhuma determinação metafísica acoplada na estrutura mental ou no aparelho perceptivo humano. Em segundo lugar, por simples jargão sedimentado se mantém a expressão "visão de mundo", restando ela sem as raízes metafísicas que antes respondiam sobre a origem da unidade de mundo. Não são justificáveis aquelas teorias que estabelecem o sistema copernicano como responsável pela aniquilação de uma visão de mundo antropocêntrica, outrora supostamente predominante. Não era a cosmologia antiga mais confortável ou otimista do que aquela dos modernos, tampouco padecia menos de abstração. Essa compreensão só se sustenta por intermédio da manutenção de uma estrutura de temporalização epocal, cuja precariedade é visível nas miríades de historiografias rastreadoras de genealogias, obrigadas que estão a matar diversos frutos simplesmente para puxar seu único rebento a fórceps. Nenhum processo de desencantamento revelou uma verdadeira consistência terrífica do mundo, assim como nenhuma projeção de aspiração tornava mundo mais auspicioso. Quando nós desbastamos

[141]GALILEI, Galileu. *Ciência e Fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. Organização e tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 2009.p.66. CAMPANELLA, Tommaso. *Apologia de Galileu*. Tradução de Emanuela Dias. São Paulo: HEDRA, 2007. p.52. A citação pertence ao Eclesiastes 3;11. Galileu retira o trecho da Vulgata Latina:cuncta fecit bona in tempore suo et mundum tradidit disputationi eorum ut non inveniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem. O leitor contemporâneo provavelmente encontrará o trecho conforme a Neo Vulgata Latina:Cuncta fecit bona in tempore suo; et mundum tradidit cordi eorum, et non inveniet homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem.

essas teses, nós não consideramos como falsas ou erradas as possibilidades de qualificação de mundo, mas tomamos esse fenômeno como a matéria preciosa que indica a impossibilidade de se tratar mundo tão só como o conjunto maximamente extenso de coisas. Ora, então o filósofo possui as ferramentas que desfazem o velho problema sobre o acesso à totalidade de mundo, porque o mundo sem caráter de extensão nem mesmo requer soluções mereológicas.

2.2 Vida e mundo.

Logo nas primeiras linhas do *Manuscrito de 1942*, Heisenberg estabelece uma relação analógica entre mundo e vida. Aquele que destina sua vida para a busca das regularidades da natureza possui nessa empresa o eixo que confere unidade a sua existência. Não se contenta o cientista em buscar as conexões do seu campo de pesquisa, mas igualmente aspira situar tais conexões investigadas no interior de uma totalidade:

> Assim, os pensamentos giram sempre uma vez mais em torno do problema sobre como se mantém conectado esse todo que denominamos mundo ou vida (— sempre de acordo com o fato de nos pensarmos como incluídos ou excluídos) e sobre em que lugar nesse todo se acham as conexões particulares às quais se dedica, por exemplo, uma grande parte do trabalho de uma vida.[142]

Mundo e vida espelham entre si uma identidade a partir do seu caráter de unificadores. A diferenciação entre mundo e vida não parece consistir na distinção entre dois tipos de ente, mas sim nos modos de lida e tematização das relações entre o homem e as coisas. Então não pode ser o caso de perguntar pelo acesso do indivíduo à totalidade de mundo, porque sempre já se está no todo. Tampouco é o caso de que vida como ato de reunir gere como produto o conjunto responsável por aquilo que pertence propriamente ao interior da nossa individualidade. O caráter compartilhado de vida predomina sobre qualquer privacidade, inicialmente porque para a minha própria subsistência a co-determinação entre o corpo e o ambiente já me deixam situado em um horizonte de ações e relações. O fenômeno do nascimento parece revelar traços importantes de mundo, porquanto vir ao mundo é já receber um horizonte articulado, na mesma medida em que o nascituro pode ser signo de renovação e rearticulação de mundo.[143]

---

[142]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.3.

[143] O nascimento parece um fenômeno instaurador de assimetria. Naturalmente, o nascido é aquele a quem se confere o legado. Todavia, o nascido também tem de ser reconhecido como legado, porque não é trivial se será recebido. Independente de qualquer aspiração pessoal, o legado faz com que o menino seja o pai do homem, isto é, que no futuro seja a partir dele que se decida a própria situação do velho. Parece que a figuração literária da inversão dessa assimetria, com as caricaturas do velho imaturo e da criança adulta, justifica em geral o seu uso como indicação de que mundo teve a sua ordem invertida. Talvez na vida cotidiana a perda dessa assimetria signifique o obscurecimento do caráter frágil da existência humana, visto que a igualdade dos polos a ambos desonera da responsabilidade pela delicada e intransponível diferença de posição do outro.

Nós estamos certamente diante de uma descrição precária dos conceitos de mundo e de vida. Todavia, esses conceitos possuem no texto a função primária de indicar que já sempre estamos na totalidade, ainda que possamos não reconhecer tal declaradamente. Tanto o mundo quanto a vida terão explicitação progressiva, na medida em que Heisenberg elabore temas que perfaçam o conteúdo desses conceitos. O mais importante é reconhecer que o cientista-filósofo já possui como suposta a vigência da ordem. Nela se enraíza a sua vocação para a ciência, bem como a urgência de investigar a ruína da atual ordenação. Dois fenômenos parecem desempenhar o papel de situacionais, ou seja, mostram a unidade já antes absconditamente presente: o entusiasmo e a desolação.

O fenômeno de vislumbre da ordem foi por nós aqui nomeado como entusiasmo e desolação, termos que cobrem o seu duplo aspecto, para que possamos nos referir àquilo que simplesmente é descrito por Heisenberg. Após mencionar as profundas transformações das fontes morais decorridas da Primeira Guerra Mundial, bem como depois de apontar para o conjunto de eventos que forçavam a modificação de conceitos fundamentais da ciência, Heisenberg relata o que podemos denominar uma transfiguração da face do mundo. Talvez essa seja a oportunidade de tomar como grave o fenômeno do pessimismo europeu, para além de uma indisposição psicológica ou desconforto epocal[144]. Inicialmente é pelo contraste que o texto mostra o esfacelamento da ordem. Heisenberg afirma que a infância é o momento onde não se faz presente a cisão entre significar e ser. A criança espontaneamente possibilita que o ente assuma feições que na vida adulta serão consideradas como ilusórias ou falsas. Certamente não é o caso de que a criança tenha uma distorção da percepção quando transforma uma caixa em um veículo. Ela simplesmente experimenta as suas possibilidades e as possibilidades das coisas, em um jogo de mútua correspondência. Esse jogo ensaia aquilo que é oferecido pelo meio-circundante. A regra ou limite na brincadeira com coisas está em mim e na coisa mesma. Não seria fazer uso de uma expressão despropositada dizer que a criança possui uma abundância de força plástica, de capacidade de instaurar uma ordenação do seu meio, quiçá somente igualável à seriedade daquele adulto que assume a resolução por

[144]KÖHNKE, Klaus Christian. The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. O tema do pessimismo é tratado mais detidamente no capítulo intitulado "A rápida disseminação do neo-Kantismo". O mais curioso desse capítulo é demonstrar como a retomada de Kant ganha força para combater o pessimismo, particularmente difundido fora dos círculos acadêmicos, onde obras como as de Schopenhauer e Eduard von Hartmann mais faziam sucesso. Mais além também estava em jogo o combate ao pessimismo que se enraizava no naturalismo que pintava uma natureza de garras e presas sujas de sangue. Claro está que uma onda de investigações emerge para diagnosticar as causas do pessimismo, como vemos em *Mal estar na Civilização*, de Freud, e nos apontamento de Nietzsche agrupados em *A Vontade de Poder*. Nós devemos ressaltar que o tema também virou objeto sociológico, como no caso de Georg Simmel.

um modo de vida. Concomitante a esse poder está a maior disponibilidade para perceber a existência de uma harmoniosa correlação entre os entes, que os entes mutuamente se correspondem, de maneira que nós nos situamos como abrigados em um ordenamento:

> Pela primeira vez, mesmo que ainda apenas por um certo momento, a criança adentra a nova região da realidade, em cujo ponto mais sagrado mora mais tarde o amor. Ainda demorarão alguns anos até que o mundo infantil afunde completamente, mas entre a realidade que envolve a criança e aquela realidade tardia não há nenhuma passagem gradual.[145]

Não é adequado alocar o fenômeno apresentado como uma peculiaridade animista da infância, nem mesmo como o extravasamento de algum sentimento oceânico. Em primeiro lugar, porque não cabe aqui assumir qualquer ontologia do ser humano centrada em pulsões. Permanece bastante obscura a própria determinação da animalidade por instintos ou forças internas, simplesmente porque desde a cunhagem desses termos em grego (δυναμις) e latim (*vis*, *conatus*), a natureza da unidade que articula o corpo vivo é um mistério. Posteriormente, nós veremos que Heisenberg fornece algumas razões para esse caráter misterioso. Em segundo lugar, a impossibilidade de uma classificação atávica e psicológica desse fenômeno será evidenciada quando Heisenberg articulá-lo com a Grécia Clássica e o caso exemplar da conversão de Santo Agostinho. Em último lugar, a temática da conjunção entre o vislumbre da ordem e do amor esteve presentes na própria determinação da natureza da filosofia, particularmente em Platão, com quem Heisenberg discute constantemente.

Nós devemos primeiramente esclarecer por qual motivo escolhemos exatamente o termo entusiasmo para designar o fenômeno de manifestação de uma ordem harmoniosa do mundo. A filosofia mostra que estar pleno de deuses é um aspecto do cosmos — como dizem Tales e Heráclito[146] —, bem como uma possibilidade do homem. O entusiasmo a um só tempo revela uma face da totalidade de mundo e confere fonte motivacional para a ação humana. Ser tomado pela divindade no vislumbrar do belo, tal é a condição que Platão estabelece em *Fedro* para que nos alcemos rumo à contemplação de outras idéias, precisamente aquelas cuja participação nos sentidos é de pouca evidência. O amor perfaz em Aristóteles a unidade do mundo, porque o primeiro motor atrai para si todos os entes. O tema do amor explicita em Heisenberg dois problemas: 1) a unidade de mundo; 2) o tornar evidente da unidade. Há um

---

[145]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.6.

[146]Para o dito atribuído a Tales, segundo o qual "tudo está cheio de deuses", Cf. G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *Os filósofos pré-socráticos*, trad. C.A. Louro Fonseca, Lisboa, Calouste Gulbenkian. Capítulo II. Cf. também a anedota que Aristóteles conta em *Das partes dos animais* (644 b 22 ss.) sobre a visita dos estrangeiros a Heráclito, quando este estava em sua casa junto ao fogo. Diz o filósofo aos seus visitantes que também ali junto ao fogo em que se aquecia estava a divindade.

terceiro problema — o qual se subentende a partir do segundo ponto — que fica a cargo inteiramente do filósofo: a determinação da natureza da filosofia.

Nós não estamos afirmando que o amor, como desejo inspirado pela ordem, nem que o fenômeno do entusiasmo sejam disposições de humor que abram o homem para a vida teórica ou para a filosofia. A compreensão da unidade ordenada do mundo pode pertencer ao político, ou religioso ou se manter inarticulada na forma de um discurso sobre a natureza do universo. O mais importante nesse fenômeno é que ele revela o caráter primordial de ação no conceito de mundo. A face transfigurada de mundo é fundamentalmente a transformação da disposição agente dos entes. Por isso que a descoberta de mundo não é um somatório dos entes realizado pelo sujeito, culminando em uma suposição abstrata que abrange tudo aquilo que há. Mundo se abre como um todo simplesmente descobrindo qual é o cerne de comunicação constitutiva dos seres. Uma descoberta que sequer tem a condição imperativa de uma elaboração discursiva teórica O caráter comunicacional de mundo é bem apresentado na obra apócrifa de Aristóteles denominada *De Mundo*, onde a relação do primeiro motor com os demais entes é representada por um rei que possui mensageiros nos mais variados entrepostos, e por meio dessa passagem de informação que suas ordens chegam aos mais distantes rincões. Aquele que consultar as pesquisas de Rudolf Bultmann sobre o sentido do termo cosmos no Novo Testamento, logo se deparará com o preponderante aspecto de mundo como as formas de relação e de vida dos homens[147]. De pronto é apresentado o contraste com um suposto sentido de cosmos predominante entre os gregos, como organização dos entes em geral. É de chamar bastante a atenção aquelas considerações do autor que declaram mundo como um termo judicativo, e tal porque repetidas ocorrências de mundo servem para traçar a separação dos negócios humanos e criaturais em relação à ordem das coisas próprias a Deus. Contudo, o caráter comunicativo e relacional de mundo aparece mesmo nas cosmologias em geral, assim como a elas poderia se estender a condição judicativa do conceito. Quando Mircea Eliade trata do recorrente tema mítico sobre o Eixo do Mundo[148], claro está o caráter ordenador de mundo, porque é a partir do centro que suas regiões são situadas. É o centro do mundo que estabelece a comunicação entre diferentes âmbitos, particularmente entre céu e terra. Ligação e ato de situar expressam o caráter judicante de mundo. O sentido prático e humano não se

[147] Cf. BULTMANN, Rudolf. *Teología del nuevo testamento.* Tradução de Victor A. Martínez de Lapera. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1981. §26.
[148] ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões.* Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Cap. X. O tratamento mais detalhado do ordenamento espacial é feito pelo autor em *O Sagrado e o Profano.* Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.Capítulo I.

perde nessa consideração cosmológica. Os atos cosmológicos de situar e de separar perfazem o modelo para a situação do homem e organização de suas ações.

Quando Heisenberg diz no *Manuscrito* que não há qualquer transição entre a vida comum e a compreensão de uma ordenação, então já temos a indicação da resposta àquele segundo problema do qual não podemos nos desvencilhar: como se dá a evidência da ordenação. Parece que Heisenberg usa a infância como um processo de anamnese para que resgatemos algum momento em que a percepção da ordem se fez, antes que a cotidianidade e as concepções sedimentadas soterrassem esse instante. Amor e entusiasmo ainda são nomes que precariamente dizem o que é o fenômeno de compreensão da ordem. O caráter de corte radical desse fenômeno significa que ele não se deixa esmiuçar discursivamente. Afinal, dizer o que é a ordem central em Heisenberg equivale a ter que dizer o que é o Uno em Platão, o qual sustenta o próprio Ser. Ao logo da história da filosofia essa visão sinóptica recebeu nomes que vão de noesis até intuição intelectual. De modo algum, porém, significa um evento distintivo da esfera filosófica. Cabe aqui apenas recordar que se trata de uma visão cujo ato não é passível de análises, assim como não se deixa exaurir em descrições. Tem o poder de transfigurar a face do mundo, mas não é permanente, ainda que confira uma poderosa fonte motivacional gerada pelo entusiasmo. Esse fenômeno não está disponível a arbitrariedade da repetição segundo o gosto, o que não implica ser a exclusividade de alguns. Ao afirmarmos que nessa questão estava subentendido um problema sobre a determinação da natureza da filosofia, tal se deve ao fato de que filosofar já foi um conjunto de exercícios espirituais apregoados pelas escolas platônica e aristotélica, cujo resultado final era a contemplação do uno: visão beatífica irremediavelmente fugaz para o humano[149].

A desolação é o anverso do fenômeno descrito pelo caso precedente. Seguindo a indicação de Heisenberg sobre o mútuo espelhamento entre mundo e vida, já o fim da

[149]Cf. HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. Conferir particularmente os capítulos V e VI, onde são tratados os temas da filosofia como exercício espiritual, bem como a relação entre vida prática e vida teórica. Aristóteles mostra de maneira sintética as questões ligadas à ordenação, particularmente a co-determinação entre mundo e vida humana: "Devemos também considerar de que modo a realidade do universo possui o bom e o ótimo: (a) se como algo separado e em si e por si, (b) ou como a ordem, (c) ou ainda em ambos os modos, como acontece com um exército. De fato, o bem do exército está na ordem, mas também está no general; antes, mais neste do que naquela, porque o general não existe em virtude da ordem, mas a ordem em virtude do general? Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo: peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver uma relação em comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um. Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se; mas sob outros aspectos, todas tendem para o todo." ARISTÓTELES. *Metafísica*, livro XII. 1075 a 10-25. Texto estabelecido por Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

primeira parte de nossas investigações deixa assinalado o evento da dissolução de uma ordenação. Nós podemos estabelecer uma analogia entre aquilo que MacIntyre nomeia como crise epistemológica e a face desolada do mundo a partir das seguintes observações de Heisenberg:

> Muito facilmente, por exemplo, entretecemos em nossa vida uma idéia diretriz, um desejo que logo se mostra como o único sentido dessa vida. Junto a esse desejo desenvolvem-se todas as boas forças, a crença em sua realizabilidade aparece como a fonte da vida como tal. Então pode acontecer de o destino destruir subitamente o fundamento do desejo, de fixar de uma vez por todas a sua irrealizabilidade. Nesse instante, o mundo pode se transformar da maneira mais sinistra possível. Pessoas e coisas que nos falavam de maneira vital permanecem mudas e ganham uma aparência cristalizada e irreal.[150]

As situações conjecturadas por MacIntyre — as quais seriam responsáveis por instaurar na vida cotidiana a pergunta sobre a relação entre ser e parecer — apresentam marcas que enfatizam sua condição crucial para cada personagem. Longe estamos de um equívoco dos sentidos que inauguraria a distinção entre qualidades primárias e secundárias. O fenômeno da desolação não se restringe a uma quebra de expectativas, mas desarticula a auto-compreensão sobre as ações passadas, sobre a suas relações atuais e suspende as empresas futuras. A desolação torna evidente para si a posse de uma ordenação da vida, como uma hierarquia de bens. Se essa estrutura hierárquica confere o horizonte das minhas ações e relações, a sua desarticulação resulta nisso que Heisenberg chama de aparência irreal e cristalizada. Todavia, nós devemos adotar algumas precauções que, pela via de negação de possíveis pressuposições, ao fim esclarecerá o fenômeno da desolação.

Primeiramente, o entusiasmo e o desolamento não duplicam a polarização otimismo e pessimismo. Talvez o vislumbre da vaidade de todas as coisas transmitido pelo *Eclesiastes* nos levasse a suposição de que ali reina o fenômeno da desolação, ou seja, da destruição de uma ordenação. Pelo contrário, a fugacidade criatural está no interior de um ordenamento, que por contraste revela a instância divina de permanência. A vida humana pode ser apresentada como vaidade ou fonte de sofrimento, tal como na alegada visão trágica presente no dito atribuído a Sileno, para quem o mais desejável aos mortais seria jamais ter nascido. Contudo, a insignificância humana necessariamente é contrastada com o esplendor divino. Como veremos mais a frente, essa visão trágica inspirava em muitos gregos a alegria e serenidade de viver[151]. Em contrapartida, figuras cínicas como Stavroguin — pintado por Dostoievski em *Os*

---

[150]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.6.

[151] Cf. ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas.* Vol. I. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010. Capítulo X.

Demônios — transparecem bastante alegria e conforto com a dissolução da ordem, na medida em que esta é a liberdade negativa de não responder por absolutamente nada. O ordenamento explicitado pelo traço da religião geralmente resguarda em suas narrativas o momento da dissolução da ordem, onde a posição e a comunidade dos entes mergulham na dissolução. Karl Jaspers explicita a unidade existente entre a vida individual e o fenômeno da desolação do mundo:

> Diz-se que o desmoronamento do eu se processa na vivência esquizofrênica de destruição do mundo. Todavia, não se trata de compreensão suficiente. Em seu conteúdo, vivência da destruição do mundo é vivência religiosa profunda, de uma verdade simbólica milenar para a existência humana, e, se quisermos compreendê-la, devemos considerá-la como tal e não apenas como fenômeno psicopatológico ou psicológico desvirtuado. A experiência religiosa permanece o que ela é, quer a viva um santo, ou um doente mental, ou alguém que seja ambas as coisas.[152]

A desolação como destruição de mundo não significa uma simples supressão da existência dos entes: suas relações e intercomunicações perdem o sentido e sofrem de rigidez. O *topos* clássico do mundo às avessas destaca que é a relação dos entes que se inverte, como se o mundo deixasse de ser constituído pelas possibilidades próprias dos seres, e assim sofresse a transmutação em reino do impossível: o mundo é acometido pela desrealização e perda de consistência[153]. Porquanto o fenômeno simétrico do par entusiasmo e desolação não se deixa determinar pela polarização entre otimismo e pessimismo, nós devemos atentar que a desordem é uma possibilidade passível de receber um lugar fundamental no interior da ordenação. Não deixemos escapar que o objetivo de Heisenberg é esclarecer os fenômenos que promovem o espelhamento entre o homem e a totalidade. Nosso autor então se vale da Grécia Antiga para explicitar a mútua reflexão entre indivíduo e povo a propósito do entusiasmo. O caráter jovial dos gregos é destacado pelo texto, sem que sobrevenha a compreensão do povo heleno como a infância da humanidade, ideia esta cujo cerne é uma teoria da história já desmantelada por nós. O que há de propriamente infantil predominando na Antiga Grécia é o poder de criação, a força plástica para a constituição de diferentes formas de relação com os entes, estado tal que se caracteriza como contrário à face do mundo rígida e cinzenta. O texto oferece um caso cuja exemplaridade não é superestimada quando julgada como axial. Trata-se da alegação de que os antigos gregos eram capazes — em paisagens campestres cortadas por rios e banhadas pelo Sol — de estar na presença do deus Dionísio e seus servidores: Heisenberg qualifica as epifanias como reais.

---

[152] JASPERS, Karl. *Psicopatologia Geral* Tradução de Samuel Penna Aarão Reis; revisão de Paulo da Costa Rzezinski. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1973. p. 132.

[153] Cf. CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral, com a colaboração de Paulo Rónai. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

A epifania de Dionísio certamente não se dá na maioria das vezes de maneira antropomórfica. Talvez as divindades do politeísmo melhor fossem pensadas como em si recolhendo aspectos fundantes da ordenação. As epifanias de Dionísio na videira, no touro ou no bode já indicam o cerne do seu caráter, o qual foi descrito por Karl Kerényi como a vida imperecível[154]. Tal descrição confere ainda maior gravidade a Baco, porque a vida enlaça tanto o indivíduo quanto o mundo natural. O ciclo de morte e renascimento dessa divindade, bem como sua perseguição por deuses pertencentes a uma pregressa estrutura cósmica, explicitamente colocam a destruição como momento que equilibra o interior de um ordenamento, a fim de que a relação travada entre os entes não se petrifique e degenere em unilateralidades: a destruição traça a tênue margem no indivíduo e na totalidade entre a renovação e a desolação. Eurípedes legou em *As bacantes* documento de inigualável valor para a justificação da nossa exposição. Temendo pela condição inaudita de Dionísio, Penteu reinstaura o momento persecutório que constitui traço do nascimento dessa divindade. Um servidor do rei sugere que experimente o poder libertador de Baco, ao mesmo tempo em que Tirésias tenta aplacar o horror de Penteu, porque este temia que a mania das bacantes lançasse todos os sustentáculos e laços do reino na dissolução[155].

O modo de ser da presença da divindade não possui equivalente no simplesmente estar disponível dos objetos cotidianos. Nem mesmo é conveniente falar que a divindade não está presente ali, em carne e osso, visível e palpável, porque a tangibilidade da presença se faz tanto na epifania da videira que amadurece em poucas horas quanto na sobre-humana força que adquire o possesso pelo deus. Todavia, a compreensão da presença dos deuses pode ser transmutada a partir das vias do entusiasmo e da desolação: ambas magistralmente expostas por Platão. Se a via do entusiasmo revela a unidade harmônica de mundo, então as divindades nada mais são do que formas de resguardar aspectos dessa ordenação. Como vemos em *Fedro* ou em *República*, o modo de manifestação antropomórfico do deus é justificável pela forma de ser ordenador daquele deus, ou seja, pelo traço que especifica aquela natureza divina.

---

[154] Nós nos baseamos nas seguintes obras para as manifestações de Dionísio. Cf. KERÉNYI, Carl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível.* Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002. OTTO, Walter F. Teofania. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006._____. Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005._____. *Dionysus: le mythe et le culte.* Tradução de Patrick Lévy. Paris: Mercure de France, 1969. ROHDE, Erwin. *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks.* Tradução de W. B. Hillis. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. BURKERT, Walter. *Homo necans: the anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth.* Tradução de Peter Bing. Los Angeles: University of California Press, 1983.

[155] Cf. ELIADE, Mircea. História das crenças e das ideias religiosas. Vol. I. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010. Capítulo XV.

Contudo, essa presença tangível não é uma degeneração, mas sim o símbolo que remete à natureza do deus. A via manifesta pelo desolamento tem no diálogo *Crátilo* sua melhor exposição. Nele nos deparamos com defensores da interpretação fisicalista dos mitos, como simples figuras poéticas para forças e fenômenos naturais. Platão chega a ridicularizar essa compreensão, a qual ganhava predominância pelos discursos sofísticos. Todavia, se com Heisenberg afirmamos que os deuses são reais como aspectos da ordenação, então o que ocorre com eles quando predomina o entendimento dos deuses como ficção linguística? Ora, as divindades fogem. Fuga esta que no período helênico se dirige para as religiões dos mistérios, quando o espaço público perde o predomínio da regência divina. Além de um recolhimento para a esfera privada, as divindades podem assumir[156] sua decadência pela humanização. Os poemas de Heinrich Heine[157] sobre os deuses no exílio retratam as divindades decaídas nos afazeres e lidas humanos. Secularização não significa a aniquilação daqueles que são imortais, mas sim a conversão do divino em fonte subterrânea, não articulada e carente de explicitação. Bastante conveniente para a compreensão do *Manuscrito* é essa evocação de Heine, porquanto Heisenberg afirma que foi no século XIX, particularmente durante sua segunda metade, que o predomínio fisicalista da determinação dos entes tornou a face do mundo profundamente enrijecida.

Como a intenção do nosso autor é expor a mútua reflexão entre os planos individual e coletivo, o tema da transfiguração de mundo recebe seu encerramento primário através de uma menção a obra *Confissões*, de Santo Agostinho. A estrutura desse escrito possui paridade com o texto de Boécio intitulado *A consolação da Filosofia*, o qual era bastante consultado por Heisenberg. O cerne dos dois textos está na necessidade de reconstituir a ordem após a erupção de um evento inaudito. No caso de Boécio, a injusta condenação à morte; para Agostinho, a conversão ao cristianismo. Esses textos estão fundados no objetivo de consolar a partir da exemplaridade, evidenciando o exercício contínuo de assentar a forma de orientação no mundo. O que mais nos interessa neles é sua conveniência para que ofereçamos uma

[156]Não é lícito supor que os cultos dos mistérios são fenômenos derivados de um processo de orientalização durante o helenismo tardio. O culto dos mistérios é tão arcaico quanto o culto público dos deuses. O que nós tentamos descrever com a fuga dos deuses para os mistérios é simplesmente a carência de determinação da vida pública a partir de divindades regentes. Os deuses continuarão em fuga e absorção durante o desenvolvimento da Igreja Católica, visto que podem assumir a figura dos santos, e os cultos pagãos se mesclam com os ritos cristãos. Ainda vale ressaltar que o mais importante no texto de Heine é o caráter mundano e vulgar com a qual os deuses se travestem. Além do mais, Heine reproduz uma estrutura mítica. Ao colocar Zeus isolado numa ilha polar, ali temos o desdobramento de Cronos posto nas ilhas Hespérides após ser derrotado por seu filho. Essa estrutura assinala o momento de degeneração de uma ordem. Cf. BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério.* Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Edusp, 1991.

[157] HEINE, Heinrich. *Os Deuses no exílio.* Seleção e organização de Marta Kawano e Márcio Suzuki. Tradução de Hildegard Herbold, Marta Kawano, Márcio Suzuki, Rubens Rodrigues Torres Filho e Samuel Titan Jr. São Paulo: Iluminuras, 2011.

exposição inicial do tema da orientação. A marca de um evento responsável pela requisição da orientação impede a suposição de que o sujeito tenha de instaurar por arbítrio a reforma do seu intelecto; assim como o evento nem sempre é uma ocorrência de instante plenamente determinável. Aqui igualmente cabe a nossa ideia de evento estendido, notável particularmente em Agostinho, na medida em que sucessivos apelos à fé cristã paulatinamente desarticulam seu modo prévio de se situar. Estar orientado significa dispor de eixos que instauram a requisição de coerência para além dos pensamentos, porque igualmente na ação. Esses eixos lançam a necessidade de reformular nossas múltiplas relações. Assim como os pontos cardeais conferem uma circunscrição aberta, como um horizonte que não cerceia o deslocamento, o mesmo vale para os eixos de orientação, que no curso da vida estão lançados ao desafio daquilo que aparecerá em nossos deslocamentos, bem como a forma de assimilação do que aparece. No caso de Boécio, seus eixos são abalados pela desesperante injustiça que sobre ele se abateu, acontecimento este que obscurece o entendimento de que há o sumo Bem constitutivo da ordenação. Em seus diálogos com a filosofia, Boécio recupera a orientação através de uma anamnese que rearticula os eixos arruinados, permitindo uma ressituação no interior do evento.

Em ambos os autores aqui tratados, a exigência de coerência e unidade naturalmente ultrapassa o aspecto de mundo como interação humana, abarcando as relações dos entes em geral. Na vida cotidiana, a rearticulação dos eixos também reformula a totalidade do horizonte, mas não tem necessidade de tematização dos entes em geral, exatamente pela estreiteza situacional do indivíduo. O mais fundamental para a reordenação dos eixos constitutivos da totalidade é que o indivíduo chame para si a responsabilidade de sua situação, ou seja, do estar em meio aos entes e suas relações. A vida cotidiana é capaz de oferecer tantas fontes que conferem eixos situacionais prontos, que o cerne do problema da orientação é propriamente responder pela assunção da forma como nós articulamos os entes ao nos situarmos. Notemos como no caso de Santo Agostinho, seus conhecimentos sobre as interações da natureza, bem como dos deuses antigos e da história pagã, tudo isso perfaz estruturas de compreensão, mas que passam a receber uma nova determinação de lugar a partir da conversão.

Se nos planos individual e coletivo os eixos articulatórios sofrem transformações capazes de alterar o horizonte, se as modificações em nossa situação significam alteração da co-determinação entre nós e as relações com os entes, então é natural que Heisenberg se

pergunte sobre a unidade de mundo diante de sua aparente condição plural. O modo como o autor conduz essa questão evita supor que os eixos articulatórios têm a natureza de representações mentais, assim como não confere margens para qualificar mundo como produto da cabeça humana. Jakob von Uexküll é mencionado no *Manuscrito*, onde consta breve referência às investigações sobre a conjunção entre anatomia e leis físicas na conformação do mundo circundante próprio a cada espécie[158]. No entanto, além dessas duas instâncias combinadas que conferem acesso a especulações sobre o meio ambiente do animal, nós veremos adiante que esses fatores estarão sempre entrelaçados pelo modo como o homem compreende a si enquanto vivente. A própria existência humana já se presta como alerta sobre nossas condições precárias de determinação do mundo animal, visto que ali pode haver fatores constitutivos que ultrapassam os conceitos da física e da anatomofisiologia, assim como dificilmente a esses âmbitos são redutíveis os produtos espirituais da nossa espécie. Declarar a multiplicidade de meios-circundantes e a dificuldade de sua redução a conexões nomológicas materiais não significa a instauração do reino da incomensurabilidade e a aniquilação da unidade de mundo. As regularidades naturais são compartilhadas pelos seres vivos, ainda que o modo de relação se diferencie conforme as espécies. A regularidade nomológica físico-química pode se manter como indicador da unidade de mundo, mas o projeto do século XIX não pode mais estabelecer esse âmbito como instância primeira da qual se derivam as demais. Principalmente porque as transformações dos fundamentos da física no início do século XX não permitem ter por garantido que a determinação da existência se dá no espaço de métrica euclidiana e no tempo de curso pontual uniforme. Heisenberg deseja tornar explícito que o problema da unidade mundo não pode receber a sua formação através das empresas de reunificar metodologicamente o campo compreensivo das humanidades e o campo matemático-causal das ciências naturais. O próprio processo de separação para a circunscrição desses campos e reivindicação de autonomia acabou por ressaltar uma mútua determinação dos conceitos internos aos campos pela via da negação: o problema metafísico da distinção entre corpo e pensamento se afigura como a terra pátria que justifica e sustenta os campos. O que Heisenberg deseja evidenciar é a tamanha intensidade de um terremoto que a todos traga, mergulhando os terrenos firmes em mares abissais.

[158] Por não haver indicação precisa sobre os textos de Uexküll lidos por Heisenberg, nós nos valemos do tratamento do mundo circundante em duas obras anteriores à redação do *Manuscrito*. Mondes animaux et mondes humain: suivi de théorie de la signification. Tradução de Philippe Muller. Paris: Denoël, 1965; *Theoretical Biology*. Tradução de D. L. Mackinnon. Nova York: Harcourt, Brace & Company, 1926.

2.3 Realidade e linguagem

O fenômeno da desorientação resguarda a possibilidade de se configurar como acontecimento filosófico fundador. Bouwsma relata algumas conversações com Wittgenstein, ocorridas em 22 de agosto de 1949, pelas quais podemos observar a conjunção entre desmoronamento de mundo e impossibilidade de se situar:

> "As coisas são assim: na cidade, as ruas são bem traçadas. E você toma a direita e tem sinais luminosos. Há regras. Quando você deixa a cidade, há ainda estradas, mas não sinais luminosos. E quando você se distancia ainda mais, não há estradas, luzes, nada para guiar você. Nada mais há do que árvores. E quando você volta para a cidade, pode ter o sentimento de que as regras são más, que não deveria haver regras, etc."
>
> Isso não me esclareceu muito. Mais tarde quando caminhávamos, ele disse: "Trata-se de algo desse tipo. Se você tem uma luz, eu digo: Siga-a. Ela pode estar certa. Certamente a vida na cidade não estará"[159]

O contexto em que se deu especificamente essa conversa girava em torno da religião. Causava confessada estranheza em Wittgenstein as razões proclamadas por Newman para a sua conversão ao catolicismo: os milagres. A tentativa de compreender a esquisitice do convertido ocorre por meio de uma alegoria. O miraculoso é aquilo que escapa à ordem do dia, não simplesmente na qualidade de maravilhoso ou bizarro, eventos esses que podem ter o efeito raso da fascinação, mas sim como aquilo que revela a fragilidade das relações cotidianamente travadas com os entes em geral. Ir para a região onde não há sedimentação das relações pode causar mal-estar quando do retorno ao cotidiano: as coisas parecem desrealizadas e inconsistentes. Contudo, esse mesmo miraculoso que fragiliza a regra, ao fim, pode se converter em sinaleiro que traça as relações onde estas se arruinaram na vacuidade[160].

A capacidade de revelar evento crucial da filosofia parece distante de uma narrativa com alegável teor existencial-teológico. A mesma citação que fizemos de Wittgenstein também ocorreu ao fim de uma conferência de Jacques Bouveresse, cujo título retoma aquele do famoso escrito kantiano *O que significa se orientar no pensamento*[161]. As obras homônimas dos respectivos autores carregam em comum o esforço por conter o miraculoso, uma tentativa de refrear o entusiasmo místico (*Schwarmerei*). Como se trata de uma tentativa de resgatar Kant, tendo agora como místicos aqueles filósofos que atacam a racionalidade e que convertem a filosofia em jogo de palavras, Bouveresse analisa a topologia cognitiva apresentada por Kant, uma cartografia que delimita as regiões da sensibilidade, do entendimento e do pensamento. Já essa distinção entre instâncias esboça os pontos cardeais

---

[159] WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conversations 1949-1951: by O. K. Bouwsma*. Edição e introdução de J. L. Craft e Ronald E. Hustwit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986. p.35.

[160] Parece-nos natural aqui recordar a alegoria da caverna, de Platão.

[161] BOUVERESSE, Jacques. "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?". In Université de tous les savoir: la philosophie et l'éthique. Vol. 11. Sob a direção de Yves Michaud. Paris: Éditions Odile Jacob.2002.

responsáveis por orientar o homem na experiência, mas principalmente por situá-lo na penumbrenta região do pensamento, onde os vôos especulativos requisitam freios. A alegoria de Wittgenstein talvez coubesse como imagem para a busca por orientação desenhada por Kant. Contudo, sua principal inconveniência é que Wittgenstein afirma o miraculoso como possível fonte de orientação, enquanto o autor da *Critica da Razão Pura* esvaziará o caráter presencial do milagre, ora por meio de sua interpretação moral, ora por seu desterro para o desmundo da loucura: em nenhum momento Bouveresse recorda que a alegoria é uma tentativa de interpretar a conversão de Newman. Como veremos adiante, a explicitação da ambigüidade na alegoria tem valor inestimável para a compreensão de *A Ordenação da Realidade.*

Nossa aproximação entre o desmoronamento de uma ordenação com a alegoria de Wittgenstein está no fato de que ambas trazem à tona a *natureza* da filosofia: discussão para a determinação do lugar (*Erörterung*). A falha de Bouveresse no uso da alegoria foi dupla: tanto não reconheceu que essa era a questão posta na imagem, quanto não percebeu que a topologia de Kant é o resultado dessa questão respondida. Nós agora alcançamos os problemas principais que Heisenberg tem de solucionar no interior do *Manuscrito*. A partir do que se dá a ordenação da realidade? A partir do que o próprio conceito de realidade pode conquistar sua exposição? Postos os eventos da desintegração e da harmonia do todo, qual é o sentido de Uno e a forma de unidade perfeita pela ordenação? Os caminhos que Heisenberg trilhará a fim de formular suas respostas não podem ter o caráter kantiano. Em primeiro lugar, conceitos fundamentais pertencentes às ciências naturais sofreram profundas modificações com o advento da física moderna. O estatuto da matemática entrou igualmente em debate, o qual muitas vezes era acompanhado pela querela sobre o fundamento da lógica. Simplesmente o homem como sujeito cognoscente não se presta como o lugar de discussão da filosofia. A forma de exposição da unidade não pode mais ter na matemática o seu modelo, da mesma maneira que não cabe pensar a articulação a partir do caráter dedutivo da geometria clássica. Erguer os objetos das ciências como lugar de determinação da unidade apenas resulta em todo o ciclo de lutas entre as disciplinas, o qual já teve seu medonho retrato pintado na primeira parte desta tese.

Como já foi assinalado anteriormente, o ponto de partida de Heisenberg para pensar a ordenação é o próprio mundo, bem como sua situação de cientista. Tal significa que a ordenação não é um instante zero inaugural, mas sim o esforço reflexivo perante um legado

que se tornou inarticulado. Mais uma vez devemos ressaltar que o esforço pela constituição da ordenação não implica a multiplicação de mundos e sua incomensurabilidade. Sempre e somente há um mundo, enquanto totalidade. A história, os eventos passados, os erros e equívocos, as inconsistências teóricas, todos esses elementos requisitam no interior da ordem a determinação do seu lugar, ainda que ele seja a aniquilação e o esquecimento. Uma tematização categorial provavelmente fosse aconselhada no projeto de ordenação, mas a dificuldade está em que a tematização dos entes em parte depende dos conceitos científicos. Ainda que a ciência fosse suspensa, por certo restaria apontar e justificar o clássico problema do *locus categorial*: no homem, no ente, na cognição, na linguagem, em um reino além do plano empírico. Ao ter no mundo o lugar de discussão para a determinação conceitual, Heisenberg renega as empresas de fundamentação que refletem por meio da dúvida corrosiva e pelo alcance de um princípio primeiro de clareza e distinção, a partir do qual se derivaria um sistema. Parece que Heisenberg tem ciência de que a ordenação é uma tarefa sempre a ser renovada. Evidentemente, não porque seja um caminho cumulativo de progresso infinito, mas sim porque mundo e homem sempre estão submetidos a erupções de novos eventos, esvaziamentos de práticas, esquecimentos, erupção de novos entes: na co-determinação entre homem e mundo, a totalidade é um horizonte aberto insaturável. O melhor exemplo disso é a linguagem:

> De maneira totalmente genérica, portanto, o âmbito de aplicação de uma palavra não é demarcado de maneira precisa. Mas a indeterminação da linguagem ainda tem outras causas mais importantes. Em primeiro lugar, é preciso realçar aqui que a significação de uma palavra pode depender amplamente da conexão na qual a palavra é usada. Considerando mais exatamente, não há conceitos isolados e palavras associadas a eles a partir dos quais um pensamento se construa em uma proposição como tijolos.[162]

A linguagem é uma instância sustentada tanto pelo indivíduo quanto pela coletividade; ela recebe ingerências do indivíduo quanto a sua cunhagem, da mesma maneira que conforma a situação do falante. Ela é um caminho por meio do qual se observa em uma criança os passos de constituição do seu meio circundante, da mesma maneira que transformações semânticas sinalizam para rumos novos assumidos pela experiência coletiva. A linguagem serve para Heisenberg como espelho que reflete o pertencimento do ente a diferentes conexões. Contudo, não implica isso a determinação da linguagem como instância categorial ou como lugar apropriado a partir do qual a filosofia tem de ser feita. Dessa maneira, também aqui se evita replicar o problema criado quando se institui o sujeito cognoscente como o meio

[162]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.11.

universal da discussão, porque a linguagem igualmente sofreria a pergunta sobre a existência daquilo que lhe é exterior. Não há em Heisenberg esperança de constituir perfeitamente uma relação bijetora entre linguagem e ente, assim como as relações dos entes com o humano não possuem nas articulações linguísticas um fundamento derradeiro[163]. Heisenberg reconhece, sem risco de desengano, que a linguagem é fonte importante para a compreensão de nossas relações e formas de agir, cabendo a ela papel extra-epistemológico. Em um processo de retroalimentação, a lida com o ente sedimenta a semântica, da mesma forma como a semântica é indicadora de comportamento: logo, não há aqui nenhum projeto de semântica transcendental. É expressiva a dívida de nosso autor para com as investigações lingüísticas de Humboldt, sobre o modo como a linguagem determina o meio circundante. Provavelmente, esse mesmo reconhecimento impediu que Heisenberg elegesse a linguagem como lugar de fundamento, já que Humboldt exemplifica a inescapável sina de ter de reconduzir a linguagem a alguma base antropológica[164].

Quando nós consideramos conceitos modais na primeira parte dessa tese, segundo o tratamento que Aristóteles lhes deu na *Retórica*, então já preparávamos o modo de tratamento que Heisenberg oferece daqueles conceitos filosóficos estimados como categorias. Aqueles termos julgados como categoriais — como os casos de lugar, tempo e substância —, para Heisenberg não perfazem o esqueleto sintático a partir do qual os homens derivariam a metafísica: o mais provável é que a gramática enquanto ciência tenha sido ao longo dos séculos determinada metafisicamente através da lógica. Sem nos arriscarmos a vagar numa floresta de controvérsias, nós compartilhamos das referências e justificativas apresentadas na obra *Aristotle in China*, de Robert Wardy[165], para quem a língua grega não foi o fio condutor de Aristóteles para a derivação das categorias, mas sim a experiência das coisas mesmas. Essa tese ganha ainda mais força quando o autor demonstra os casos de tradução de *Categorias*,

---

[163] Cf. KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal.* Tradução de Dankwart Bernmüller.São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. Heisenberg renega que a linguagem para o conhecimento seja capaz de alcançar uma perfeita univocidade, da mesma maneira em que recusa a possibilidade de uma livre operacionalização da linguagem, porque ela não estaria completamente livre para a manipulação. Por outro lado, a linguagem não é o meio universal a partir do qual toda a tematização do ente deve ser feita e já se deixou determinar. Que o discurso filosófico se dê pela linguagem, tal é evidente, mas não que ele seja feito na linguagem. Isso permite que múltiplos fenômenos forcem e promovam a conformação da linguagem. O problema do cálculo é estabelecer a lógica ou esquema categorial como estrutura da linguagem ou responsável por corrigi-la. O problema da tese de meio universal é determinar toda e qualquer relação com o ente a partir da linguagem, como se ela fosse o *universum*.

[164]Cf.HUMBOLDT. Wilhelm. *On Language: The diversity of human language structure and its influence on the mental development of mankind.* Tradução de Peter Heath e introdução de Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

[165] WARDY, Robert. *Aristotle in China: language, categories and translation.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

para a língua chinesa, cuja estranheza sintática e semântica em relação à árvore indo-européia é tremenda. Esse fechamento gramatical foi contornado na tradução por meio de perífrases e pela exemplificação de situações. Por séculos a língua chinesa se presta à condição de chave filosófica, cujas fechaduras cambiam nos tempos. De caminho para a construção de uma linguagem simbólica capaz do cálculo universal das representações, até a condição em Humboldt de prova da superioridade da raiz indo-germânica e das faculdades dos seus povos, a extravagância com que a língua chinesa se nos afigura mais serve para revelar por quais instâncias nós decidimos como o âmbito fundamental de discussão sobre o pensamento[166].

A recusa por um tratamento lógico-categorial da linguagem não significa relegá-la à carência de forma. Heisenberg resgata a imagem oferecida por Santo Agostinho sobre a aprendizagem da linguagem, por meio da qual expõe a dinâmica de determinação dos conceitos. Em *Confissões*, Agostinho em nenhum momento determina o fundamento do uso de uma língua por meio de definições ostensivas, como se etiquetássemos os objetos com seus nomes. Antes da expressão proposicional, a criança já está em uma comunidade, na qual a comunicação se dá de maneira expressivista, cujo âmbito abrange desde a postura corporal até a tonalidade de humor transparente na face e na voz[167]. Bem nota Santo Agostinho que, ao aprender sua língua, não é como quem ingressa em terra estrangeira, mas sim como quem se aprofunda mais na sociedade dos homens. Nosso filósofo ainda ressalta que tal aprofundamento se dá sob a autoridade dos pais e em obediência aos mais velhos. Mundo como conjunto de relações e práticas que se impõem à criança, assim como a autoridade dos pais sobre os seus desejos, esses são fatores que constituem o uso da língua. Talvez julgássemos que expressões corporais e manifestações de humor, como disposições afetivas, mais mergulhassem a língua na indeterminação. Pelo contrário, em muitas ocasiões, esses são os elementos responsáveis por esclarecer o sentido do que se deseja comunicar. Também esses fatores participam da experiência relacional com os demais homens: o sucesso, o erro, a interdição, o estímulo e a reprovação delineiam a um só tempo a conveniência das ações e do emprego das palavras.

Como antes havíamos negado que em Heisenberg a linguagem desempenharia o papel de *locus* basal para a discussão dos conceitos, então devemos agora esclarecer qual função ela

---

[166] Cf. ROSSI, Paolo. *Clavis Universalis: El arte de la memória y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. Tradução de Esther Cohen. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989

[167] AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução de J.Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Conferir livro I, capítulo VIII.

desempenha na constituição do projeto de uma ordenação da realidade. O espectro de possibilidades para a determinação das palavras serve em Heisenberg como análogo das possibilidades de formação dos conceitos. Analógica é a forma mais adequada de compreender essa relação, na medida em que nosso cientista não estabelece o pensamento como tendo caráter exclusivamente discursivo. A linguagem é capaz de apresentar e figurar estados de coisas, mas jamais é capaz de esgotar as determinações de um ente específico. Aquilo que é passível de se tornar evidente na coisa, ou seja, as suas notas, somente se fazem notáveis a partir de modos como a coisa está posta. "Estado de coisas" como expressão para indicar aquilo que propriamente é figurado revela grande valor, porquanto diz não ser possível representar a coisa isoladamente. A elaboração de um conceito ocorre sempre tendo a coisa em relação segundo uma posição. Relação e posição conformam a zona do que na coisa se faz notável, tal como um campo de luz que se espraia até áreas trevosas. Melhor compreendemos essa exposição sobre a formação de conceito através de um caso exemplar reiterado ao longo dos escritos de Heisenberg:

> Por exemplo, a palavra "cor" pode designar a cor como conteúdo de nossa consciência; pode significar propriedade de um corpo, por exemplo, de uma flor, pode ser aplicada ao meio técnico que é utilizado para colorir; pode objetivar a cor como realidade (*Realität*) fisicamente objetivável, caracterizada pelo comprimento de onda; e pode, por fim, designar diferenças generalizadas, mais sutis e transmitidas entre qualidades de gêneros muito diferentes. Ela também pode mesmo visar apenas a esse símbolo vocabular "cor", justamente como símbolo que pela primeira vez "significa" estruturas da realidade.[168]

Em maio de 1941, Heisenberg havia proferido a conferência intitulada *As Lições de Goethe e Newton sobre as Cores à Luz da Física Moderna*. Nela possuímos a expressão sintética de uma série de conceitos e de motivos continuamente meditados a partir do problema: como dissolver o conflito entre as compreensões da natureza apresentadas por Newton e Goethe? Bem entendemos que não se trata de uma disputa exclusiva sobre a natureza da cor, mas sim envolve fundamentalmente a necessidade de determinar o conceito de ciência, suas possibilidades metodológicas e caracterizações ontológicas da natureza[169]. Constituindo um foco, tais problemas se espraiam em ondas que requisitam a própria determinação do caráter das instituições científicas. Quando a doutrina de Goethe sobre as cores é assumida por figuras do idealismo como Schelling ou Hegel, eis então preparado um alvo exemplar para que físicos ataquem os abusos especulativos que os filósofos cometem sobre o seu campo de pesquisa, constatação essa que mais enseja exigências para a

[168]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 12.

[169] O tema foi explorado por nós em Da COSTA, Fábio Antonio. *A Idéia de transformação em Werner Heisenberg*. Dissertação de mestrado defendida em 2008 no Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ.

institucionalização disciplinar das ciências naturais. A mão forte de Helmholtz aparece com um massacrante peso sobre a filosofia especulativa nas suas primeiras declarações públicas sobre Goethe. Posteriormente, quando já se fazia gritante o problema da unidade da ciência em geral, o qual exigia a determinação do lugar das chamadas humanidades, Helmholtz ao fim concede certa absolvição dos métodos de Goethe, mas se resguardando de ataques especulativos ao designar a natureza e lugar próprio da metodologia elaborada pelo poeta[170]. Apropriado é afirmar que o tema da cor se afigura como encruzilhada filosófica, na qual clássicas questões convergem. Afinal, a cor é frequente caso no qual se discute a distinção das faculdades humanas entre intuição e intelecto. Por meio da cor se fazem experimentações conceituais sobre o limite da linguagem, bem como se traçam limites entre o que é interno e externo ao sujeito. Se o amor pela síntese nos permite elencar um tema que transpassa a filosofia moderna, no rosto do qual podemos ver boa parte dos traços das nossas disputas epistemológicas e ontológicas, então a cor seria essa face, a qual ofereceu até mesmo espaço para querelas a propósito da natureza como detentora ou desprovida de sentido[171].

Em sua doutrina científica, Goethe sustentava um princípio que aparentemente contradizia as pesquisas ópticas encetadas por Newton: a experiência humana é o órgão mais adequado para revelar o núcleo do fenômeno das cores. A construção de experimentos conformados exclusivamente pela matemática cometeria o fatal erro de sobredeterminar com abstrações os fenômenos, ao mesmo tempo em que apaga todas as dimensões daquele para quem a cor é reflexivamente fenomênica: o homem. A cor pode ser conceituada por nós segundo aspectos simbólicos e afetivos, implicando ações e intenções sustentadas por costumes sedimentados, os quais por sua vez sustentam a tradição do aspecto simbólico e afetivo. A qualificação de tal aspecto como de somenos importância, isto por conta de sua contingência cultural, geralmente apaga outras dimensões em que a cor recebe seu aspecto conceitual a partir da relação com o homem. As faixas espectrais recebem sua determinação conceitual também segundo o aspecto dos órgãos da visão e da cognição. O organismo passa a demarcar o traço daquilo que consistirá como notável no conceito de cor. A própria

[170]Escritos de Helmholtz que respectivamente apresentam as posições acima mencionadas são: " On Goethe's Scientific Researches" e "Goethe's Pressentiments of Coming Scientific Ideas" . In: Science and Culture: popular and philosophical Essays. Editado e com Introdução de David Cahan. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

[171] As cores oferecem ocasião para discussões sobre o sentido da natureza na medida em que o mundo das leis mecânicas de Newton parece não corresponder à experiência de mundo que advém aos homens pelos seus sentidos e afetos. Exemplo de análise dessa natureza é: KOYRÉ, Alexandre. "O significado da síntese newtoniana". In: Newton: textos, antecedentes, comentários. Textos escolhidos e organizados por Bernard Cohen e Richard Westfall. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. pp. 99-100. Certamente os textos que Husserl deixa cair sob a rubrica da *Crisis* tratam dessa cisão.

comunicação pode revelar o aspecto do conceito de cor como fenômeno linguístico. Heisenberg enfatiza que o conceito não é passível de receber um fundamento originário ao qual se reconduzam todos os seus aspectos. O que se faz notável no aspecto revelado segundo determinada posição perante o fenômeno geralmente cai em obscurecimento segundo outra posição. A unidade do conceito não se sustenta por recondução de suas notas ao elemento originário; não se explica pela simples compatibilidade lógica das notas; não se enraíza puramente no ente do qual as notas são abstraídas. Todo conceito é propriamente um horizonte posicional.

Aquilo que aqui nomeamos como horizontes posicionais, responsáveis por conferir unidade ao conceito, em Heisenberg recebe a designação de regiões de realidade. Seguindo algumas ideias de Goethe sustentadas no interior de sua doutrina das cores, nosso cientista ainda distingue a realidade em níveis, diferenciando-os conforme a necessidade de que o homem seja concomitantemente tematizado ao pôr em questão o objeto. Bohr forneceu as bases para que Heisenberg formulasse a noção de que a medida de cotematização entre sujeito e objeto conformasse níveis da realidade. No *Manuscrito*, a frase do cientista dinamarquês é convertida em axioma, aquele que estabelece o homem como ator e espectador no palco da vida[172]. A física clássica se presta à caracterização como região da realidade em que o homem é posto como puro espectador. O conceito de espaço determinado pela métrica euclidiana, a ideia de tempo como fluxo pontual uniforme, a noção de massa como quantidade de matéria, em sua conjunção co-determinante perfazem uma circunscrição que delimita o modo de apresentação da coisa. A coisa está entregue nesta região para se manifestar em conformidade com o horizonte articulado por tais conceitos. A região da biologia se diferencia da física porque toda e qualquer tematização do vivente passa pela auto-compreensão do humano como ser vivo. Além do mais, a ação mesma do vivente na tentativa de objetivar o vivo como matéria de estudo acaba por evidenciar como temática o deliberado direcionamento do ente à manifestação de um dos seus aspectos. É inegável que a compreensão dos conceitos como constituidores de regiões da realidade, estas ainda diferenciadas conforme níveis, de imediato lança alguns problemas. Há um nível de conceitos originários que compõe o fundamento a partir do qual a realidade deve ser tematizada? Se há diversas regiões da realidade, em que consiste a unidade do real?

[172] BOHR, Niels. "A unidade do conhecimento". *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Tradução de Vera Riberio. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995. p.103.

Não é difícil inferir das nossas prévias considerações que Heisenberg descarta a suposição de um *locus* categorial originário a partir do qual a realidade deva ser tematizada. É completamente falsa a pressuposição de que o espaço matemático ou o tempo de fluxo uniforme sejam noções originárias a partir das quais os entes da natureza têm a exclusividade de sua compreensão. Nosso cientista apenas parte das ciências naturais para seu projeto de ordenação porque foi através da sua vocação que ele se empenhou na lida com a ordem da totalidade, bem como através dela adquiriu o discernimento sobre conceitos fundamentais que entraram em colapso. A via de ordenação da realidade também poderia partir da religião ou da biologia, porque os entes e suas relações funcionam com pontos de cruzamento entre diversas regiões. Eis aqui uma importante razão para que o projeto de ordenação seja resultante de quebras na estrutura de algumas regiões, ou da dificuldade de articulação entre elas. Esses dois problemas explicitam o caráter sedimentado do aspecto segundo o qual se lida com o ente. A quebra não advém simplesmente porque se constatam deficiências nas notas conceituais, mas também porque o ente pode vir a se revelar segundo o que escapa à expectativa, foge àquilo que é conferido como possibilidade de espera pela circunscrição da região.

Em nada é estrangeira para a história da filosofia a compreensão de que a realidade está dividida em níveis. A partição hierárquica de mundo conforme o grau de perfeição ou realidade é uma forma de estratificação, cuja unidade se assenta no primeiro motor ou ser supremo. A doutrina da continuidade na grande cadeia do ser é uma das consequências da disposição hierárquica que põe previamente a totalidade dos lugares de classificação dos entes. O espaço vago entre seres de diferentes graus de realidade apenas é um vazio da ignorância humana, porque mundo é *plenum*. Tal esquema ainda se presta a guia da reflexão no interior do projeto de crítica à metafísica clássica. Que a natureza ainda se divida hierarquicamente, tal não se dá explicitamente no âmbito ontológico, mas sim na unidade dedutiva das leis da natureza: os seres humanos em suas investigações devem preencher os espaços de regularidade vacantes no sistema do mundo. Todas as leis devem ser deduzidas ou remetidas a princípios mais fundamentais, os quais sustentam a diversidade das regularidades, até o alcance do princípio supremo. O vocabulário conceitual empregado por Heisenberg, o qual comporta expressões como níveis de realidade, conexões nomológicas, ordenação do real, não lhe é um monopólio ou sua melhor marca distintiva. O filósofo Nicolai Hartmann é um daqueles que apresentam um projeto aparentemente similar ao do nosso cientista,

particularmente no escrito *Novos caminhos da ontologia*, publicado em 1949[173]. Uma breve discussão comparativa entre esses autores possui grandes vantagens, a começar por reforçar a explicitação daqueles cenários e problemas filosóficos descritos na primeira parte da nossa tese, os quais perfaziam a situação de Heisenberg. Em segundo lugar, Hartmann serviria como contraste que destaca as particularidades das teses do nosso cientista.

Os novos caminhos ontológicos anunciados por Hartmann têm o seu lugar de discussão determinado no próprio mundo. A investigação filosófica parte de mundo na medida em que descobre e explicita as categorias ontológicas que se encontram postas nas coisas mesmas. Contudo, a posição de mundo como lugar fundamental vem acompanhada pela determinação de mundo como conjunto das positividades; tal caráter da determinação se dá porque mundo é assim posto por intermédio de uma discussão com o idealismo alemão e o neokantismo, a propósito do lugar fundamental dos conceitos: para Hartmann, a partida da positividade vem por oposição a esses dois projetos filosóficos. O papel da filosofia seria explicitar a estrutura categorial dos campos de investigação, ao mesmo tempo em que assume para si a tarefa de articulá-los na totalidade. A mediação da filosofia converte mundo de conjunto do posto em totalidade codeterminada capaz de justificar o lugar das positividades: a ideia de níveis de realidade explicita o modo de ser dessa co-determinação.

Heisenberg também recusa a determinação do lugar de discussão dos conceitos fundamentais segundo o idealismo alemão ou o neokantismo. Todavia, o caso do nosso cientista não é a explicitação categorial a partir das coisas mesmas, porque as categorias são conformadas pela lida entre homem e ente. Não sendo a categoria suportada pela coisa mesma, a determinação categorial é em Heisenberg um campo de manifestação no qual o ente explicita um aspecto seu. Os entes podem ser transferidos de campos, assim revelando outros aspectos. Quando um campo categorial é destruído ou desarticulado, o ente apenas sofre um obscurecimento de um dos seus aspectos. São esses campos que em Heisenberg podem ser ditos positivos, como campos de lida com os entes e horizontes de sua manifestação: o culto ao divino, o cuidado com a doença e a morte, os regramentos do justo e do injusto são exemplos de positividades. Como já dissemos, a filosofia nasce por reflexão diante desses espelhos, em um esforço articulatório pela totalidade. O tema da positividade é excelente ocasião para evidenciar a diferença entre Hartmann e Heisenberg: enquanto o primeiro tem

[173] HARTMANN, Nicolai. *The New Ways of Ontology*. Tradução de Reinhard C. Kuhn. Chicago: Henry Regnery Company, 1953

nas categorias aquilo que pertence à coisa mesma e consiste em seu fundamento último, o segundo reconhece que o campo de manifestação é um horizonte, uma clareira constituída por uma incontornável zona de obscuridade.

O solo originário categorial desempenha função crucial para a especificação conferida por Hartmann à sua divisão da realidade em níveis. No texto aqui discutido não há uma minuciosa derivação das categorias, mas apenas a indicação de que o tempo e a individualidade seriam princípios mais originários do que o espaço, importante status compartilhado com os transcendentais clássicos, tal como a unidade. Fato é que as categorias gerais aparecem como preenchidas por campos de investigação ou de regularidade julgados como mais basilares, a começar pela física. Causalidade, espaço e matéria são exemplos de categorias que não estão postas dedutivamente, mas antes são explicitadas. É tal caráter de explicitação que ao mesmo tempo revela a circunscrição de um nível, na medida em que a ordem da realidade não possui o modelo do contínuo, mas sim de um ordenamento discreto. O campo positivo da vida e do biológico está acima do nível do físico, porque comporta maior complexidade, na medida em que abrange categorias da física e apresenta outras que lhes são próprias. Coadunados com a impossibilidade de reduzir o campo superior às estruturas do inferior: irredutibilidade, abrangência dos níveis baixos e especificidade categorial segundo o nível, tais são os fatores que justificam a circunscrição da biologia, e igualmente servirão para os demais níveis.

Se a ordenação da realidade pode ser entendida como uma discussão para a determinação e articulação de conceitos fundamentais, o resultado da discussão igualmente determina a exposição da história da filosofia. A proposta de Hartmann oferece como fio condutor para a compreensão da filosofia pregressa as teses, por um lado, da parcialidade, e por outro lado, do inapropriado deslocamento categorial. As filosofias de caráter empirista ou materialista cairiam primeiramente sob a classe do parcial, porquanto ignoram a especificidade daqueles níveis de realidade mais complexos, os quais dispõem de categorias autônomas em relação ao âmbito basal. Ao forçar a redução das instâncias superiores às inferiores, materialistas e empiristas cometem um errôneo deslocamento categorial, julgado como de menor gravidade por Hartmann, porque ao menos aqui há a exigência de plena explicitação da base para que se possa reduzir a ela a diversidade dos fenômenos. As figuras do idealismo alemão, as doutrinas filosóficas que determinam a natureza de modo teleológico,

tais seriam os executores da mais perigosa parcialidade e ministros dos piores erros categoriais. Conforme as palavras de Hartmann:

> O racionalismo idealista de Hegel faz das categorias mais elevadas aquelas mais fortes, pois segundo ele são essas que dominam todas as camadas de cima a baixo. Isso é o inverso da lei categorial básica, a remoção da independência e da indiferença de todos os strata inferiores, e também da novidade e autonomia dos níveis superiores, esses sendo deixados sem qualquer tipo de peculiaridade categorial para distingui-los daqueles inferiores. Tais sistemas literalmente viram tudo de cabeça para baixo[174].

Mais graves em Heisenberg são os motivos para que se considere o mundo de ponta-cabeça, não conforme o sentido de uma equivocado deslocamento categorial, posto que nosso cientista não compartilha dos princípios de Hartmann. Ainda que venhamos a oferecer mais explicitações no decurso da tese, nós já podemos afirmar que no *Manuscrito* a física não pode ser posta como firme e rochoso solo da ordenação, na medida em que os próprios fundamentos da física recaíram em obscuridade e estão em questão. Nós devemos ressaltar que Heisenberg divide a ordenação em níveis dentro de um espectro cujos polos são o objetivo e o subjetivo. A objetividade significa o esforço por deixar o ente completamente entregue a si mesmo, e por si mesmo oferecer indicações sobre o seu modo de ser. A subjetividade significa o esforço por explicitar em que sentido o homem está em questão na sua lida com os entes. Toda e qualquer investigação ou reflexão possuirá parcelas desses extremos, os quais podem ser ditos como as zonas incontornáveis que perfazem os limites de mundo. A ordenação da realidade poderia partir do campo religioso, onde fundamentalmente o humano é via de tematização sobre a destinação do mundo. A ordenação da realidade não tem a forma de uma hierarquia piramidal, mas sim o caráter de uma rede com nódulos de junção, cujo sentido hierárquico está na firmeza ou fraqueza das junturas. O próprio início da investigação de Heisenberg pode mostrar em que sentido o objetivo e o subjetivo são incontornáveis coparticipativos. É sua vocação de cientista — meio pelo qual contempla a ordem perfeita pelo ente entregue a si — o fator responsável por Heisenberg tematizar a si mesmo em sua vocação científica e o seu lugar no mundo como humano. Pareceria que estamos em um círculo, aparência desfeita quando se considera a facticidade pré-temática que é a vocação mesma. A manifestação da vocação ou sua ausência é uma dessas zonas obscuras que previamente são dadas ao humano, cujo esclarecimento temático advém em caso de

[174] HARTMANN, Nicolai. The New Ways of Ontology. Tradução de Reinhard C. Kuhn. Chicago: Henry Regnery Company, 1953. pp. 97-8. Ainda que não seja intenção do autor, o uso de Hegel como figura exemplar de uma ordem de cabeça para baixo possui certo teor irônico. Ao fim e ao cabo, no capítulo sobre o entendimento de *Fenomenologia do Espírito*, Hegel critica aquelas tradição em que o mundo numinoso, do em si ou da lei é o fundamento do mundo sensível, do fenômeno ou do particular. O pôr de um mundo em si nada mais seria do que a posição de um mundo às avessas. A solução para isso estaria na compreensão do mundo dialeticamente, e não no estabelecimento da diferença e da oposição como em si.

premência posta pelo mundo. No caso de Heisenberg, a premência é a crise de conceitos fundamentais, a começar por aquela que ocorre em seu campo de investigação.

A distinção feita entre os polos do subjetivo e do objetivo não permite supor um pacto com a divisão entre ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) e ciência da natureza (*Naturwissenschaften*). Não se pode negar que, assim como no caso de Hartmann, alguns termos e algumas estruturas do projeto filosófico de Dilthey carregam familiaridade com Heisenberg, particularmente quando nos voltamos para o texto inacabado *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tal como vimos em casos anteriores, a positividade da vida, por um lado, assim como a positividade da natureza, por outro lado, ambas têm como postas categorias fundamentais que justificam sua especificidade e autonomia. Tais categorias exclusivas dos campos são ditas materiais, por contraposição a categorias formais, as quais, mais uma vez, portam o mesmo papel que os transcendentais medievais, como unidade e igualdade. Espaço, tempo e causalidade permanecem para Dilthey como fundamento categorial das ciências naturais. Para as ciências humanas, exemplos de categorias constitutivas da vida seriam o tempo, a força e a ação recíproca. Notemos como há em Dilthey uma similaridade com Heisenberg a propósito da polarização entre subjetivo e objetivo:

> O homem encontra-se determinado pela natureza. A natureza abarca os processos psíquicos parcos, que esporadicamente vêm à tona. Vistos assim, esses processos se mostram como interpolações no grande texto do mundo físico. Ao mesmo tempo, a ideia de um mundo assim baseado sobre a extensão espacial é a sede original de todo conhecimento de uniformidades e, desde os primórdios, precisamos contar com essas uniformidades. Nós nos apoderamos deste mundo físico por meio do estudo de suas leis. Essas leis só podem ser encontradas à medida que o caráter de vivência de nossas impressões da natureza, a conexão na qual nos encontramos com ela porquanto nós mesmos somos natureza, o sentimento vivo, no qual a desfrutamos, são cada vez mais substituídos pela apreensão abstrata dessas leis segundo as relações de espaço, tempo, massa e movimento. Todos esses fatores atuam juntos para que o homem coloque a si mesmo fora do jogo, a fim de construir, com base em suas impressões, este grande objeto "natureza" como uma ordem regida por leis. Para o homem, então, ela se torna o centro da realidade.[175]

Quando o homem se coloca em jogo e busca as bases para a tematização de si, então encontrará na vida a fonte de conexões categoriais que apenas aguardam explicitação. Cabe lembrar que de todo diversas elas são caso comparadas aos conceitos responsáveis pela ideia de lei natural. Mesmo quando a vida é refletida como fenômeno do mundo natural, ainda sim é a vivência humana a fonte por excelência da compreensão. Enquanto vivente, o homem previamente compreende os entes vivos pela articulação entre as categorias que conferem a unidade da sua existência, tais como significação, valor, finalidade e — enquanto fundamento de tudo o que vive — o tempo. Se há uma distinção categorial entre a região da natureza

[175] DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010. pp. 23-24.

regida por leis mecânicas e a região humana regida pela intencionalidade, então nós estamos diante das razões para afirmarmos que Dilthey estaria de acordo com Hartmann sobre a doutrina do erro categorial; e que o idealismo alemão seria um dos representantes de tal equívoco. Mais além, a teoria de Dilthey aqui apresentada confere o fundamento para a famosa distinção entre *erklärung* (explicação causal) e *verstehen* (compreensão). Tal diferenciação classicamente confere justificação epistemológica para que se faça a distinção metodológica entre ciências naturais e ciências humanas. Dilthey teria conquistado a carta de cidadania no reino das ciências já pela demonstração de uma estrutura categorial que delimita a região das humanidades. Em Heisenberg, não havendo fundamento categorial que instaura a especificidade de uma região, a pergunta imediata se volta para o modo de constituição das regiões de realidade. Não é necessário recordar que a distinção entre sujeito e objeto é um dos eixos que geram a especificidade. Contudo, o que permitiria a circunscrição de um campo, já que os polos da subjetividade e da objetividade apenas se referem ao modo de tematização do ente? Ao fim e ao cabo, como Heisenberg considera a raiz da verdade e do erro?

Sobre a verdade e o erro, o *Manuscrito de 1942* dá continuidade a ideias sugeridas e esboçadas em textos prévios, segundo as quais as teorias científicas teriam caráter de um sistema conceitual fechado, cujo refinamento significa seu cerramento e precisão[176]. Uma teoria fechada apresenta uma figuração dos aspectos essenciais de um estado de coisas. Atentemos para o fato de que a figuração não tem caráter eminentemente visual, porquanto igualmente é um esquema de lida com os entes. Aquilo que instaura a figuração é a conjunção entre a manifestação do ente e o modo como o homem recebe essa manifestação enquanto requisição de lida. Ao conferir os aspectos essenciais de um estado de coisas, a figuração fornece a circunscrição de possibilidades da relação entre homem e entes. Para Heisenberg, dois são os modos de constituição da figuração:

> Nesse caso, a figuração de estados de coisa na linguagem pode acontecer de duas maneiras diversas que se distinguem como "estática" e "dinâmica", mesmo que não se possam dividi-las de maneira precisa. Por um lado, a linguagem pode tentar alcançar uma figuração cada vez mais precisa do mesmo estado de coisas visado por meio de uma precisão cada vez mais ampla dos conceitos. Essa precisão ocorre por meio de uma fixação das relações entre os conceitos que segue até o detalhe — por exemplo, por meio de uma remissão de conceitos mais específicos a conceitos mais gerais — ou por meio da coordenação *ad hoc* dos conceitos em conteúdos de experiência totalmente específicos. As linguagens científicas — por exemplo, a linguagem da doutrina do direito ou a descrição da natureza matematicamente formulada — fornecem exemplos de tais precisões. Por fim, pode ser formado um esquema totalmente rígido de regras de ligação entre os conceitos, e dos

[176]Cf. HEISENBERG, Werner. "Recent Changes in the Foundations of Exact Science". In: Philosophic Problems of Nuclear Science. Tradução de F.C. Hayes. Nova York: Fawcett World Library, 1966.

conceitos com os conteúdos da experiência, de modo que pode ser decidido de maneira inequívoca quanto a cada proposição que utiliza esse sistema conceitual se ela é "correta" ou "falsa"[177].

A maneira dinâmica busca conferir ao conceito riqueza de significações e possibilidades. Tal modo faz jus ao nome dinâmico, na medida em que o conceito se revela como um nódulo de múltiplas conexões, há aqui para a constituição do nódulo a correspondência entre diferentes formas de manifestação do ente, bem como as múltiplas formas pela quais podemos situar suas co-determinações. O caráter dinâmico carrega a imagem do percurso em busca dos mais diversos aspectos da ação recíproca entre os entes, assim como resguarda seu sentido ontológico clássico, na medida em que tenta abarcar as diferentes formas de ação, manifestação e possibilidades das entidades. Contrapondo-se a Hartmann e Dilthey, Heisenberg lança mão de Hegel como o caso exemplar do modo dinâmico. Não se pode negar que os sistemas do idealismo alemão também carreguem o modo estático, porquanto nosso cientista já havia alertado que o duplo caráter se dá em todas as formas de investigação. Todavia, o idealismo alemão se presta à condição exemplar por ser o esforço de fôlego mais próximo de nós — inclusive pelos seus legados — por situar o homem e o ente na totalidade. Ora, a figura de Hegel está aqui diretamente relacionada com a de Goethe, já que em discussões prévias era o poeta que ocupava o papel de opositor ao predomínio de um modo de investigação proveniente da física newtoniana. Sendo seguidor de Goethe na doutrina das cores, nós podemos afirmar que Hegel igualmente fracassa em sua interpretação dos fenômenos ópticos: o ente em parte resistiu a essa determinação teórica, em parte o idealismo não pode responder a uma requisição predominante e sedimentada para com o ente: o controle e a previsão. Contudo, posta outra forma de requisição para com o ente, a teoria das cores do idealismo pode ser dita correta, já que explicou aspectos psicológicos e artísticos dos eventos ópticos.

No modo estático, um aspecto de manifestação do ente é delimitado por uma estrutura conceitual, no interior da qual refinamentos podem conferir maiores determinações. É muito digno de nossa consideração o fato de que Heisenberg apresente um profundo parentesco entre o âmbito do direito e o âmbito físico-matemático. Ora, um âmbito classicamente pertencente às ciências do espírito e à hermenêutica, tal como o direito, ao fim evidencia o mesmo modo de ser que as ciências naturais. Não cabe a nós aqui oferecer uma detalhada exposição desse parentesco, mas certamente cabe pensar, conforme nos valem os conceitos do

[177]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 13.

Manuscrito, que resta como sedimentado e obscurecido para nós esse nódulo pluridetermiante que é o conceito de lei, e como a esfera teológico-jurídica foi fundamental para a constituição do conceito de lei da natureza[178]. No momento de crise exposto por Heisenberg, a carência de uma quebra dessa sedimentação ou a falta de sua explicitação emperram as possibilidades reflexivas sobre a unidade da ciência. Podemos aqui concluir que, se as ciências do espírito e as ciências da natureza somente podem existir porque carregam uma estrutura categorial responsável pela sua circunscrição, então as reflexões do nosso cientista dissolveram as justificativas para a partição desses dois setores.

O *Manuscrito* aparentemente seduz a fim de que se justaponham os modos estático e dinâmico respectivamente à ciência da natureza e à ciência do espírito, tal como se estivéssemos em um espelhamento das teorias de Dilthey. Expusemos anteriormente boas razões que evitam tal junção, ainda que Heisenberg afirme que a interpretação pertence ao modo dinâmico, enquanto a explicação pertence ao modo estático. Não ocorre no texto uma explicitação conceitual sobre a natureza da correspondência entre os modos de investigação e os caráteres interpretativo e explicativo. Heisenberg se restringe a oferecer indicações sobre o tema através de imagens e exemplos. Já que desenvolvemos aqui a empresa de discutir com Heisenberg, nós nos aventuraremos a oferecer uma breve justificativa conceitual desse passo.

A interpretação parece possuir um caráter mais originário que a explicação, o que equivale a atribuir ao modo dinâmico a condição de base para o próprio modo estático. Os entes são opacos para os homens, da mesma forma que o homem não é translúcido para si mesmo. Desde o início, nossa lida com o meio circundante significa que estamos situados em uma totalidade: o que me cerca requisita a minha ação, assim como descubro o que posso na medida de tal requisição. Nessa ação recíproca que o homem e as coisas vêm às claras, em um processo de trazer à luz o sentido do que está posto. Esse todo no qual previamente estamos postos é de início uma totalidade carente de articulação conceitual. Os conceitos funcionam como nódulos referenciais, os quais apontam para um conjunto de possibilidades que articula o ente com diferentes formas e circunstâncias de manifestação. O modo estático tenta delimitar os sentidos mais essenciais de um estado de coisas, conforme um específico campo de experiência. Ora, mas a fonte de indicação da essencialidade, bem como de exploração das potencialidades de múltiplas experiências, tal está dado previamente pelo modo interpretativo,

[178] Conferir a monumental obra sobre o tema: VVAA. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy*. Organização de Lorraine Daston e Michael Stolleis. Burlington: ASHGATE, 2008.

ou seja, aquele modo que tenta conferir indicações sobre a totalidade. O caso da palavra cor, exemplo explorado por Heisenberg, bem nos informa sobre a conjunção entre interpretação e explicação. Contudo, é devido ressaltar que no ato interpretativo o homem vem às claras para si ao tentar explicitar a coisa.

O conjunto conceitual em mútua determinação, e por intermédio de sua restrição do campo de experiência, ao fim e ao cabo tornam possíveis o certo e o errado. Não se trata simplesmente da compatibilidade entre a forma mental da coisa e a coisa mesma, mas sim de uma delimitação da forma de lida com a coisa, o que inclui a determinação do que me é permitido esperar dela. Todavia, Heisenberg não atribui o certo e o errado ao modo dinâmico, afirmando que o contrário de um conjunto de conexões dinâmicas verdadeiro é outro conjunto igualmente verdadeiro. Ainda que Heisenberg não tenha dedicado uma detida análise do tema, sobre tal nós também pretendemos oferecer alguns esclarecimentos.

Se as conexões dinâmicas respondem pela totalidade, a partir da qual são extraídas as determinações para o certo e o errado, então o que a ela caberia como expressão de sua falha seria a perda de realidade, cuja ocorrência se processa por duas vias. A perda da realidade pode ocorrer por erupção de um inaudito inabarcável pela estrutura conceitual precedente, uma realidade perdida porque o campo de experiência sem os referenciais conceituais é apenas opacidade e mutismo: os fenômenos estão ali, carentes de lugar. É exatamente essa recaída na opacidade que exige a interrupção do modo estático e uma recondução ao modo dinâmico: o fracasso em dar voz às coisas põe em questão as bases sedimentadas de correspondência, lançando homem e coisa a um só tempo nas sombras. A segunda via da perda de realidade é a recusa pela saída do modo estático, quando se leva em consideração única e exclusivamente o que está posto no interior dos limites de um conjunto de conexões, igualmente esperando que o seu refinamento seja a fonte de solução dos problemas postos pela experiência. Como alerta Heisenberg:

> O curso da pesquisa, porém, que parte dos sistemas conceituais conhecidos e aspira à ordenação de uma nova região da experiência, não pode acontecer sobre a via previamente traçada por meio de cadeias lógico-conclusivas. O abismo entre os sistemas conceituais já conhecidos e os novos sistemas conceituais pode ser ultrapassado pelo pensamento intuitivo como que por um salto, mas não pode ser vencido pela construção de uma ponte da conclusão formal.[179]

As considerações de Heisenberg na citação pregressa não significam que os diferentes conjuntos conceituais somente são passíveis de reunião por meio de uma intuição, sem que a

[179]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 16.

religação venha a ser expressa discursivamente. Em verdade, o autor apenas reforça a ideia de que muitas vezes não é possível corresponder a emergência de manifestações de novos aspectos dos entes por intermédio de sedimentações conceituais prévias, nem mesmo com o esforço de seu refinamento. A filosofia, a religião e a ciência já experimentaram o fenômeno da perda da realidade como prisão em conexões conceituais enrijecidas e incapazes de corresponder ao real, ou seja, como fracasso tanto na tarefa de reconhecer a opacidade de homem e ente, quanto na empresa de dar voz ao ente e ser seu intérprete. Se a lida com a irrupção do inaudito não se dá pelo modo estático, então ele se dá exatamente pelo modo dinâmico: a recuperação da realidade somente pode ocorrer pela ordenação da realidade. Toda a nossa tese até aqui tem se lançado no esforço por tornar isso explícito; principalmente, nossa empresa é evidenciar que não há múltiplas ordenações. Perante a crise que se instaura na totalidade, é o todo que deve ser rearticulado: é nessa totalidade que o pregresso e progresso são decididos, como restauração, destruição, assunção, esquecimento, etc. Algumas observações de Voegelin estão em consonância com Heisenberg, e acrescentam clareza às ideias até agora expostas:

> Então vedes que a lógica é, em si mesma, um sistema fechado de relações num dado sistema. Mas se o sistema contém erros semânticos, isso não é um problema lógico; ao contrário, tem-se de voltar a pensar. E agora tendes expresso o desenvolvimento muito interessante do caráter de *divertissement* da lógica moderna, pois a lógica não tem nada a ver com o pensamento. Se alguém está pensando, então já não está formalmente dentro da lógica, mas relacionado à realidade empírica, e aqui está uma questão de problemas semânticos que podem ser empiricamente resolvidos. Quando não se pensa, mas apenas se estabelecem relações objetivas entre símbolos, estamos na área da lógica e da matemática. Ou seja, a lógica já não é um instrumento de pensamento, mas uma esfera objetiva entre relação e tempo. A maior parte da segunda realidade já não é, de jeito nenhum, relacionada com a primeira realidade. Entretanto, os casos do paradoxo de Russell que ocorrem aqui ainda têm uma relação com a primeira realidade, à medida que introduzem símbolos de pensamentos da esfera empírica, e os erros devem ser buscados nos símbolos de pensamento. E eles podem, então, ser resolvidos através dos métodos indicados.
>
> Assim, é característico do colapso de uma sociedade que a perda de realidade e a falta de contato com a realidade ocorram e que certos problemas do tipo do paradoxo de Russel apareçam como *divertissement*, no sentido de que brincar com paradoxos pode e irá tornar-se um *divertissement* porque o contato intelectual do homem com a realidade é interrompido.
>
> Citei, então, três exemplos para vós. Os problemas eleatas, dentro do fenômeno da desintegração da pólis grega no século V antes de Cristo. Em seguida, esses casos muito interessantes em Cervantes, em que a desintegração de novo se torna aguda. (Há também alguns casos interessantes na Idade Média, com o declínio da ordem medieval e a emergência do nominalismo.) E, depois, o período moderno, com o declínio da burguesia, em que esses problemas, depois de serem esquecidos por um longo tempo, são de novo discutidos semanticamente na lógica do século XIX. Assim se mostram os conflitos entre duas realidades, através dos quais o problema do *divertissement* se torna um problema em termos de experiência e também um problema social.[180]

[180] VOEGELIN, Eric. *Hitler e os Alemães*. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2008. pp. 326-27.

2.4 A ordem do real

As reflexões de Heisenberg sobre a forma de ordenação do real são explicitamente devedoras de Goethe, particularmente do ordenamento proposto pelo poeta na doutrina das cores. Todavia, nosso cientista recorda que o pensamento sobre a ordenação possui raízes imemoriais, talvez porque a reflexão humana esteja destinada a se mover ao redor do mesmo eixo. Não por gosto ou incapacidade de encontrar novos caminhos, mas provavelmente pela mesma razão que motivava os antigos imperadores chineses a percorrer periodicamente aquele quadrado que espelhava os quatro cantos do mundo e do reino: refazer a ordem e sustentar o centro orientador[181]. Como afirmamos anteriormente, a divisão da realidade em níveis é uma possibilidade recorrente na filosofia, cuja importância também se mede pela capacidade de responder ao problema da determinação do lugar dos entes em geral. A discussão de Heisenberg com Goethe conferirá o caráter singular dessa ordenação, enquanto configuração possibilitada pelas relações entre homem e ente. Sujeito e objeto são esses dois extremos que funcionam como princípio relacional a partir do qual os níveis são circunscritos. Pareceria estranho carregar como marco metodológico para a reflexão sobre uma ordenação elementos como o advento da crise, o estabelecimento do princípio relacional sujeito e objeto, mundo como lugar de discussão. Goethe mais uma vez aqui se apresenta como fonte de inspiração, já que no momento de enunciar suas concepções sobre ordem, o poeta recusa duas posturas. Em primeiro lugar, é abandonada a via de um monismo tanto ontológico quanto epistemológico, segundo o qual a partir de um uno originário indiferenciado a totalidade seria derivada. Em igual recusa caem aquelas teses que rechaçam a derivação do todo a partir do uno, para ao fim converter a manifestação do ente em pura ilusão. Temer o indiscernível, porém, não deve justificar a restrição metodológica a um campo particular de tematização, nem mesmo a negação daquelas empreitadas de aspiração sinóptica. Goethe aponta que exatamente no fundamento do âmbito de investigação reluzem as ligações e relações do ente com a totalidade.

Não encontraremos em Heisenberg uma cópia dos níveis da realidade proposta por Goethe, já que o cientista tem de se haver com tamanho obscurecimento dos fundamentos — como é o caso de reconsiderar o lugar da física clássica a partir de novas formas de manifestação do ente—, de maneira que o poeta sequer poderia supor a extensão das questões

[181]C.f. GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de César Bejamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997

em jogo. O que se deve ressaltar primeiramente é que, ao contrário de outras formas de ordenamento, não se trata aqui da classificação dos entes em um quadro hierárquico de regiões. Nossa prévia recusa pelos projetos de explicitação categorial a partir do ente era a consideração de que a coisa não é portadora de categorias que a demarquem em um campo. A co-determinação entre experiência, lida humana, formas de manifestação do ente são responsáveis por tramar a estrutura semântica que evidencia modos de ser da coisa, ao mesmo tempo em que todo iluminar é deixar em parte nas sombras. Portanto, não se trata aqui de pôr a pedra na região dos seres inorgânicos, ou o homem como o cidadão de duas regiões, pela sua animalidade e espiritualidade. As coisas podem ser consideradas como nódulos que reúnem conexões de diferentes regiões. A pedra pode vir a manifestar o numinoso como objeto de culto, enquanto a vida animal pode ser o próprio espiritual, como no caso de mitos e totens. Há algumas questões que obscurecem o estabelecimento das regiões como estruturas que situam os entes conforme modos de manifestação: primeiramente, como compreender a constituição própria do ente, sua permanência, estabilidade, resistência e mutações; em segundo lugar, qual o sentido de unidade da totalidade diante de diferentes regiões da realidade. Sobre a primeira questão, diz Heisenberg:

> Se se seguem esses pensamentos, então parece se tratar junto àquela divisão de ordenação das conexões nomológicas que se contrapõem em certa medida como ideias diretrizes à "outra" ideia, à substância. Goethe também pode ter visado a algo similar, na medida em que fala de diversas "atividades". Mas mesmo essa representação ainda precisa ser aprimorada em um ponto essencial. A partir do ponto de vista da mais moderna ciência da natureza não é genericamente possível dissociar o conceito de substância do conceito de regularidade nomológica.[182]

A substancialidade do ente é o ponto essencial que clama por discussão, visto que ela resguardaria os princípios de unidade, estabilidade, atividade e passividade dos seres. Ao recordar que as regularidades nomológicas se convertem no fundo de estabilidade do ente, tanto a ideia atomística de unidades elementares indestrutíveis, quanto o modelo de um substrato com caráter de energia ou força devem ser reconsiderados. Não é o caso de um substrato passivo para o qual as conexões nomológicas conferem estruturação complexa e unidade. Em verdade, a matéria pensada como campo, e com isso dependendo da conformação do espaço, ao fim tem sua estabilidade nos princípios de invariância, ou seja, no fato de que são as conexões nomológicas que sustentam a constância, enquanto a matéria sofre diferentes processos de transformação. Contudo, os processos de transformação

[182]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 29.

ressaltam que a matéria igualmente é princípio de atividade. O caráter de ser ativo do ente é expresso em física pelo conceito de massa, tema este que será objeto de futuras observações. O que importa por agora é recordar que as empresas científicas que reiteradamente tentaram suprimir o conceito de massa, tal como o modelo de Mach para a redução da dinâmica a princípios exclusivamente cinemáticos, ao fim e ao cabo fracassaram[183]. Não é o caso de assumir a ação como primeira categoria responsável por apontar para uma propriedade dos entes em geral. A razão fundamental dessa recusa é que a interação dos entes entre si e com o homem pode ser constituidora daquilo que propriamente se deve afirmar do ente. Com isso alegamos que muito daquilo que julgaríamos como propriedade, e assim ergueríamos à condição de categoria, em verdade pode ser o resultado da interação dos entes. O espaço pode ser um exemplo clássico de categoria sem caráter de propriedade, mas sim de condição relacional. Caso nós aleguemos que a ação é uma categoria, talvez o mais correto seja compreendê-la como princípio transcendental que transpassa constitutivamente todos os entes. Contudo, a ação como princípio não significa sua hipóstase como uno originário indiferenciado. A ação recusa seu estabelecimento como coisa, mas não veta que seja ela mesma fonte simultaneamente da unidade e diversidade. Talvez a maior contribuição da física moderna seja mais uma vez libertar o ente da simplória concretude da solidez.

Evocar tantos temas recorrentes na história da metafísica em tão curto espaço não é pecar por imprudência, mas sim ser movido pela necessidade. São esses temas que permitem discernir a articulação entre ente e sua determinação nomológica. Heisenberg alega que a matéria não é fonte da estabilidade do ente, mas sim as conexões, para recordarmos que não é mais possível fazer a cisão entre ente e lei. Essa era uma ideia ainda possível quando se fazia a cisão entre matéria e força. Como os objetos materiais são desprovidos de faculdade de assentimento, então era difícil compreender como uma coisa segue uma lei. Se a lei revela uma proporção, ao mesmo tempo em que a proporção indica a medida de ligação do ente com outros, em geral se colocava na força a proporção da ligação, como é o caso da gravitação. Com a ideia de conversão entre matéria e força, então a própria matéria em si é proporção de ligação com os demais entes: a matéria é a lei[184]. Ao filósofo essas considerações não causam estranhamento, na medida em que elas se encontram classicamente no diálogo *Timeu*, de

[183] Cf. JAMMER, Max. *Concepts of mass in contemporary physics and philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
[184] Essas ideias partem de uma discussão com o capítulo III de *Fenomenologia do Espírito*, intitulado "Força e Entendimento".

Platão: texto do qual Heisenberg declaradamente se considerava devedor. Nós alcançamos um grave problema que sequer foi tocado por Heisenberg, mas cuja presença se faz patente dada a conclusão de que o ente é em si a regularidade. O que confere a especificidade das proporções na natureza? Por qual motivo as constantes universais têm os valores atualmente aferidos? Por quais motivos a massa das partículas subatômicas apresentam os valores por nós constatados, e não outros? Estamos no caso em que a própria lei, como razão de ser da estabilidade, ao fim tem de prestar contas da sua quididade. Não é o mesmo caso de explicitar a derivação de regularidade a partir de uma lei geral. O que propriamente tem de ser feito é a explicitação da gênese das proporções, o que equivale a explicitar a gênese do cosmo material. Outra singularidade dessa situação é que sem a especificidade dessas regularidades, até mesmo a vida seria impossível. Em certa medida, para que o cosmo seja compreendido, nossas pesquisas são levadas a pressupor cenários que se ajustem à presença do homem. Eis um modo talvez puramente epistemológico de dizer que é a totalidade o *medium* de compreensão das partes. Todavia, de um ponto de vista ontológico, talvez seja o comércio entre os seres que permita o surgimento de novas manifestações, tanto de características quanto de entidades.

O caso do desenvolvimento da especificidade das leis, assim como a possibilidade de que entrecruzamentos de conexões nomológicas resultem em manifestações inauditas, tais são fenômenos que obrigam Heisenberg a responder sobre o caráter da unidade perfeita pelas regularidades. Como previamente dissemos, os conceitos de uma região da realidade oferecem a circunscrição da lida e das questões, na mesma medida em que o ente corresponde a essas determinações, assim perfazendo a experiência. O refinamento dos conceitos surge a partir da explicitação das regularidades pertencentes a uma região. Ora, mas esse refinar não significa necessariamente explicitar aquilo que se encontra velado nos conceitos fundamentais, visto que apurar as conexões pode ser determinar novas regularidades a partir do fundamento fornecido, como se esse fundo conceitual avançasse sobre a experiência testando o limite do seu poder de determinação. Esse sentido de precisão que se confere à teoria pode também se ligar à necessidade não de abrangência, mas sim de explicitação do próprio fundamento. Constatamos então que as conexões nomológicas são refinadas tanto na conquista de abrangência quanto na aquisição de profundidade. Mais uma vez o conceito de massa pode ser visto como ideia fundamental que, com a ampliação dos fenômenos sob sua guarda, ao fim exigiu maior explicitação de sua natureza. O contíguo avanço da profundidade

e da abrangência explica como são traçados os limites de uma região. Na medida em que fenômenos inauditos não são abarcáveis pelo refinamento das regularidades; quando a revisão dos conceitos fundamentais de um campo não é capaz de conduzir à compreensão da natureza da manifestação, então o limite da região está traçado. A região da fronteira em geral resguarda o caso limite, como fenômeno que reclama e enseja ou bem a constituição de novos conceitos, ou bem uma reabertura do caráter variegado dos conceitos fundamentais. Um exemplo que podemos oferecer de reabertura da riqueza conceitual é a incontornável necessidade de repensar o conceito de movimento após as transformações da física moderna e as novas descobertas do desenvolvimento do organismo. O movimento é uma instância capital que serviu para demarcar esse conjunto de entes desprovidos de princípio interno de ação e transformação, por oposição a esse conjunto de entes com o poder de autoformação. Se acaso a co-determinação entre entes inorgânicos for capaz de produzir estruturas mais complexas, ocasionando assim entes e fenômenos que não existiriam sem tal base articulada, então poderemos constatar na esfera material a semelhança do modo de organização sistemática própria aos viventes. Um caso limite disso que explicitamos foi apontado por Heisenberg quando observa na formação dos cristais a fronteira entre orgânico e inorgânico. As investigações que conduziremos a seguir se debruçam exatamente sobre a estrutura básica de cada uma das grandes regiões da realidade.

Parte III

A Ordenação

3.1 Questão de ordem: exposição preparatória

As sugestões fornecidas por Goethe e a natureza das questões prementes motivaram Heisenberg a estabelecer uma ordenação da realidade dividida em seis regiões. Não sendo o caráter regional conferido por tipos de entes, ele deve ser entendido como circunscrição de modos de conexões nomológicas. Tais conexões são realizadas a partir de dois horizontes de possibilidade: a objetividade e a subjetividade. Não é o caso de julgar os horizontes como cindidos, pois eles se interpenetram perfazendo um espectro de matizes entre os extremos. O tratamento da ordenação poderia partir de qualquer uma das extremidades, mas Heisenberg parte da objetividade por conta de sua posição como cientista. Nessa medida, a região inicial pertence à física clássica, da qual se seguem os âmbitos da química, vida orgânica, consciência, símbolo e forma e forças criativas. Ainda que Heisenberg se expresse afirmando que as duas últimas regiões mencionadas são as mais elevadas, com isso não se deve supor uma hierarquia vertical. Certo é que não há uma simetria entre objetivo e subjetivo, mas a natureza dessa disparidade pode ser compreendida assumindo como uma indicação a diferença entre estático e dinâmico. Do ponto inicial tomado por Heisenberg, a impressão que temos é de ascender rumo à região das forças criativas. Todavia, essa escalada é ao mesmo tempo um retorno à região inicial, porque é através das forças criativas que são estabelecidas os conceitos fundamentais articuladores das conexões.

Como previamente anunciamos na introdução geral, nosso tratamento da ordenação proposta por Heisenberg tem o caráter de uma discussão, visto que confrontaremos o autor com aquele caminho de regresso apenas sugerido pelo texto, mas não percorrido. Os conceitos fundamentais que perfazem uma região muitas vezes são compartilhados por outras, tais como espaço, tempo ou vida. Esse compartilhamento é mais visível no pensamento dinâmico, já que nesse caso o conceito não é restringido a um conjunto de experiências, bem como conserva a sua requisição por aprofundamento. Ao concentrarmos nossa atenção na multiplicidade de conexões do conceito, ou seja, no seu poder de articular essas diferentes regiões que conferem uma forma de manifestação do ente, nós ao mesmo tempo ganharemos em acuidade para

verificar a natureza dos limites e fronteiras dos domínios. Contudo, nós alcançaremos tais conquistas somente quando esclarecermos o sentido desses dois eixos posicionais a partir dos quais se traça o aspecto das regiões: objetividade e subjetividade.

Heisenberg afirma que o subjetivo não possui o caráter daquilo que é particular, individual ou mental. Nem mesmo o objetivo é o propriamente universal, compartilhável e real. A ordenação não trata de distribuição de coisas conforme domínios de objetos, ou seja, a determinação do lugar do ente conforme os tipos de categorias que lhe confere intrínseca especificidade. Um exemplo desse caso é a ordenação que parte da distinção ontológica entre físico e psíquico. Igualmente não é o caso de estabelecer o caráter de ligação e ordenamento das conexões em uma instância subjetiva, ou seja, que a ordem parta da unidade conferida pelo sujeito. Por objetivo nós devemos entender o ente posto como entregue a si mesmo; já a subjetividade é propriamente o ente posto como correspondente. O termo posição é compartilhado pelos dois horizontes, bem como o anonimato deste que estabelece a posição. Todo ente é posto em uma situação, em um campo de manifestação das suas ações. O ente é um posto como um disposto em um campo de manifestação, assim como simultaneamente é um posto como aquilo que positivamente está dado. O horizonte originário de manifestação do ente é o subjetivo, porque nele o ente é correspondente, exatamente na medida em que solicita para o caráter de sua manifestação a determinação do caráter do outro ente: ação recíproca. Particularmente em correspondência está o homem, porque a determinação do modo de manifestação exige que o homem igualmente se posicione, ou seja, que decida seu modo de se pôr perante o ente. Essa co-determinação entre os entes e mútua requisição faz com que cada qual seja para o outro, o que significa que o ente aqui é pensado em meio à totalidade. Mas não é propriamente o ente que deve ser aqui entendido como sujeito, ainda que ele seja núcleo de ação. O sujeito é a totalidade, ou seja, o princípio articulador determinante da ordenação: com isso nós podemos alegar que os entes estão uns para os outros segundo uma finalidade, a qual pode ser a própria ordem, já que o fim também se compreende como a requisição do ente por ser situado, o que só ocorre como determinação do seu lugar no todo.

A objetividade sendo o ente posto como entregue a si mesmo significa sua retirada da totalidade, sua posição em um campo de manifestação restrito: o sentido de oposição do objeto em relação ao sujeito é convertido em disposição em uma situação (antecipação), na qual um aspecto do ente é privilegiado. Ora, as conexões nomológicas são as responsáveis por

conferir a restrição da situação, particularmente quando tem por objetivo eliminar a polivalência do ente. O ente dado — ou seja, posto — tem a sua multiplicidade de manifestação restrita a um aspecto, o que significa que a posição do ente foi disposta. Não nos deixemos enganar supondo que uma entidade individual é retirada da totalidade e colocada pelo arbítrio humano em uma situação. Nenhum ente é sozinho, mas sim já posto em uma totalidade plurivalente. É um conjunto de possibilidades nomológicas o que é disposto, o que resulta no fato de que um conjunto de entes igualmente deverá receber maior restrição das suas manifestações, na medida mesma em que um é determinante para outro naquela situação.

Nós lançamos mão anteriormente da tese segundo a qual a filosofia se apropria das instituições como quem faz uso de um espelho para refletir sobre si mesma. Uma das instituições privilegiadas para tal uso é o direito, como bem podemos notar em todas as metáforas e analogias jurídicas que a metafísica, a ciência e a epistemologia usaram a fim de determinar a unidade conferida ao mundo pelas leis naturais. Mesmo anteriormente, levando em conta as teorias ontológicas da antiguidade, a esfera do direito e da lei pesam nas reflexões sobre a natureza do ente, basta que pensemos na origem do termo categoria. Ora, junto a Heisenberg nós também assumimos a imagem no direito a fim de que pensemos o conceito de ordenação, mesmo que esse pensamento escave obscurecidas fontes do direito. Quando pensamos que há campos de manifestação dos entes, queremos dizer que as categorias não são o solo originário de compreensão do ente, mas esse papel cabe sim aos fóruns. É o lugar circunscrito pelas conexões nomológicas que trará à tona os aspectos dos quais podemos acusar o ente. Nossa obsessão por antecipar leis universais significa a instauração de um único fórum, o qual funciona com leis universais que aspiram antecipar toda e qualquer manifestação. Essa univalência antecipadora acaba suprimindo um fator ontológico fundamental, qual seja: o ente é ação manifestadora. Ora, isso significa que o mundo é horizonte aberto para o aparecimento do novo e do inaudito; isso também significa que o próprio ente carrega consigo o poder de presentificação. Não há razão para a suposição metafísica de que a totalidade do mundo está posta tal e qual por toda a eternidade, e que o intelecto humano traça suas aventuras e desventuras em descobertas de leis e entes simplesmente dados. Se nós pressupomos que o cerne fundamental do ente é a ação, então não há motivo para atribuir ao universo o caráter estático da saturação. Novos entes podem emergir, outros aspectos podem se desencobrir ou retornar ao encobrimento, o que faz com

que haja uma pluralidade de fóruns, ou seja, de conexões que restringem e especificam formas de manifestação do ente.

Certamente alguns recordarão que a pluralidade de fóruns resultaria na multiplicação de instâncias legisladoras, o que em algum momento acarretaria em conflitos de poder e falta de unidade. Eis que nos encontramos no cerne da questão. O que o homem preferirá: antecipar a lei para manter a unidade, sob a pena de apagar os múltiplos aspectos do ente? Ou então preferirá a senda do risco de ter de enfrentar o ente, porque novas manifestações podem surgir, sendo assim o conflito inevitável? Nossa tese previamente deu a resposta a essa questão, ela já disse como o homem se orienta no mundo. Caso a antecipação da lei permaneça predominante, então o que resultará será a perda de realidade, porque será inevitável o mergulho em um cego nominalismo e formalismo, segundo os quais os conceitos só respondem entre si, esquecendo o apelo do ente. Caso opte pela outra via, o homem então será obrigado a se desembaraçar do anseio de antecipação e permitir que o ente se manifeste ao mesmo tempo pondo o próprio homem em questão. Nessa mútua correspondência, o homem será formador de mundo, na medida em que reconhece que participa da ordenação da realidade. O fato é que essas duas sendas são constitutivas possibilidades abertas em toda e qualquer forma de ordenamento.

3.2 O ente posto como entregue a si mesmo

Quando Heisenberg parte do horizonte da objetividade para estabelecer a ordenação, neste ato podemos compreender a assimetria entre subjetivo e objetivo, assim como o caráter originário do horizonte subjetivo. A vocação científica de Heisenberg é aquilo que confere eixo à sua existência. A assunção da ciência ao mesmo tempo significa tomar para si um conjunto articulado de conceitos que direcionam modos de lida. Esse poder de autoposição do homem confere a delimitação da sua existência a partir de uma instituição, visto que ela é a guardadora e fonte de sustentação de ações. Isso que se passa em relação à existência humana é *similar* ao que acontece no próprio ente quando sua manifestação é posta como objeto, ou seja, lançada contra um pano de fundo antecipador. O caráter antecipador significa que uma única forma de manifestação do ente prevalece. Ora, a física clássica é a região privilegiada onde o ente só pode ser pensado como entregue a si mesmo, antecipadamente disposto (situado) contra o pano de fundo de um tempo de transcurso linear uniforme e um espaço de métrica euclidiana. O estar entregue a si mesmo do ente significa que a polivalência de suas

manifestações tem de ser obscurecida em favor de univocidade, o que impossibilita a consideração do ente na totalidade, ou seja, em suas variegadas correspondências com os demais entes. O pano de fundo sempre é aquilo que não possui a condição de coisa simplesmente dada para o manuseio: o conceito de massa como quantidade de matéria, a espacialidade determinada pela métrica euclidiana e a temporalidade como transcurso pontual de instantes. As determinações que conferem a forma predominante de manifestação do ente não é uma coisa: ela instaura um modo de compreensão da coisalidade. Tal separação entre fonte de determinação e coisa permite recordar que a exemplaridade do que é a existência não pode ser conferida pela coisa disposta à mão, mas sim que aquelas fontes são princípios fundantes do modo de existência.

Nós devemos recordar que Heisenberg não defende aquela difundida tese segundo a qual o espaço e o tempo possuem originariamente as determinações expostas pela física clássica. Todavia, não há também a defesa de qualquer caracterização dessas duas instâncias como sendo a mais autêntica. O espaço com regiões distintas como no caso da diferenciação entre lugares sagrados e profanos, ou o espaço dividido em lugares conforme o tipo de ente, todas essas são possibilidades da espacialidade. Da mesma forma, o tempo cíclico, o instante eterno que se separa do fluxo temporal, a articulação do passado a partir da expectativa futura, todas essas são formas possíveis de determinação da temporalidade. Aquilo que de mais originário se pode revelar em espaço e tempo é que o ente enquanto tal requisita seu modo de relação, o *como* do seu voltar-se para o outro. Com isto estamos evidentemente defendendo o primado da natureza relacional de espaço e tempo. Não significa isso que tenhamos resolvido a questão sobre o modo de existência dessas duas instâncias. Aliás, a conjunção entre espaço, tempo e massa foi a efetiva responsável pela condução de um predominante modo de estabelecimento da existência. Que não se entenda tal conjunção como trivial justaposição de conceitos, os quais teriam sido elaborados em separado e posteriormente agregados. Massa, tempo e espaço aparecem já dados naquela ação do ente nomeada como movimento. Não há aqui nenhum crime de anacronismos, porque nós não afirmamos que o conceito clássico de massa remonte a toda e qualquer compreensão do movimento. Nós apenas indicamos que massa é uma forma de caracterização de princípios patentes no ente em geral: a ação, a agência e a passividade. A relação feita entre massa e princípios surge a propósito da seguinte declaração de Heisenberg, a qual igualmente ajuda a esclarecer o sentido do ente posto como entregue a si mesmo:

A mecânica newtoniana começa com o conceito de substância. Ela presume que todo corpo consiste em uma determinada quantidade de "matéria" que não é influenciável pela forma ou pelas alterações do movimento, uma quantidade de "matéria" que pode ser designada como a sua "massa" ("*quantitas materiae*", em Newton). Essa massa advém ao corpo em si, ela é completamente independente dos métodos por meio dos quais pode ser determinada. Evidentemente, essa primeira suposição já apresenta uma idealização que não se realiza exatamente na natureza; pois os corpos que são acessíveis à nossa observação se encontram constantemente em uma troca de efeitos com outros corpos (...)[185].

A quantidade em geral pode ser dividida em grau e quantum, em contínua ou discreta. No caso da matéria, primeiramente é o quantum como unidade mínima ou circunscrição de um estofo que indica a natureza da matéria, particularmente com a ideia de ponto material. O estofo tem por qualidade apenas a resistência, tanto como impenetrabilidade quanto como inércia. Talvez caiba aqui lembrar que a resistência da matéria foi discutida ao longo da tradição filosófica como ação de resistir ou como impermeabilidade à forma ou unidade. O problema da ideia de ponto material está na dificuldade de estabelecer o princípio que confere unidade a essas ações que caracterizam a matéria, ou então explicar como nessas próprias ações já está a sua unidade: o estabelecimento da fixidez da massa é um pressuposto que requisita justificação. Diante desse cenário, também é impossível abandonar as especulações matemáticas sobre a natureza do ponto, porquanto não poderia ser considerado como fundamento, na medida em que o agregado de pontos não é capaz de explicar o continuum, mas o ponto pode ser derivado a partir da ideia de limite do continuum[186]. Todavia, não é de imediato necessário para a mecânica determinar o fundamento da matéria de maneira atomística. Desconsiderando algumas variáveis, o corpo pode ser idealizado como possessor da massa fixa. Espaço segundo a métrica euclidiana e o tempo de curso pontual, ambos fornecem o cenário para o preciso cálculo do movimento. É necessário lembrar que também para o tempo caberá o problema do continuum, na medida em que o instante é posto como limite. Heisenberg enfatiza que os conceitos básicos da mecânica quando aplicados funcionam em largo campo da nossa experiência. Por certo o conceito não se liga às coisas com precisão, mas sim que é de modo preciso que os conceitos dispõem a coisa, porque o ente mesmo fornece tal margem de disponibilidade. Mesmo quando a física tratar dos campos

[185]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 35.

[186] Cf. WEYL, Hermann. *The Continuum: a critical examination of foundations of analysis.* Tradução de Stephen Pollard eThomas Bole. Nova Iorque: Dover Publications,1994. Uma análise do problema do continuum mais direcionada para uma discussão com a tradição filosófica: BRENTANO, Franz. *Philosophical Investigations on space, time and the continuum.* Tradução de Barry Smith. Londres: Croom Helm, 2010.

eletromagnéticos, também ali nós teremos uma massa, ou seja, uma quantidade de ação que se desdobra no espaço e tempo.

A adequação da relação entre conceitos mecânicos e experiência tem a condição de satisfação operatória. É possível *fazer* o que está disposto como indicação pelo conjunto de conceitos mecânicos. Contudo, pode ser aberto no conceito um clamor por aprofundamento, uma ferida cujas origens são tanto a contradição entre conceitos quando a recusa do ente por ser disponibilizado. Nós podemos especular se a fronteira natural da física em relação às demais regiões de realidade, ou seja, os momentos de transição entre o exclusivo horizonte do ente entregue a si mesmo e o ente como correspondente não estariam no tema da dinâmica. A mecânica bem funciona contando exclusivamente com o nexo efetivo dado pela causalidade eficiente, cuja expressão exemplar é a ação por contato. No entanto, reiteradamente a mecânica clássica colocou a matéria como aquilo que está ao lado da força. Pela expressão "pôr ao lado" nós devemos entender a dificuldade de integração. Ora, se a causalidade exemplar é dada pelo nexo eficiente, então o contato seria a única expressão de força. Todavia, a massa mesma pela inércia e pela resistência expressa uma força constitutiva, a qual se relaciona com outras que não possuem o caráter do contato, como a gravitacional e a eletromagnética. As características dessa força constitutiva não se alteram no caso da disputa entre atomismo e energismo. O que muda singularmente é a compreensão da fonte dessas forças, uma vez que o atomista pode empreender a tarefa de converter a totalidade da mecânica em cinemática e as relações do ente reduzidas ao contato: nesse caso, ergue-se a pretensão de eliminar o conceito de força. Por outro lado, a energia sendo o núcleo originário da matéria, tal teoria terá de extrair do seu monismo o modo de diferenciação das forças e individuação dos entes.

O problema está no fato de que a compreensão do caráter dinâmico da matéria reiteradamente faz apelo ao conceito de vida, à originária condição do vivente de resistir e constituir em si mesmo a unidade de força formadora. Para a compreensão da distinção entre vivo e não-vivo, o cerne não está nas doutrinas que supunham uma radical cisão entre composto orgânico e inorgânico. O ponto central é que a matéria portando o simples nexo efetivo não pode explicar sua unidade de ações, como a resistência: seria necessário um princípio formal da matéria. É desse modo que podemos entrever em Giordano Bruno ou Leibniz o estatuto vivo da matéria em si. Nós vislumbramos as fronteiras entre mecânica clássica e vida orgânica exatamente quando o ente faz apelo por diferentes instâncias que

expliquem o seu caráter de ação: o que é ainda mais notável quando a evocação da vida tem como propósito a sua eliminação. Como exemplar dessa finalidade nós temos a obra *O conceito de força: um estudo nos fundamentos da mecânica*, de Max Jammer. O autor oferece uma história da superação do conceito de força, porque este seria incompatível com o projeto matemático-mecânico da física, particularmente com o seu apogeu nas figuras de Mach e Hertz. O fundamento originário do conceito de força é suposto como pertencente à experiência que o humano faz do seu estar vivo: esforço, movimento, resistência, impulsividade. As elaborações metafísicas que o conceito de força sofre, desde Aristóteles até Leibniz, em nada apagam a sua raiz antropomórfica, uma irracionalidade a ser extirpada. Esse esforço somente alcançaria vitória se aquela ferida da dinâmica aberta pelo conceito de massa fosse curada, ou seja, caso fosse possível resolver a circularidade com a qual Newton define o conceito de massa nos *Principia*: por isso o conceito exige aprofundamento.

Heisenberg enfatiza que ao longo do desenvolvimento da física clássica, particularmente com as teorias dos campos eletromagnéticos e da relatividade restrita, espaço, tempo, força e matéria revelaram seus nexos co-constitutivos. Conforme o princípio de substancialidade da matéria é liberado do exclusivo caráter atomístico, concomitante ao fato de que a força perde a predominante determinação do contato, então aquilo que propriamente suporta a permanência é a energia, ou seja, sua conservação independentemente das transformações as quais é submetida. Espaço e tempo perdem a condição cindida também por intermédio dos fenômenos eletromagnéticos, tal como a luz. Nós devemos observar que as constantes agora desempenham o papel de permanência próprio à substancialidade. A partir da relação entre matéria e constante é que se traça a especificidade do sistema de coordenadas espaço-temporais. Com o princípio de conversão entre matéria e energia, e sendo esta última fundamentalmente determinada pelos princípios de conservação e pelo limite da velocidade da luz, paulatinamente a materialidade perde o caráter de estofo, a fim de mostrar que a matéria mesma é lei, força, ou seja, conexão. O ser justaposto de espaço e tempo recebe sua superação através da teoria da relatividade restrita, mas ainda resta demonstrar qual conexão existe entre o modo de ser do espaço-tempo e as características específicas de cada força: como reunir força gravitacional com a inércia? Mais uma vez o mistério da massa retorna, bem como a requisição por conferir a unidade das forças. Em sua obra tardia intitulada *O conceito de massa na física e na filosofia contemporâneas*, Max Jammer reconhece que a física não foi capaz de se livrar da dinâmica, porque os conceitos de força e massa residem

como mistérios. A teoria inicial da transferência de características humanas para a coisa não pode se sustentar, ainda mais diante das seguintes objeções, as quais afetam toda e qualquer das suas variantes:

1) Tal explicação pressupõe como autoevidente que aquilo que pertence à interioridade do sujeito é mais fácil e garantidamente compreendido do que aquilo que se encontra externamente como objeto.

2) Pressupõe sem base que aquilo que se experimenta primeiramente e com maior evidência é a subjetividade, de tal modo que se constrói o modelo de um ponto de partida do interior que ruma para a exterioridade.

3) Não há demonstração das formas segundo as quais tal transferência entre subjetivo e objetivo ocorre.

4) Não é levado em consideração que, se os objetos mesmos, em acordo com o seu conteúdo intrínseco e seu modo de ser, requerem tal transferência a fim de ser tratados, por exemplo, como forças, poderes e capacidades, então de fato uma transferência não é em primeiro lugar necessária; porque nesse caso nós já teríamos encontrado nas coisas aquilo que a elas atribuiríamos.

5) Não é demonstrada a fonte ou constituição de tais forças, capacidade e poderes na própria esfera subjetiva.

O caso do conceito de massa na física contemporânea parece conferir apoio à ideia de Heisenberg sobre a realidade como conexões nomológicas. Se as constantes são o cerne da estabilidade, ao mesmo tempo em que caracterizam o modo de ser e agir de cada tipo de partícula/força, então o problema fundamental da física não é como surgiu a multiplicidade de indivíduos do universo, assim como a questão não passa pela simples possibilidade de relação entre leis específicas com leis gerais. A velha questão metafísica sobre a razão do ente, e não antes o nada, emerge em seu sentido profundo, por meio da formulação: por que assim, e não de todo e qualquer outro modo? Aqui nós estamos em mais uma região de fronteira, rumo ao modo de consideração do ente posto como correspondente. Heisenberg tinha bons motivos para admirar Platão, caso o fundo de mistério da matéria seja a proporção. A capa de nulidade e ininteligibilidade se acentua caso o ente seja considerado entregue a si mesmo, porque parece haver uma relação necessitante entre as específicas medidas de carga e massa das partículas entre si e com as constantes. O nosso problema não é a multiplicidade de indivíduos, mas sim que há uma diversidade de constantes co-dependentes e co-determinantes

em suas proporções. A especificidade da proporção não permite o mesmo modo de situar que o ente pensado como substância individual permitia. Nesse caso, a razão da especificidade da proporção só aparece em sua determinação pelo todo. Para que o universo exista *tal como se apresenta*, então é necessário que a proporção de cargas e constantes seja exatamente a do presente, e não outra. Para que a proporção das cargas e constantes seja tal qual se apresenta, então são necessárias co-determinações: que se ajustem entre si e se articulem. Ora, mas como isso pode ser, caso pensemos em um universo com começo, ou seja, um estado originário de ausência da diversidade nomológica?

Nossos esforços reflexivos certamente não se voltarão para a resposta desse grave problema, porque a finalidade de sua exposição é menos pretensiosa. O objetivo era apenas assinalar para mais uma região de fronteira, para um momento de ultrapassagem rumo à consideração do ente como correspondente. A verdade da divisão entre horizonte objetivo e subjetivo, bem como o cerne subjetivo de toda a fundação da objetividade, por nós será vislumbrada na forma como alguns teóricos contemporâneos tentam resolver a questão da origem: o vivente como modelo de organização do universo; a teoria da seleção natural como esquema para o processo seletivo das leis vitoriosas que hoje constituem o cosmos[187]. Não se deve encarar tal fato como uma convocação espúria de conceitos próprios a um campo estrangeiro, como se por essa ação estivéssemos em vias de cometer um sacrilégio categorial. A física sempre terá de recorrer aos campos exteriores de suas instituições e práticas quando se decide pela necessidade de aprofundar os conceitos. É uma incontornável exigência do ente a sua consideração no interior da totalidade ordenada, razão pela qual a imagem da organização da vida oferecida por Darwin foi modelo para Boltzmann de organização dos átomos, ou seja, de surgimento da ordem a partir da anomia, bem como modelo de seleção e sobrevivência das ideias: um esquema para defender a diversidade epistemológica e um salutar conflito entre concepções[188]. Como nosso objetivo é traçar a fisionomia das regiões de realidade através de suas fronteiras, nós conseguimos reunir até aqui exatamente os temas concernentes às três principais demarcações entre a região da física clássica e os demais âmbitos, tal como se fossem portas que nos conectam a paragens mais amplas: o infinito do

[187] Notável representação dessa corrente está em: SMOLIN, Lee. A vida do cosmos. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. Também as discussões sobre as versões do princípio antrópico em cosmologia entram nesse caso.
[188] Cf. BOLTZMANN, Ludwig. Escritos Populares. Organização e tradução de Antonio Augusto Passos Videira. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

universo, o acaso da organização e a definitiva instituição da probabilidade na física através da teoria do calor.

O tema do infinito surge quando o espaço e o tempo não são mais justapostos, mas têm a sua conexão interna demonstrada pela teoria da relatividade restrita. Heisenberg prepara o campo para indicar a derradeira conexão entre essas duas instâncias e a matéria, por intermédio da teoria da relatividade geral. Nós afirmamos que a infinito espaço-temporal é um dos portais para a compreensão do ente posto como correspondente, visto que resta na espacialidade e na temporalidade como seu núcleo a exigência pela resposta à pergunta sobre *como* os entes estão uns para os outros, ou seja, qual posição eles ocupam em uma ordenação. Tal cerne é afirmado por Heisenberg ao remeter espaço e tempo ao tema mítico dos limites do mundo. Enquanto na física clássica o espaço tem as propriedades conferidas pela geometria euclidiana, conjugadas à suposição de que não há ponto ou direção privilegiados, o modo de ser da espacialidade posto pelo mito circunscreve regiões de natureza distintas. O campo restrito e estável da terra em oposição ao informe e instável do mar; as necessidades da vida cotidiana próprias aos mortais, como circunscrição da terra, por oposição ao eterno e puro dos imortais habitantes das regiões celestes. O eixo que articula essa diferentes regiões está representado por aquela divindade que distribuiu o quinhão de atuação dos entes em seus restritos espaços apropriados. Os mitos em geral apresentam o conflito do homem enquanto aquele que transita por territórios, uma circulação que oscila entre a conquista de terreno e o reconhecimento dos limites de sua ação. Tal como exposto na primeira parte da tese, a circunavegação permitiu um domínio espacial pelo humano que transformou um dos sentidos da finitude, a qual não poderia mais ser territorial. Explicitamos antes que o ato de cruzar as fronteiras marítimas se converteu em símbolo para o transpasse de outras limitações, como aquelas que supostamente cerceavam a curiosidade. Já mostramos como essa reformulação territorial obrigou o homem e rever a totalidade do espaço no qual se situava, mais uma vez constituindo uma ordenação que designaria o sentido dos povos descoberto, a decrepitude do solo europeu, a universalidade da mensagem evangélica e até a chegada temporal do fim do mundo, porque todos os povos efetivamente já estariam disponíveis para a conversão. Ao fim e ao cabo, os modos de ser da infinitude ou finitude sempre acabam por obrigar o homem a um posicionamento, que ele corresponda ao modo de ser dado do ente na totalidade. Como dissemos, o modo de aparecimento dessa infinitude para o homem dependerá da resposta sobre a sua própria natureza: o sem limite de uma natureza criativa da qual o homem é fruto,

em um universo onde tudo é vivo, não é a mesma coisa que a infinitude do espaço geométrico uniforme, onde só as leis mecânicas atuam.

Contudo, há uma razão ontológica para que o primeiro universo possa ser considerado mais próprio ao homem que o segundo: no primeiro, a condição do ente de presença manifestante de uma pluralidade de aspectos se mantém, assim como se mantêm as multivalentes correlações dos entes em geral (por isso a magia ainda é tão importante nesse tipo de mundo). Na infinitude entendida exclusivamente de maneira geométrica e mecânica, somente um aspecto do ente predomina, e como o ente é posto como entregue a si mesmo, toda a requisição pela posição do homem nesse ordenamento fica suprimida: não haveria aspecto do humano que o distinguisse dos demais entes e por isso exigisse uma resposta, ou seja, uma posição diferenciada no meio da totalidade: é uma infinitude desolada.

A teoria da relatividade geral oferece a ocasião para que as indicações dos temas míticos ressurjam. Por um lado, o universo poderia ter o caráter de um infinito finito, porquanto a distribuição da matéria no espaço poderia conferir uma métrica curva, de maneira que o universo seria infinito pela sua condição esférica. Por outro lado, também dependendo de como a matéria determine o espaço-tempo, o universo pode ser finito porque teve um começo, um ponto inicial de densidade infinita a partir do qual o espaço-tempo e a matéria teriam se desdobrado até atingir a forma por nós conhecida. Como Heisenberg ressalta bem, o problema da ordenação da realidade não é a classificação de coisas, mas sim as conexões. Desse modo, não se deve aproveitar a ocasião para relançar o velho debate sobre a determinação do lugar do espaço e do tempo: se do lado da interioridade subjetiva ou exterioridade objetiva. Espacialidade e temporalidade como modos de coordenação dos entes sempre receberão determinações dos dois lados, tanto a partir da forma como o homem responde à coordenação quanto a partir da forma como o ente se encontra posto na coordenação. Não estamos mais diante da pergunta: o que é o espaço e o tempo? Antes, nós estamos diante da mais grave questão: o que podem espaço e tempo, ou seja, quais são as possibilidades da espacialidade e da temporalidade? Esse tipo de pergunta só pode vir à tona para nós porque hoje reconhecemos a efetiva polivalência de modos do espaço e do tempo, não cabendo a nenhuma variante o caráter de precariedade. Por exemplo, o ordenamento espaço-temporal conferido pelo corpo de um animal não é mais precário de verdade quanto às diferentes modalidades de métrica geométrica. A pergunta pelo poder ressalta que o manto da

nulidade pesa ainda mais sobre os entes, porque nós perguntamos por quais motivos são as coisas assim, e por quais motivos são esses os seus espaços de possibilidade.

Não é em sentido metafórico que se afirma tais possibilidades, nem relegando a possibilidade a um suposto sentido subjetivo precário, particularmente quando Heisenberg afirma que aspectos do entendimento mítico de espaço e tempo retornam na física moderna. As constantes de Planck e da velocidade da luz efetivamente servem como limites para outras formas de configuração do espaço-tempo, assim devolvendo para nós a ideia de domínios espaço-temporais distintos. Não nos é permitida a suposição de que o macroscópico e o microscópico se reduzem a graus, porque em verdade há um quantum, um limite que proíbe a suposição de que os entes atuam da mesma maneira em qualquer dimensão. Esse tipo de suposição que permitiu as elucubrações cosmológicas que afirmavam nos átomos a existência de tantos outros mundos, bem como estabeleciam infinidades de mundos como átomos perdidos no infinito espaço vazio. Dessa maneira, a pergunta pela origem e pelo fim não cambaleia nas contradições entre estender espaço, tempo e causalidade *ad infinitum*, ou determinar arbitrariamente o ponto inicial. Se o universo for eterno ou iniciado, permanecerá a pergunta crucial da origem: por que é assim, com tais possibilidades, e não de qualquer outro modo? Essa pergunta resgata o poder e a presença dos entes em geral, inclusive do homem, porque um ao outro explicitam sua positividade, ou seja, a possibilidade de mutuamente conferir ordenação e ser ordenado.

O calor e o acaso são duas fronteiras que permitem uma exposição em conjunto, visto que recebem sua unificação a partir do tema da probabilidade[189]. As bases estão lançadas para que Heisenberg ingresse em outra região da realidade, a qual nomeia como química, mas cujo sentido se enraíza nas descobertas da mecânica quântica. O fenômeno do calor primeiramente aparece para demonstrar uma qualidade do comportamento da matéria que em verdade expressa o nosso grau de conhecimento de um sistema físico. A temperatura apenas nos permitiria identificar a intensidade do movimento das partículas de um sistema, bem como a perda e o ganho de energia do sistema. Como intensidade de agitação das moléculas, a temperatura revela a impossibilidade de que se conheça a correta posição e velocidade dos seus elementos, apenas sendo possível determinar a probabilidade do desenvolvimento futuro do sistema. A probabilidade se impõe porque é impossível ao intelecto humano conhecer as

[189] Para uma história do conceito de probabilidade e dos seus diferentes contextos de uso. Cf. HACKING, Ian. *The Taming of Chance*. Cambridge University Press, 2004.

condições iniciais da qual parte cada um dos indivíduos que participam do sistema. Nós estamos perante uma quantidade mensurável da matéria cuja determinação não se esgota na suposição do ente como entregue a si mesmo, mesmo que se alegue que a correspondência com o humano seja resultado de um déficit cognitivo. Fato é que a temperatura como expressão do equilíbrio e desequilíbrio de um sistema era característica estrangeira ao solo da física clássica. Por enquanto permanecemos no estado de pôr a coisa e o conhecimento uma ao lado do outro, sendo o nexo neste caso apenas uma deficiência. Contudo, a própria teoria do calor criará tal conexão entre objeto e processos de objetivação, que não será mais questão de justaposição entre cognição e coisa.

As investigações de Planck sobre a irradiação do corpo negro, ou seja, sobre o equilíbrio térmico e o espectro de radiação trocado pelos corpos introduz a constante conhecida como quantum de ação: a irradiação não possui caráter contínuo, mas seu espectro varia conforme múltiplos inteiros da quantidade fundamental estabelecida pela constante[190]. O caráter discreto da irradiação terá importância na química para que venhamos a compreender que a natureza das ligações entre os elementos, ou seja, sua valência, também depende de níveis de energia descontínuos, ou seja, da capacidade que os elétrons têm de absorver ou emitir quanta de ação. O nexo constitutivo entre processo de observação e sistema físico está no princípio de indeterminação formulado por Heisenberg, porquanto todo processo de observação findará por determinar o sistema, na medida em que para tal necessariamente há de se intervir com irradiação. Velocidade e posição como observáveis classicamente passíveis de mensuração em conjunto possuem agora a condição de complementares: quanto maior a precisão de uma, maior a indeterminação da outra. A condição probabilística da relação entre observação e sistema ainda poderia ser compreendida como uma deficiência cognitiva, mas tal se não considerarmos a absoluta impossibilidade de que se venha a construir qualquer forma de observação que não acarrete uma troca de energia entre sistemas.

Pela necessária condição interativa entre objeto e aparato para a realização das mensurações, a probabilidade não pode ser suposta como contingente ou superável Todavia, tal dificuldade poderia ainda ser posta como pendente para o lado humano, através de projeções fantasiosas que cogitassem modificações físicas do organismo humano ou do aparato técnico, a fim de que um resultado determinista fosse alcançado. O caráter

[190] Cf. JAMMER, Max. The Conceptual Development of Quantum Mechanics. Nova York: American Institute of Physics, 1989.

indeterminado e complementar da mensuração também pode ser posto como pendente para o lado do objeto, ao levarmos em conta que a função de onda se expressa de modo complementar ou bem como onda, ou bem como partícula. O experimento das fendas de Young é capaz de registrar o comportamento de elétrons formando um padrão ondulatório ou particular, cada qual dependente do modo como é disposto o aparato experimental. Com apenas uma fenda aberta, registra-se o comportamento de partícula; já com duas fendas, registra-se o padrão ondulatório. As condições experimentais parecem decidir sobre a possibilidade de individuação do elétron, ou seja, um objeto ocupando um ponto e um instante. Mais uma vez a suspeita pode ser posta na conta do observador, já que por um déficit experimental talvez nos escape a possibilidade de verificar entidades que conferem o padrão ondulatório, como seria o caso da hipótese da onda-piloto: a qual jamais foi encontrada; e cuja inconsistência teórica também foi comprovada[191].

O objeto como dependente do aparato para a sua determinação resguarda a razão para que Heisenberg considere a região da química como uma fronteira em relação ao âmbito da mecânica clássica, porquanto agora o modo de questionamento do cientista participa do modo de manifestação do objeto. Como foi anteriormente destacado, objetivo e subjetivo são os dois extremos de uma faixa de aspectos. No caso da presente região, conceitos fundamentais da mecânica clássica, os quais são acompanhados por seus modos de lida para objetivação, também são absolutamente necessários para a compreensão dos processos quânticos. Nessa nova região ocorre a necessidade de estabelecer novos conceitos, aprofundar os conceitos próprios da mecânica clássica, bem como reconhecer seus limites operatórios. O modo de questionamento do cientista, o qual direciona seus procedimentos experimentais, ao fim se revelam constituidores da presentificação do resultado. Completa má compreensão dessa região é supor que há por debaixo do aparato uma coisa qualquer cujo comportamento é afetado pelo experimento, imaginando que haveria variáveis com valores próprios em si antes da mensuração. Pelo contrário, há uma co-constituição por ente e aparato da própria variável. É nesse sentido que o ente deixa de estar entregue a si mesmo, para estar em uma relação de correspondência, esta representada por Bohr e Heisenberg através da notória imagem: o homem é ator e espectador na vida. Boa dose de prudência é necessária para o tratamento dessa figura, porque através dela podemos enveredar por desvios que mais uma vez apagam por completo o sentido das múltiplas manifestações pelas quais os entes se correspondem.

[191]Cf. D'ESPAGNAT, Bernard. Le réel voilé: Analyse des concepts quantiques. Paris: Fayard, 1994.

Anteriormente nós mencionamos a obra *Cultura em Weimar: causalidade e teoria quântica*, de Paul Forman, como o de indicar que ideias de diferentes esferas das atividades humanas entraram em discussão para a elaboração dos conceitos próprios à mecânica quântica. Os esforços teóricos empreendidos por Bohr e Heisenberg em suas empresas de articulação com diferentes campos intelectuais também tinham por função interromper aquelas tendências que declaravam a aniquilação da mecânica clássica. Aquele excesso diagnosticável no século XIX, ao se estabelecer a mecânica clássica como a medida de compreensão do ente, ao fim e ao cabo parece agora ser vítima das erínias, as quais supostamente sacrificariam a causalidade e o materialismo com os instrumentos da própria ciência, para assim instaurar com provas científicas os reinos da espiritualidade e da liberdade. É importante que façamos uma breve análise da natureza dessa disputa, com o intuito de que ressaltemos determinados aspectos do projeto de ordenação da realidade empreendido por Heisenberg. Essa disputa indica que há um clamor do ente por sua determinação na totalidade, a qual pode enveredar por uma posição arruinadora do ente no todo, onde a ruína consiste em apagar a diversidade de manifestação da entidade. O melhor caminho para a nossa análise será assumir um caso exemplar de apresentação do debate.

Em seu curso de inverno de 1941, Heidegger dedica parte de suas exposições a tratar de caracterizações fundamentais do Ser formuladas ao longo da tradição, dentre elas, que o Ser é o maximamente inteligível e, ao mesmo tempo, o que sempre resta velado[192]. A lida com o ente em geral sempre manifesta em algum ponto um esgotamento de sua inteligibilidade, como um limite. Essa barreira não significa necessariamente a imposição de uma desistência, mas sim que a lida e o ente sejam reconsiderados. Contudo, não é isso o que geralmente acontece, porque o ininteligível é posto como aquilo a ser determinado a partir da inteligibilidade disponível, ou seja, a natureza do inteligível resta como não tematizada e não reapropriada por homem e ente. No caso da ciência moderna, essa ação arruinadora tem sua fonte na forma de temporalização da qual a ciência é co-constituidora, como antecipação da inteligibilidade pelo progresso futuro. O que Heidegger faz é a crítica a esse modo de comportamento, exemplificada no texto através da figura de Pascual Jordan. Ao lado do modo adequado de tematização estão postas as reflexões de Friedrich von Weizsäcker. Jordan é descrito como mais um dos arautos do fim da causalidade, supondo que o caráter

[192] HEIDEGGER, Martin. *Basic Concepts*. Tradução de Gary E. Aylesworth. Indianapolis: Indiana University Press, 1993. Conferir §10.

probabilístico da nova mecânica conferiria o solo probatório da liberdade humana. O primeiro erro que Heidegger assinala é a completa falta de reflexão sobre a natureza da causalidade, a qual não está restrita a sua determinação mecânica. Independentemente da natureza probabilística da física moderna, a necessidade de explicitar a correspondência entre as quatro causas permanece, porque a ciência ainda pergunta pela consistência do ente (causa material), pela unidade do ente (causa formal), pelo modo de afecção entre os entes (causa eficiente) e pelo modo de situação do ente na totalidade (causa final).

O segundo erro está posto ao lado da liberdade humana, a qual também não recebe qualquer tematização. No máximo, a liberdade é interpretada em seu modo mais primário, enquanto ausência de obstáculo. Essa carência de acuro é proveniente da falta de reflexão sobre a natureza dos fundamentos da ciência moderna, porque se continua a assumir de maneira inadvertida que o pertencente ao sujeito é o mais trivial e acessível. A forma como o idealismo alemão legou o problema da articulação entre liberdade e natureza ainda é incontornável núcleo de reflexão, verdade manifesta nas próprias empresas espúrias de encontrar na mecânica quântica a chave filosófica do espírito e da vida. Nossos dias aprofundaram o estado de perigo e urgência assinalado por Heidegger, porquanto o projeto de antecipação e previsibilidade é motor obscuro que transpassa e ultrapassa a instituição científica, impedindo que ela se defronte com o ininteligível para o seu revigoramento, ou seja, como espelho no qual refletirá sobre seus conceitos fundamentais. Precisamente nessa previsibilidade que se enraíza o pseudo-espiritualismo contemporâneo, que tem na mecânica quântica o instrumento para que a mente controle a matéria, para que o espírito manipule o mundo conforme a veleidade das expectativas. Tão somente colocar esse fenômeno de lado, como desprezível refugo, em verdade é perder a oportunidade de refletir sobre um traço constitutivo do conhecimento em geral. Toda forma de conhecer pode assumir uma modo de arruinamento cujo símbolo mais apropriado é a figura bíblica do mago Simão, exatamente um dos modelos para a constituição do lendário Fausto. Ainda que tivesse acompanhado o apóstolo Felipe e aceitado o batismo, o verdadeiro interesse do feiticeiro era deter o segredo do poder manifesto nos apóstolos. Ao ver Pedro e João batizarem os convertidos em Samaria no Espírito Santo, pela simples imposição das mãos, Simão oferece dinheiro a Pedro para que também ele detenha tal poder[193]. Eis aqui a essência do conhecimento arruinado, ainda que

[193] Cf. Atos dos Apóstolos, cap. VIII. Ver também: EUSEBIUS. *The History of the Church.* Tradução e introdução de G. A. Williamson. Nova Iorque: Barnes & Noble, 1984. Livro II, parágrafos 13-17.

Simão seja erguido como o pai da gnose. O saber do mago é simples superfície de efeitos, capaz de seduzir, oferecer resoluções imediatas e acatar o que é esperado e requisitado. Exatamente tal superfície encobre a possibilidade de que o ente irrompa em manifestação, que ele imponha por si a sua presença, que o humano se recolha e se defronte com aquilo que lhe escapa e ultrapassa. Essa é a razão pela qual a pura e simples curiosidade não tem qualquer direito de ocupar o coração da disposição teórica. Como bem mostrou nossa pregressa citação de Voegelin, a petrificação do conhecimento ocorre quando ele se dobra sobre si mesmo e, fascinado consigo, por completo esquece a realidade.

3.3 O ente posto como correspondente

Nós adentraremos pela derradeira porta que nos dirige para as regiões da realidade em que o ente é posto como correspondente, onde ocorre a mútua requisição entre ente e homem pela co-situação, isto é, por uma recíproca determinação do lugar. Tal via ostenta por pórtico o nome acaso, uma palavra que Heisenberg reconhece possuidora de variadas ramificações em todos os níveis da realidade. O caráter probabilístico dos fenômenos quânticos aparece como oportunidade para a introdução do acaso como evento constitutivo da natureza, e não apenas como resultado do déficit cognitivo humano. O acaso legitimado como cidadão no reino da natureza de pronto se converteu em restrição ao predomínio da causalidade mecânica, de maneira que muitos vislumbraram nisso uma brecha para explicação daqueles eventos que regularmente se recusavam a uma redução às leis físicas: os seres vivos e a liberdade. Ainda que Heisenberg não explore o tema da liberdade, por certo ela pertenceria ao mais elevado nível da ordenação, constituído pelas forças criadoras. Essa conclusão se baseia na indicação oferecida pelo autor, ao recordar que Goethe determinava o acaso como sem sentido, ou seja, aquilo que é desprovido de conexão imediata com a existência humana e seus desígnios. Apenas com o intuito de esboçar algumas conclusões intrínsecas ao que foi disposto até agora em nossa tese, nós delinearemos alguns aspectos importantes da relação entre acaso e liberdade.

A forma de temporalização hoje predominante — figurada pela tríade reforma, ciência moderna e descoberta da América — ao fim promoveu o esgotamentos de alguns elementos que consubstanciavam a liberdade, como eram os casos da fortuna, do destino e da acuidade para o momento oportuno. A expectativa de previsibilidade e a restrição das possibilidades de manifestação do ente são responsáveis por reduzir a fortuna ao acaso, como o não previamente contabilizado. A fortuna deixa de ser em si uma força de temporalização, ou seja,

como figura que significa a rearticulação das coisas. Nosso regime temporal compreende os consubstanciais da liberdade como simples deficiência nos mecanismos humanos de prognósticos. A deusa Fortuna como imperatriz perde o caráter de sentido de mundo, ou seja, de exposição sobre a maneira de articulação das coisas e dos homens. As potências divinas não mais alertam os humanos sobre a circunstância conveniente da ação, nem a posição do homem é designada pelas moiras. Hoje diríamos que o homem afugentou projeções fantasmagóricas para se converter em senhor da sua própria casa. O mais correto seria afirmar que o humano ateou fogo na própria casa em ânsia por ser dono do mundo[194]. Foi fundamental que previamente nós apontássemos para o erro de ver nos antigos a expressão infantilizada da existência humana, porque nenhuma criança seria capaz de circular cotidianamente por estruturas temporais tão diversas, e que concomitantemente explicitam tanto os limites do humano quanto o espaço de poder dos entes. A paga da previsibilidade de tudo é a consumação do homem no demoníaco incêndio das absurdas onerações. A totalidade dos entes é de sua responsabilidade, não havendo igualmente instância na sua vida que não lhe seja propriedade e quinhão administrativo. O homem fica órfão de recursos externos, e na mesma medida cego para os seus limites: ele arranca os olhos com as mãos supondo que assim poderá manusear a visão para locais mais recônditos. Alguns indivíduos se escondem da angústia pelo encargo administrativo sob a própria pele: eles recusam a contabilidade para ser um nódulo de fruição das circunstâncias, um ponto de intersecção das ocorrências. É evidente que o ônus da responsabilidade se apaga, mas de forma ainda mais miserável que no primeiro caso, porque a arrogância se supõe incólume aos fluxos e refluxos das circunstâncias, como se a destruição implicada em ser atirado de um lado para o outro não lhe dissesse respeito. Certamente não há representantes puros desses dois aspectos no mundo, mas essa dupla face é o que propriamente nós devemos chamar de niilismo.

O acaso serve também como via rumo à biologia, na medida em que o vivente se recusa a uma explicação puramente calcada nas leis da mecânica clássica. Tão somente a constatação dessa impossibilidade de redução não significa uma prévia decisão sobre impossibilidade de determinar a vida exclusivamente pelos eventos físicos. A termodinâmica e a mecânica quântica explicitaram a existência de eventos físicos irreversíveis, de caráter

[194] Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. Mais importante para nossa tese é o capítulo "*Vita Activa* e a Era Moderna", por um lado, porque Arendt reconhece nos três eventos considerados marcos por Heisenberg como ocorrências que estendem sua ação transformativa até hoje, por outro lado, porque o objeto do capítulo é o fenômeno da perda de mundo pelo homem contemporâneo.

cumulativo e probabilístico, os quais diferem do suposto pela física clássica. Singularidade, irreversibilidade, cumulatividade e probabilidade perfazem os quatro aspectos que compõem o sentido de acaso em seu emprego na biologia. A capacidade de sintetizar componentes orgânicos deu fim à suposição de um estofo característico da composição dos seres vivos, por oposição à matéria inanimada. Todavia, não podemos julgar que essa descoberta tenha instaurado o fim das disputas entre vitalistas e fisicalistas. O grande problema do vivente não está em sua materialidade, mas sim na dinâmica da sua unidade. Como pode algo conservar e incrementar sua ordem, quando pela entropia os sistemas físicos têm seu equilíbrio em uma desordenada homogeneidade? Como isso que é ordenado pôde ter origem em uma indiferenciada instância de elementos inorgânicos? Não é permitido supor que as mutações do vivente tenham caráter contínuo, na medida em que acréscimo de elementos gerariam estruturas disfuncionais ou danosas para o organismo, o que obriga supor mutações por saltos. Como compreender a acumulação de estruturas funcionais ao acaso? Como compreender a relação cognitiva entre vivente e humano, na medida em que toda tentativa de reprodução da vida em laboratório a partir do inorgânico já tem como inarredável pressuposto a funcionalidade? Se as perguntas levantadas se referem à unidade dinâmica do vivente, não há qualquer direito para erguer a palavra acaso como varinha de condão capaz de apagar buracos conceituais referentes à natureza mesma do vivente.

A demarcação da região biológica ocorre em Heisenberg por intermédio de três analogias: o cristal, a mecânica quântica e o humano. Por relação analógica não se deve entender uma figura de linguagem, porque aqui se trata de uma proporcionalidade entre a natureza de alguns entes. Aspectos do modo de ser de um ente iluminam a identidade de outro ente, de maneira que somente posto em mútua correspondência o ente revela o que propriamente é. A investigação por meio do reconhecimento de analogias sofre recusas pela suposição de que o homem seja o ponto instaurador da medida entre os entes, e não que ele tenha suficiente perspicácia para localizar a igualdade já posta. Tal perspicácia era o que Aristóteles reconhecia em sua *Poética* como o gênio do artista. Para além de indicar o caráter ontológico da analogia, o gênio artístico nos oferece caso exemplar da relação entre cristal, acaso e formação do organismo. O tratamento oferecido ao tema por Thomas Mann, tanto em *A Montanha Mágica* quanto em *O impostor Felix Krüll*, em plena paridade está com as considerações de Heisenberg. Na primeira obra, nós nos deparamos reiteradamente com as reflexões de Hans Castorp sobre a natureza dos organismos. Seu maior pasmo se volta para a

dificuldade de traçar as fronteiras entre orgânico e inorgânico, o que se espelha e se desdobra em reflexões sobre demais limites, tais como aqueles que explicitariam o quinhão de liberdade da ação humana e o quinhão de compulsão imposto pelas potências naturais. Em que medida a potência destrutiva e desorganizadora se encontra instalada em tudo o que existe; até que ponto a dissolução não é simples aspecto de um fundamento criador imperecível: essas indagações retornam na medida em que há uma mútua mimetização entre vivo e morto. Assim como fez Thomas Mann, também Heisenberg vislumbrou na formação dos cristais de neve um princípio de organização do inorgânico, o qual remeteria à formação do vivente. Essa ponte se faz necessária particularmente naquelas teorias que pregam a existência de um caldo primordial a partir do qual se estruturaram os elementos orgânicos. No segundo romance mencionado, o professor Kuckuck desenvolve uma detalhada narrativa da história natural, onde a historicidade perde o sentido de recolhimento de fatos para adquirir o significado de um desdobramento irreversível de eventos. Também na formação dos cristais de água, ainda que haja um padrão hexagonal, o agrupamento dessas formas geométricas de modo ordenado não depende de nenhuma lei da natureza. Uma forma de ordem aparece assim espontaneamente, tornando cada cristal uma conformação de disposição única. Contudo, o artista ao mesmo tempo estabelece o limite da analogia, já que a rigidez e simetria da forma geométrica parecem opostas ao modo de disposição do vivente. Como explica Heisenberg:

> Se se compara agora o surgimento de organismos vivos com a formação de cristais, então se depara em meio a uma investigação mais exata (apesar das analogias superficiais) com uma situação completamente diversa. Apesar de as leis da física atômica provavelmente poderem intermediar uma compreensão completa em todas as particularidades das complicadas ligações químicas, a partir das quais os organismos são construídos, um ser vivo apareceria, desse jeito, do ponto de vista da física atômica, como uma organização de átomos imensamente improvável. E mesmo se uma tal organização (que não é de forma alguma conhecida por nós de modo exato) fosse assumida um dia como dada e nós colocássemos a questão sobre como continua a se desenvolver um tal sistema na alternância com o meio ambiente no curso do tempo, a física atômica provavelmente preveria uma sequência de transformações, cujo desdobramento depois de algum tempo é designado na linguagem habitual como morte e decomposição. Em todo caso, não é conhecido certamente nenhum traço das leis da teoria quântica que oferecesse alguma explicação para a configuração dos organismos.[195]

A analogia resvala em superficialidade quando a relação de proporção se converte em um puro estabelecimento de identidade, com o equívoco de não reconhecer os limites da comparação entre a formação do cristal e o desenvolvimento do vivente. Nós devemos recordar aqui que Erwin Schrödinger, em seu texto *O que é a Vida*, também realizou similar comparação, mas afirmando que a estrutura responsável pela estabilidade e hereditariedade do organismo deveria possuir o caráter de um cristal aperiódico, ou seja, um objeto de

[195]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 73.

autoprodução estável, cuja organização atômica se dá de modo complexo, e não de maneira padronizada como se consegue observar na estrutura do cristal quando nele os raios-x sofrem difração. A analogia confirma sua utilidade pelas declarações de Watson e Crick, os quais se reconhecem devedores da pista legada por Schrödinger. O limite da analogia mineral está na impossibilidade de explicar como o organismo constitui a unidade dinâmica de suas funções, problema este que não se instaura simplesmente no âmbito macroscópico dos órgãos, mas fundamentalmente na esfera bioquímica.

Uma segunda analogia é empregada como recurso para indicar como o organismo desenvolve peculiaridades tais como homeostasia, retroalimentação dos seus sistemas e interação com o meio ambiente. Já que para as leis da mecânica clássica um objeto com essas características seria absurdo, então foi feito apelo às leis da física moderna, particularmente da mecânica quântica. Não é correto afirmar que autores como Wolfgang Stegmüller, ao dissertar sobre teses e problemas filosóficos relacionados ao desenvolvimento dos organismos, com propriedade tenham feito uma relação analógica entre mecânica quântica e evolução, mas sim identitária[196]. Ora, a descontinuidade dos processos subatômicos serve como brecha para que as teses apresentadas por Stegmüller introduzam o acaso como suposta razão para a mutação ou formação de estruturas bioquímicas complexas. Se os esquemas chave-fechadura dos processos enzimáticos persistem; se reconhecemos a diversidade das estruturas ribonucleicas coordenadas para a síntese de proteínas, então toda e qualquer tentativa de introduzir os processos atômicos para sanar as deficiências daquelas explicações por continuidade e acumulação, ao fim e ao cabo pouco difere da tese que prega a intervenção divina no desenvolvimento dos seres vivos: afinal, o intervencionismo é mais compreensível do que o apelo ao arbítrio de aleatórios saltos. Outra peculiaridade permanece irrefletida em Stegmüller — cuja função aqui é de exemplo a propósito de uma difundida interpretação do vivente —, aquela que diz respeito à contínua utilização de termos e modelos teleológicos, tais como os processos industriais e a troca de informação de aparelhos. O caráter irrefletido deve vir à tona porque se faz urgente entender por quais motivos, reiteradamente, nós só conseguimos determinar a identidade do vivente por intermédio daquilo que é resultado da ação humana.

[196] STEGMÜLLER, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea*. Tradução de Adaury Fiorotti e Edwino A. Royer, et alii. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. Conferir parte III, capítulo IV: A evolução da vida: as teorias de J. Monod, M. Eigen e H. Kuhn.

Schrödinger chega a ser mais enfático e claro do que Heisenberg a propósito do uso da mecânica quântica na biologia evolutiva. Certo que as trocas de energia e as interações atômicas desempenham papeis na estabilidade da estrutura genética e naqueles processos metabólicos tais como a produção de ATP. Contudo, a relação analógica entre mecânica quântica e biologia está na posição e lida com o ente. A impossibilidade de compreender os processos subatômicos simplesmente pela via analítica, ou seja, em busca das mais elementares partículas e as mais simples forças podem servir de lição para a biologia. O problema da física de forma alguma é o estabelecimento da mais simples parte do mundo, mas sim a coordenação existente para a determinação da unidade desses entes que podem ser chamados de elementares. Quando nós enfatizamos que a coordenação estabelece a unidade dos elementos, nós desejamos destacar que é necessário reconsiderar se o fundamento da reflexão deve ser o indivíduo, o qual serviria de ponto de partida para o entendimento da totalidade. O simples não deve ser entendido como coisa elementar, como o mínimo bloco de construção, mas pode ser compreendido como evento ou ação basilar, o qual contenha em si múltiplos desdobramentos. Não se pode mais requisitar que o propriamente ente seja definido como aquilo circunscrito no espaço de métrica euclidiana e no curso linear pontual do tempo, nem mesmo que o modo de vinculação entre os entes seja apenas o laço entre um ponto e outro, quando na verdade a relação pode determinar a natureza mesma do ente. Nós podemos observar como fracassa a tese da progressão do indivíduo simplório à organização complexa com o exemplo dos príons e dos vírus. Ainda que sejam estruturas orgânicas simplórias capazes de replicação, nós não podemos julgar que elas sejam as predecessoras das formas celulares, visto que sua condição constitutiva é parasitária. Assim sendo, o vírus julgado como mais simples necessariamente tem a sua proveniência de uma estrutura de replicação autônoma[197].

Nós começamos a adentrar na segundo via por meio da qual a mecânica quântica se presta como análogo da biologia. O modo como se supõe o caráter de individualidade do organismo ou a sua dinâmica de unidade possui condição determinante na forma como o vivente responderá à investigação, na medida mesma em que esses supostos instauram as formas de questionamento e de experimentação. Já que a própria constituição do organismo tem sua conformação em conjunção com o ambiente, o resultado das lidas com o vivente é

[197] Cf. DE DUVE, Christian. Poeira vital: a vida como imperativo cósmico. Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

sempre uma resposta especificada. Há um ponto limite de analogia com a mecânica quântica, ainda que ocorra paridade quanto ao fato de que estruturas conceituais e maquinaria experimental não simplesmente alteram o que se julga estar previamente posto no vivente, porquanto o caso propriamente é de configuração de um resultado. O limite reside na peculiaridade demarcatória da região do vivente, porque não há como suprimir o fato de que investigador e objeto temático participam da condição de seres vivos: a vida para si mesma é abscôndita e a si mesma interpreta. Ora, mas o mesmo se poderia dizer da relação do homem com os objetos físicos, porque nós somos igualmente matéria. No que diz respeito aos objetos materiais, não é de se admirar que uma rede conceitual seja posta para a determinação dos objetos. No caso da vida, porém, a disposição da rede simultaneamente responde sobre o objeto e sobre o sujeito que disponibiliza. Concomitantemente, o vivente mesmo pode ser indicação do modo de compreensão do humano, assim como o humano se mostra como via indicativa da compreensão daquilo que é vivo. A dinâmica de unidade do vivente se prestou como espelho para a reflexão da unidade da matéria e do mundo. A máquina, a troca de informação entre aparelhos e as comunidades políticas serviram como espelho para a reflexão sobre o sentido do vivente. Não é por menos que a lida e as intenções humanas em relação aos viventes serviram como fio condutor para que Darwin formulasse a ideia de seleção natural[198].

Ainda que não seja o caso nesta tese de uma análise acurada da natureza das indicações conferidas pelos seres vivos para a compreensão da lida humana, concernente a tal evento nós podemos recordar desde a assimilação de animais como representante de aspecto do caráter humano, até mesmo aqueles produtos ou comportamentos animais que serviram ao homem para a construção de ferramentas. Essa recordação tem a função de retirar a aparente trivialidade desse fenômeno conferida pela tese da transferência da interioridade humana para a exterioridade. Como mostra Heisenberg em um texto intitulado *A natureza na física contemporânea:*

> Pode-se provar a subordinação ao fim geral de cada processo técnico particular; contudo, também é característico do desenvolvimento inteiro que o processo técnico particular esteja frequentemente ligado de forma tão indireta a um fim de conjunto, que quase não se pode mais considerar como parte de um plano consciente elaborado em vista de um fim. Neste caso, a técnica quase não aparece mais como o produto dos esforços humanos conscientes em vista de aumentar o poder material; ela aparece antes como um evento biológico em grande escala, no curso do qual as estruturas internas do organismo humano são transportados mais e mais para o mundo que circunda o homem; é, pois, um processo biológico que por sua natureza mesma se

[198] DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. Tradução de Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. Cf. capítulo I.

encontra subtraído ao controle do homem; pois "mesmo se o homem pode fazer aquilo que quer, ele não pode querer aquilo que quer"[199].

Heisenberg faz uso de uma analogia entre organismo e técnica que aparentemente teria o simples caráter de uma figura de linguagem, a qual desempenharia o papel de subterfúgio retórico que pouparia uma análise do fenômeno. Esse tipo de alegação esquece que a proporcionalidade entre aparelho e organismo é uma real instauração. Não é o caso simples de que metáforas industriais e tecnológicas sejam empregadas no campo biológico, a fim de que o público geral visualize os processos metabólicos. Em verdade, indústria e técnica efetivamente fazem uso do organismo para a ordenação do seu sistema de produção e elaboração da aparelhagem. Não há mais qualquer sentido na renovação de oposições entre materialismo e vitalismo, mesmo porque não cabe mais supor um estofo diferenciado entre orgânico e inorgânico; uma vez compreendido que o problema principal do vivente repousa em sua unidade dinâmica, a própria singularidade dessa ordenação se converte em modelo para a ordenação do que é feito pelo humano. Nos anos quarenta do século XX, Norbert Wiener cunhou o conceito de cibernética, enquanto teoria do controle, em muito reconhecendo os seus débitos para com os processos de retroalimentação comuns nos sistemas biológicos[200]. A teoria geral dos sistemas, elaborada por Ludwig von Bertalanffy, basicamente tinha como objetivo explicitar a estrutura comum a todos os processos com múltiplas variáveis interdependentes, capazes de troca de informações com o meio externo e, em muito casos, de curso irreversível[201]. É digno de atenção que a teoria dos conjuntos serve como um dos meios para a formalização dos sistemas, mas também a teoria da informação, a cibernética e a biologia fornecem os fundamentos conceituais da proposta de Bertalanffy. Com a explícita pretensão de que as ideias sirvam tanto para o entendimento da ordem do mundo microscópico quanto para a organização social, a teoria geral dos sistemas e a cibernética tornaram o homem ainda mais obscuro para si mesmo, particularmente no que diz respeito ao sentido da vida, tanto pelo fato de que resta agora ainda mais encoberto o sentido da animalidade que lhe é própria, quanto o seu lugar em relação aos entes em geral. O sentido

[199]HEISENBERG, Werner. *La nature dans la physique contemporaine*. Tradução de Ugné Karvelis e A. E. Leroy e introdução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions Gallimard, 2002. pp.131-132.
[200] WIENER, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: M.I.T Press, 1985.
[201] BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoría General de Los Sistemas*. Tradução de Juan Almela. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

mesmo da individualidade também nessa esfera requisita atenção, porque nesse sistema orgânico-tecnológico o homem pode ser figurado como simples variável de uma função.

Os parágrafos precedentes funcionaram em nossa tese não somente como veículo para a explicitação daquela ideia sobre a posição do ente como correspondente, tampouco se reduzem a explicação que justifica a circunscrição de uma região da realidade própria ao modo de tematização do vivente. Paulatinamente, as considerações anteriores realizam uma curva em nossa tese, obrigando a recordação daqueles momentos em que as reminiscências de Elias Canetti apresentaram duas distintas senhoras entretidas com as teorias de Oswald Spengler. Não julguemos que se trata de uma simplória dobra por afinidade temática, porque aquilo que a tese verdadeiramente faz é seguir o caminho de ordenação da realidade apresentado por Heisenberg. Ora, tal qual nós havíamos apresentado, a ordenação não deve ser vista como uma hierarquia linear, mas sim uma esférica estruturação hierárquica, onde o início reapareceria de maneira ampliada no fim. Aquilo sobre o qual as respeitáveis professoras conversavam com os demais pensionistas dizia respeito a mais elevada região da realidade, responsável igualmente por sustentar a ciência, as artes e a religião: as forças criativas. Nossas investigações iniciais trataram das relações entre história, vida, discussões sobre a destinação do homem no mundo, o sentido de sistema e sua relação com a liberdade humana, temas esses cuja articulação agora alcança o seu acabamento. Não se trata de assumir a vida como um específico objeto temático a partir do qual o pensamento ergueria um sistema, visto que tal possibilidade já alcançou sua destruição na primeira parte da nossa tese. O maior problema para Heisenberg reside exatamente nas forças de criação, motivo pelo qual se viu obrigado a pensar a desarticulação de uma ordenação prévia, a refletir sobre o estabelecimento da nossa estrutura de ordem através daqueles três eventos temporalizadores. A vida é fonte de criação na medida em que serve de símbolo que direciona nossa lida com os entes, mas que hoje se comporta como esfinge que nos devora, porque estamos cegos para a necessidade de refletir sobre essa potência que nos constitui. Não é o caso de que caiba ao homem se converter em inimigo da vida, porque também ela é simples modelo de autonomização, otimização e disponibilização de todas as coisas. Simultaneamente, a própria vida cai em obscurecimento, porque sua condição autoconstituidora, imprevisível, indomável, situada em um meio circundante passa a ser articulada e determinada pelas expectativas de controle. Caso não reconheça esse círculo de co-determinação entre processo de produção que

disponibiliza o vivente e sistema otimizado do vivente como modelo de organização da produção, então o homem estará condenado à dissolução em um vórtex.

A natureza da destruição acima mencionada reside no limite da analogia entre técnica e biologia. Se o desenvolvimento tecnológico se deixa figurar como uma expansão dos órgãos humanos sobre a Terra; de tamanha complexidade e intrínsecas conexões, capazes de causar no leigo mal-estar semelhante àquele gerado ao se defrontar com um corpo de vísceras expostas, então tal gigantismo se contrapõe à própria natureza do vivente. A desenfreada expansão significa a inexistência de contraposição; o enredamento de todas as coisas na estrutura técnica expressa a perda de interação com o meio ou com organismos diferentes, de maneira que essa evolução mais se assemelha ao câncer em estado de metástase, ou a um organismo fadado à extinção por conta da dizimação do seu meio ambiente. Albergar a totalidade em si, impedindo a polivalente manifestação do ente e suas co-determinações, ao fim revela mais uma vez o fenômeno da perda de realidade, porque o real sempre desvanece quando a autoreferência predomina, quando o fechamento sobre si assume a condição de nulidade que avança corroendo as possibilidades de presentificação[202].

A constituição da região biológica inevitavelmente requisita por parte daquele que tematiza o vivente a sua autocompreensão como ente que se mede em relação aos demais seres vivos. O ato de circunscrever a região é simultaneamente o momento de estabelecer as fronteiras; contudo, a peculiaridade dessa situação é a de sempre já ter ultrapassado a fronteira no instante da demarcação, porquanto o homem sempre é portador de uma compreensão da vida, ainda que não tematizada. Perseguindo a imagem da circulação territorial como fio reflexivo, a exploração da região biológica leva Heisenberg a perguntar pela condição do homem como possuidor de dupla cidadania, bem como pela natureza da relação entre aspecto animal e espiritual. Carl Carus fornece ao nosso cientista os motivos que conduzirão suas reflexões, particularmente através da ideia do inconsciente como fonte que em parte sustenta a nossa animalidade. Tal parcialidade se justifica porque aquilo que escapa ao controle e ao discernimento não se reduz aos processos fisiológicos, mas igualmente se imiscui nos

[202]Compreensão profunda desse fenômeno, mas expressa na forma literária, nós podemos encontrar no romance *A história sem fim*, de Michael Ende. O Nada devora o reino de Fantasia pela perda de sua comunicação com o real. Por lado, o personagem Bastian corre o risco de se tornar prisioneiro do reino de Fantasia, na medida em que esquece o mundo real. Curiosamente, a derradeira região de Fantasia em que Bastian desperta para essa verdade é chamada de Reino dos Antigos Imperadores, onde tudo funciona às avessas. O traço de loucura que caracteriza essa região não significa simplesmente que a disjunção entre fantasia e mundo cotidiano seja apenas um transtorno mental. Os contrassensos comportamentais dos habitantes desse mundo, seus movimentos e ações repetitivas, a fixidez de suas condutas, todos esses elementos revelam que a ordem do mundo caiu em rigidez e petrificação, e o caráter de possibilidade de mundo foi corroído.

elementos da vontade e das ideias: o cerne da questão está na dinâmica que fornece unidade entre inconsciente e consciente[203].

Não cabe nutrir expectativa de que Heisenberg forneça resposta para a questão sobre a natureza da animalidade humana; porém, dele nos é permitido esperar uma dupla exposição: a explicitação do modo de elaboração das investigações que se voltam para esse tema, assim como a apresentação de fenômenos cuja singularidade serve como indicações para o pensamento. O que primeiramente é exposto pode ser entendido como questão metodológica, ou seja, sobre o caráter de objetividade possível na pesquisa sobre inconsciente e consciente. Certamente há uma co-constituição entre a natureza do fenômeno e a metodologia empregada, mas em geral já se leva em conta a inadequação da simples tentativa de reproduzir nesse âmbito temático as técnicas e métodos das ciências naturais. O primeiro motivo dessa recusa se deve à consideração de Heisenberg sobre a manifestação de forças criativas já nessa esfera. Não significa supor que exista uma matéria responsável pela especificidade dos seres vivos, mas sim que todo vivente revela o poder de auto-posição, ou seja, a capacidade auto-constituição e elaboração do meio ambiente. A conjunção entre força criativa e natureza talvez nos remeta à ideia de genialidade, mas nesta circunstância a junção apenas se refere a tal aparente força plástica, a qual se expressa na relação do vivente consigo mesmo e com os demais entes. Não menos poética será a assimilação dos seres vivos pelo modelo da máquina. Em verdade, a questão do inconsciente não tem o seu fundamento em modelos de substâncias abscônditas que regulam os processos aparentes: a questão básica é revelar a natureza da economia e da configuração do vivente, por isso a maior preocupação recai sobre a sua dinâmica.

Caso o investigador assuma a tese behaviorista, o inconsciente pode aparecer como os padrões limites de recebimento e resposta aos estímulos, o que obriga o desenvolvimento de uma análise tanto da economia dos impulsos quanto daquilo que confere unidade aos estímulos. As discussões de Bichat sobre a irritabilidade dos viventes, as teorias de Fechner sobre a quantidade discreta de estímulo que conforma o padrão de percepção do organismo, as posteriores críticas ao behaviorismo proveniente de seguidores das correntes gestaltistas, todos revelam como fundamento a tentativa de solucionar uma questão dinâmico-econômica, cuja mais evidente ressonância é proveniente das especulações de Leibniz sobre a relação

[203]NICHOLLS, Angus; LIEBSCHER, Martin. *Thinking the unconscious: nineteenth-Century German Thought.* Cambridge: Cambridge University Press 2010.

entre impulso e percepção enquanto instâncias que perfazem a unidade da mônada[204]. A percepção funciona aqui como um forte elo que liga a investigação do funcionamento do organismo com a compreensão daquela lida com o meio circundante que não é atravessada pela apercepção, ou seja, a ciência de si. Concomitantemente, o inconsciente será situado no interior da história do desenvolvimento da vida, precisamente diante do lema de Haeckel sobre a reprodução da filogênese na ontogênese dos seres vivos. Esse será o mote para que também no psiquismo se diagnostique a presença de processos atávicos[205].

Quando nós reclamamos atenção para a doutrina do atavismo, segundo a qual também os humanos resguardam em si as características dos seus ancestrais, podendo a elas regredir tanto física quanto psiquicamente, em verdade queremos ressaltar os conflitos conceituais que perpassam a discussão de Heisenberg sobre o processo de hominização. Nós estamos diante da necessidade de mais uma vez explorar aquelas três direções que tradicionalmente serviram como princípios de tematização da animalidade e humanidade: a tese platônica presente no diálogo *Protágoras*, onde a humanidade é especificada como a ausência de limitação, enquanto no animal o corpo é sua limitação; o homem mais uma vez definido como animal racional reclama pela determinação dessa racionalidade, lembrando que a razão definida como linguagem também carrega considerável grau de obscuridade, particularmente hoje, quando linguagem é identificada à informação; por fim, o acesso às forças criativas, como aquilo que para Heisenberg melhor caracteriza o humano, também se expressa no poder de fundar instituições. Observemos a reverberação em Heisenberg da primeira direção, exatamente quando trata da particular posição do homem:

> O fato de o homem ter se desenvolvido no curso da história da Terra a partir de outros organismos não pode ser colocado em dúvida. Também pode ser considerado como certo que os primeiros ancestrais da humanidade possuíam grande semelhança com algumas espécies animais inferiores que vivem agora. Apesar disso, não se segue daí que as espécies animais inferiores que vivem agora estariam, por princípio, em condições de produzir novamente uma sequência de desenvolvimento semelhante. O desenvolvimento das espécies parece ter percorrido antes muito mais o caminho da "especialização"[206].

O mito narrado no diálogo *Protágoras* apresenta o caráter especializado dos animais, em conformidade com suas necessidades de sobrevivência, por oposição aos seres humanos, que seriam pobres em recursos físicos, mas sua proximidade com os atributos divinos lhes

---

[204] Cf. HARRINGTON, Anne. *Reenchanted Science: holism in german culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

[205] ROSSI, Paolo. "O paradigma do retorno ao passado". In: *O passado, a memória, o esquecimento*. Tradução de Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2007. A importância do artigo está em demonstrar como a ideia de atavismo articula biologia, história e psicologia, ao mesmo tempo significando uma forma específica de compreensão da temporalidade e da ação humana.

[206] HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.97.

conferiria a superioridade sobre as demais criaturas. Tal mito instaura o caminho de pensamento segundo o qual o humano é *atopos*, deslocado em relação ao restante das criaturas, porque seria tarefa do humano conferir a si mesmo um limite. Pela ausência de restrições, o velho dito de Protágoras, que apresenta o homem como a medida de todas as coisas, em muito ultrapassa o sentido relativista, porque o humano passa a se medir com os demais seres, e assumir a tarefa de lhes conferir uma posição: o homem só revela o que ele é para si mesmo na medida em que entra em correspondência com o ente em meio à totalidade. Ainda que seja julgado como um símile de Proteu, inevitável será a pergunta sobre o que está posto com o corpo do homem, bem como a proporção em que esse simplesmente dado perfaz uma limitação. O texto de *A Ordenação da Realidade* dedica algumas de suas páginas a esse problema, mas na forma de uma discussão entre Heisenberg e Bohr sobre a natureza hereditária de algumas habilidades e talentos, tal como o precoce dom para a música manifesto em crianças de tenra idade. Em contraposição a Bohr, Heisenberg defende a influência de elementos hereditários naquilo que chama de desenvolvimento espiritual humano. Todavia, tal defesa é igualmente acompanhada pelas enfáticas declarações quanto à importância do legado espiritual, transmitido entre as gerações principalmente através da linguagem, para desenvolvimento das habilidades. A tese matizada de Heisenberg se afasta de duas vertentes conflitantes, aquela que renegava qualquer tematização da natureza do conhecimento ou das ações humanas pela via biológica, sob a acusação de que tal ponto de partida reduziria a verdade à condição contingente de um produto psicológico ou dos acidentes evolutivos, o que destruiria o caráter transcendental dos princípios racionais. A segunda vertente instaura o cerne da atividade intelectual e das motivações morais no corpo, principalmente através da ideia de raça.

A discussão não se aprofunda no interior do *Manuscrito*, mas Heisenberg tinha ciência daquelas especulações que propunham a melhoria da ração para que um povo não mergulhasse na decadência. Nosso cientista não previu o poder que hoje alcançaríamos sobre o corpo humano, por meio da manipulação genética. Certamente que não somos capazes de um completo controle sobre as disposições genéticas, nem mesmo temos pleno discernimento dos efeitos psicossomáticos gerados pelas alterações nos genes. É nesse ponto que o tema do acaso introduzido por Heisenberg reclama por um retorno, principalmente quando o velho

mote "o homem é Deus para o homem", já assumido por Bacon em *Novum Organum*[207], tão vigoroso no projeto de Hobbes em converter o Estado na imagem temporal do corpo divino[208], mais uma vez se faz presente ao qualificar a manipulação genética como uma brincadeira de ser Deus. O acaso aqui deve ser pensado não como o fosso da ignorância cognitiva, o qual tem de ser superado em prol do controle, mas antes como a fortuna, cujos altos e baixo obrigam o homem a uma autolimitação. Instaurada a prática de um mercado eugênico, onde pais selecionam as qualidades dos filhos, qual instância arbitrará a característica mais desejável a ser possuída? Hoje melhor podemos reconhecer aquilo que Platão dizia sobre o Bem, cuja posse implicava também o sofrimento, já que agora ainda mais estamos compelidos a discernir nas excelências o quinhão de fardo. A inteligência pode se abrir como porta da angústia; a beleza pode se fazer a antessala da preguiça. Que fardo não seria ao homem saber que foi decidido, de maneira muito diferente daquela que se supõe por um desígnio da divindade, porque por simples mão humana a quem nós podemos pedir razões e contas.

O curso traçado por aquele mote que prega a carência de especialização como virtude e fonte da liberdade humana, ao fim e ao cabo cruzou o segundo tema, este concernente à determinação da natureza da racionalidade. Levando em consideração os matizes presentes na definição aristotélica de homem como animal racional, a razão compreendida como linguagem não terá em Heisenberg o caráter de uma estrutura biológica previamente dada, mas sim desempenhará por excelência o papel de representante das forças criativas, cujo acesso seria dado somente aos humanos. O *Manuscrito* reconhece a necessidade de prestar satisfação aos movimentos que decidiram por uma retomada de Kant para a determinação dos princípios e finalidade da filosofia. Heisenberg não reconhece em nenhum momento da sua exposição a existência de uma estrutura categorial constitutiva da linguagem. Nós podemos até mesmo inferir uma enfática negação ao observarmos suas considerações sobre o conceito de existência, ponto nevrálgico da doutrina categorial quando se volta para o sentido de ser:

> Nesse contexto, também é preciso mencionar sucintamente a antiga questão sobre se o nosso saber acerca do mundo espiritual interior não seria mais seguro do que o saber sobre o mundo material "exterior" ocasionalmente falsificado pelas ilusões dos sentidos. Um tal primado da segurança dos enunciados sobre uma ou outra camada da realidade não pode ser, assim nos parece hoje, fundamentado. De início, a proposição "eu penso" não é mais segura do que a proposição "eu escrevo", pois nos dois casos poderia se tratar, por exemplo, de uma ilusão por meio de um sonho. Uma proposição geral, porém, que não repousa sobre uma experiência particular — como, por exemplo, a constatação: "eu existo" —, pode ser, em verdade, tão segura quanto uma proposição matemática correta qualquer, mas também não mais segura; isto é, os termos "eu" e "existir" podem ser definidos e fixados axiomaticamente de tal modo que a proposição "eu existo" é correta; de maneira

[207]Cf, Livro I, aforismo 128.
[208] Cf, SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol.*

semelhante, mesmo os axiomas da aritmética são fixados de tal modo que se siga daí, por exemplo, a proposição 2x2=4. Todavia, da correção da proposição "eu existo" não se segue nada sobre até que ponto os conceitos de "eu" e "existir" podem ser usados, para que possamos nos orientar na realidade[209].

Ao afirmar que as proposições "eu penso" e "eu escrevo" compartilham do mesmo grau de segurança, Heisenberg não está estabelecendo para ambas o mesmo caráter de certeza, mas sim a equivalência da sua segurança na condição de pontos de partida rumo à descoberta da verdade. A certeza da minha existência somente dada a cada vez que executo o ato reflexivo não é suficiente para garantir a verdade da minha existência para além desse momento em que "aponto para mim mesmo". Se não se trata do caráter de certeza, então é possível afirmar que uma proposição matemática e a proposição sobre o *cogito* estão em pé de igualdade no que diz respeito à verdade, porque para as duas será necessário estabelecer os axiomas, ou seja, os princípios fundamentais que confiram sua permanência e coerência. Uma instância fiadora que assegure a permanência daquilo que está certo, não mais necessitando que continuamente sejam refeitos os passos do raciocínio, bem como a explicitação disso que garante a correspondência entre conteúdo da ideia e aquilo que é representado, ao fim termina por reclamar a questão sobre o sentido de existência. No interior da reflexão cartesiana, aquilo que se mostrará como axiomático na discussão sobre o sentido de existência deve ser entendido como um conjunto de pressupostos legados pela tradição filosófica[210]. Que a coisa em geral possa ser pensada segundo graus de perfeição[211]; que tal grau seja a quantidade de realidade que caracteriza a coisa; que por realidade se deva entender o conjunto de qualidades que determinam a natureza de algo; que a natureza possa ser entendida formalmente, em ato, ou objetivamente, como essência que pode vir a ser atualizada; todos esses são elementos que compõem a base de uma específica determinação do sentido de existência. Não se entende muito bem por qual motivo existir pode ser qualificado como perfeição, a não ser que o imperfeito esteja posto na não vigência de uma essência já dada. Contudo, entra a questão: mas, assim sendo, ainda que se possa sustentar que a existência seja uma *res,* isto é, aquela coisalidade que atribui existência, diferençável efetivamente da essência, então ela teria nela mesma existência?

---

[209]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. pp.117-18.

[210] Para uma exposição sobre o conceito de existência entre os medievais e sua influência na filosofia moderna. Cf: HEIDEGGER, Martin. *The basic problems of phenomenology*. Tradução, introdução e léxico de Albert Hofstadter. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

[211] TATARKIEWIECZ, Wladyslaw. "Perfection: the term and the concept". In: *Dialetics and Humanism: the polish philosophical quarterly*. Número 4; Vol. VI. Polôniz: Real Academía de Ciências Polonesa, 1979.

A pergunta que apresentamos acima tem como função indicar que Heisenberg está correto ao afirmar que por vezes o termo "existência" perde a capacidade de nos orientar, tanto porque algo advém como transtorno para a manutenção de um horizonte, quanto porque uma obscuridade se faz evidente no horizonte assumido. Particularmente agora é natural que sejam reclamadas mais explicitações sobre para onde aponta Heisenberg ao se valer de termos clássicos da metafísica, principalmente das ideias de ordem e de efetividade. Se a própria noção de existência e, por conseguinte, a noção de ser, por vezes requisita novamente a sua explicitação, para que então possamos retomar o rumo da orientação, então é possível afirmar que a noção de ordem é mais fundamental que a noção de Ser. Não há nada de novo nessa afirmação caso nos voltemos para a tradição filosófica, na medida em que em *República*, Platão estabelece o Bem como superior ao Ser[212]. Compreender essa hierarquia pode até mesmo esclarecer a possibilidade da ideia de perfeição. Ora, caso nós lembremos que o Bem e o Uno são o mesmo, então a qualificação entre melhor e pior ocorre pela diferenciação entre aquilo que dispõe de menor ou maior unidade. O Uno e o Bem nada mais são do que a completude e a suficiência. Isso não significa que o Uno tenha a completude ou a perfeição, mas sim que ele seja a completude e a perfeição. De modo aparentemente paradoxal, na medida em que o Ser propriamente é a mais básica perfeição, o que significa a instauração do Uno, então o Uno não é em si mesmo o Ser, ou seja, é na verdade fonte do Ser e não se esgota no Ser[213]. O Uno pode ser dito igualmente Nada, evidentemente não por privação, mas por superabundância. Quando o filósofo faz a pergunta sobre a razão de ser do ente e não antes a vigência do nada, o cerne da questão não é o motivo da presença de alguma coisa e não antes a vigência do vazio, mas sim as razões pelas quais os entes possuem exatamente o caráter entitativo que possuem, o modo de ser que possuem, e não antes qualquer outro ordenamento. A própria formulação dessa pergunta, a qual expressa o princípio de razão suficiente, já demonstra que o núcleo da relação entre ser e pensar é o Uno, como o já sempre previamente posto. O problema básico nas investigações de Heisenberg é como o Uno se expressa enquanto ordem vigente ou efetiva: a constituição de níveis de realidade nada mais é do que tentar pensar o sentido da efetivação, o modo como o ente se faz ente instaurando entre si articulações.

---

[212] Cf. Livro VII.

[213] Essa compreensão se deve aos seguintes textos de Plotino: Enn. III.8: On Nature, Contemplation, and the One; Enn. VI.7: How the Multiplicity of the Ideal-Forms Came into Being; and on the Good; Enn. VI.9: On the Good, or the One. A fonte de consulta foi: PLOTINUS. *The heart of Plotinus: the essential Enneads* Edited by Algis Uždavinys. Indiana: World Wisdom, 2009.

Não seria de nos surpreender caso alguns especialistas em filosofia atribuíssem à nossa exposição sobre o Uno a característica de brincadeira linguística paradoxal ou a vacuidade de um apelo mistificador ao arrebatamento. Primeiramente, a natureza da brincadeira lógico-linguística com paradoxo já foi apresentada quando tratamos daqueles argumentos de Voegelin sobre a lógica convertida em *divertissement*. De forma alguma a expressão do Uno se assemelha ao cachorro linguístico correndo atrás do rabo que lhe define, porque o pensamento sobre o Uno só pode ser especulativo a partir de uma mostração: é a partir do Uno revelado que o homem refletirá ele, sobre ele e no interior dele[214]. Não há qualquer resquício de nominalismo nessa especulação, porque a linguagem não é um interior que nos dirige para a exterioridade onde repousam as coisas, ela simplesmente tenta articular aquilo que previamente já se manifestou. Em certa medida, é com propriedade que se chama tal especulação de mística, porque também no âmbito místico da religião ocorre uma presentificação que explicita a rigidez da linguagem sedimentada, demonstra a insuficiência da linguagem em geral para açambarcar a totalidade da presentificação; tal obriga um esforço da linguagem para se refletir naquilo que está manifesto. O especialista em filosofia talvez detecte outro problema em nossa exposição, porque de forma alguma está garantida a toda e qualquer pessoa tal evento, aqui considerado como o cerne da experiência filosófica. Um dos motivos apontados por Catherine Chevalley[215] para que Heisenberg não desejasse a publicação de *A Ordenação da Realidade* em vida, em muito estava no conteúdo pessoal — e bastante polêmico para uma figura científica — do seguinte tipo de declaração:

> Na infância, quando a capacidade de adaptação é a maior possível e somos influenciados e transformados de modo extremamente intenso pelo mundo no interior do qual nascemos, quando, portanto, nossa posição em relação ao mundo ainda não está fixada por meio da formação de capacidades especiais, nossa realidade também é sustentada pelas ligações criativamente configuradoras entre esse meio ambiente mais próximo e nós. Assim como toda ligação precisa ser recíproca, a força para transformar e configurar que é própria à realidade também precisa alcançar aqui o seu ápice. É somente quando esse processo de crescimento se aproxima de sua conclusão que amadurece a possibilidade de determinadas articulações vitais orientadas. Somente então podemos crescer em uma paisagem ou nos unir a um homem. A entrada em cena de tal união é, neste caso, tão repentina e se mostra tanto como algo acontecendo conosco de maneira totalmente imediata como que a partir de um poder superior, que podemos ser tomados de um terror profundo e sagrado. Tudo se dá como se a própria divindade tivesse descido até a Terra e falasse conosco justamente por meio desse homem e dessa paisagem. O que se realiza aqui no particular é somente o poeta que consegue descrever alegoricamente; pois ninguém que deparou nesse ponto com o amado Deus ousaria falar com as palavras da linguagem habitual sobre o que aconteceu. É certo, porém, que por detrás da

[214]Cf. KOLAKOWSKI, Leszek. Horror Metafísico. Tradução de Aglaia D. Perrosso C. Castro. Campinas: Papirus, 1990. A obra oferece alguns artigos que tratam com excelência sobre a constitutiva tensão entre linguagem e absoluto.
[215] Cf. HEISENBERG, Werner. Philosophie: *Le manuscrit de 1942*. Introdução e tradução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions du Seuil, 1998. Em sua longa tradução ao texto, Chevalley oferece algumas razões para a recusa de Heisenberg a publicar o manuscrito em vida. Um das razões seria o seu conteúdo extremamente pessoal.

realidade de uma tal ligação viva todo o resto do mundo apreendido pelos sentidos perde sua força, que esse mundo ou bem se recolhe às sombras ou bem se é concomitantemente amalgamado e participa do brilho que preenche toda a consciência.

A partir daqui, enquanto oposição, mesmo o outro acontecimento é compreensível, o acontecimento que foi descrito no início e junto ao qual a ligação do homem com o meio ambiente parece se transformar de um contato vivo em uma articulação mecânica rígida. Trata-se aqui, evidentemente, de uma destruição real das conexões vitais, de um processo aparentado com a morte, que pode vir a termo por meio de uma catástrofe da vida anímica desse homem ou quiçá também por meio do adormecimento paulatino do organismo[216].

A natureza das relações que se instauram com o fenômeno da manifestação do Uno já foi por nós tratada através dos eventos do entusiasmo e da desolação. Anteriormente nós mencionamos a ideia de MacIntyre sobre as crises epistemológicas, correntes na vida cotidiana, bem como capazes de abrir o indivíduo para questões filosóficas: em grande parte porque tais experiências tinham o caráter de dissolução de um horizonte de orientação sedimentado. A crise não se instaura simplesmente pela resolução de uma reforma do intelecto, a qual venha dissolver as ideias duvidosas ou equivocadas. É necessário um evento, uma erupção que ponha a crise ou que revele a unidade, que abra o caminho para a experiência da ordem em sua face desolada ou entusiasmada. É igualmente importante ressaltar o fenômeno que havíamos indicado anteriormente, sobre a dupla face que constitui o advento do entusiasmo, porque o fenômeno cambaleia entre ter o Uno acima dos demais entes, e estes como apenas aspectos do fundo originário, ou ter o Uno no cerne dos próprios entes. Não é caso aqui de oferecer as razões pelas quais essa diferenciação ocorre, mas sim é conveniente reafirmar que não está dado a todo e qualquer, por pura arbitrariedade, o acesso a esses eventos. Muito provavelmente, boa parte dos homens já presenciaram esses fenômenos, os quais são encobertos pela força articulatória da vida cotidiana.

Não é o caso de que tenhamos percorrido um logo desvio em relação ao trajeto que nós previamente estipulamos. Resguardar o devido espaço de reflexão para os problemas ontológicos ligados à constituição das categorias, no momento em que tratávamos da relação entre a região biológica e a região da consciência, não tem outra razão senão fornecer bases para discutir as empresas teóricas de conversão das categorias em estruturas próprias ao aparato orgânico. Nas ultimas linhas do parágrafo anterior nós podemos observar que permanecemos preparando o solo para discutir a animalidade do homem, mas agora entendido como animal político. Não era por nutrir gosto pelas metáforas que afirmamos ser a vida

[216]HEISENBERG, W. Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.105-106.

cotidiana uma força articulatória capaz de suprimir os rearranjos promovidos por desolação e entusiasmo, particularmente porque o homem pode perder o caráter político que o diferencia dos demais animais, precisamente quando não tem poder para instituir, ou seja, instaurar e sustentar em comunidade uma possibilidade de regramento e ordenamento da vida. De modo algum se trata de reclamar aos indivíduos que levem uma vida autêntica, com isso entendido que moldem conforme o seu arbítrio um tipo de vida com elementos disponibilizados pelas circunstâncias. Os fenômenos da desolação e do entusiasmo já se mostraram como caminhos por meio dos quais se instaura a urgência para aquela reflexão clássica, a qual se pergunta sobre a natureza e os modos de vida possíveis ao homem. Essas formas de vida não existem em caráter individual, mas necessariamente têm de ser institucionalizadas, ou seja, necessariamente instauram um espaço de convívio e de ordem específico. Platão e Aristóteles tinham ciência de que nem todos tomariam em suas mãos o caminho aberto pelos fenômenos de manifestação ou dissolução da ordem, mas sabiam igualmente que a via aberta pelo entusiasmo somente pode ser mantida se um regramento e um ordenamento em comunidade puder ser mantido, isto é, que seja possível cultivar com seus iguais aqueles exercícios espirituais que permitem a contemplação do sumo Bem. Não é absolutamente uma vida a ser assumida por todos; e certamente é pecar por falta de realismo desejar que todos possuam tal disposição ao sacrifício: por isso se reconhece o lugar apropriado das demais formas de vida, como as do guerreiro e do comerciante.

Certamente haverá daqueles que vislumbrarão a requisição por lugares diversificados de ordenamento e vida comunal — os quais não surgem por voluntarismo, mas pela efetividade dos fenômenos que apontamos como solicitantes de reflexão sobre modos de existência — apenas como mais um desejo arcaizante de retorno ao passado. O nosso prévio desmonte da estrutura de ordenação que hoje soçobra tinha por função também deter esse tipo de objeção, proveniente daqueles que são incapazes de reconhecer na hiperinflação do ordenamento jurídico internacional, o qual espalha suas tramas nas mais remotas reentrâncias da vida cotidiana, a fonte da redução do humano em puro animal, em pura populaça tangida pelo cão do direito e pela vara da economia. A consideração do humano pelo seu caráter de população fundamentalmente decide a administração humana pela via da sua animalidade. Por fim, mais uma vez retornamos para aquele ponto que deixamos sem o devido tratamento, ou seja, a determinação da animalidade do humano em sua relação com a consciência.

Heisenberg reiteradamente assinala a dificuldade de estabelecer uma nítida fronteira entre o âmbito biológico e o âmbito da consciência, exatamente pelo fato de que em tal nível de tematização o ente é posto como correspondente, ou seja, como mutuamente solicitante e co-determinante, o que significa que a natureza das qualidades que perfazem a coisa somente se dá em correlação. Evidenciar tal dificuldade serve para evitar a precipitação tanto de empresas que reduzem a consciência aos processos biofísicos quanto de projetos que declaram a dualidade entre as naturezas espiritual e corporal. Sobre as origens e estrutura das faculdades cognitivas do homem, Heisenberg considera como razoável hipótese as propostas elaboradas pelo etólogo Konrad Lorenz, as quais estabeleciam que pelo menos a estrutura kantiana das formas puras da sensibilidade poderiam ser reconhecidas como esquemas do nosso sistema biológico[217]. Por certo alguns neokantianos considerariam essa proposta como uma tentativa, ainda que parcial, de reduzir o sujeito transcendental ao sujeito psicológico. Talvez não seja impróprio assumir as formas da sensibilidade como específicas ao humano, mantendo a universalidade da estrutura lógica conferida pelas categorias, como necessárias para todo e qualquer ser racional. Nós devemos refletir sobre alguns cogitáveis entraves para que se assuma a tese de que há uma estrutura categorial fixada no organismo humano. Primeiramente, o que podemos definir como lógica e verdade seria restrito à espécie humana, a não ser que outros seres tivessem evoluído da mesma maneira que nós. No entanto, ainda assim, a lógica teria um caráter contingente. Supondo que a estrutura categorial esteja dada, nós deveríamos pensar os motivos pelos quais elas geralmente recaem na condição de objeto de tematização, muitas vezes recebendo caracterização bastante diversa; outras vezes, quando ainda se reconhece alguma correção em seu sentido precedente, a sua aplicabilidade fica restrita a casos. Caso se assuma que a espécie humana abole suas antigas definições de categorias porque está em processo de autoconhecimento, então não há boa razão que force supor o lugar da estrutura categorial no intelecto, e não nas coisas mesmas.

Perante os problemas levantados a propósito de uma suposta redução do transcendental ao empírico, nós apenas começamos a transpassar os umbrais das questões cruciais. O ponto fundamental para Heisenberg está em compreender a natureza da unidade da consciência. Inicialmente, pouco importam possíveis distinções entre pessoa transcendental e

[217] Em texto de época próxima ao período de composição do *Manuscrito de 1942*, Konrad Lorenz explicitamente está em debate com Kant no curso de suas investigações, e tece duras críticas ao neo-kantismo. Cf. LORENZ, Konrad. *The natural science of the human species an introduction to comparative behavioral research the Russian Manuscript 1944-1948*. Tradução de Robert D. Martin. Cambridge: MIT Press, 1996.

pessoa psicológica, porque será a dualidade entre restrição e ampliação o fio condutor para as suas indicações sobre a natureza específica do humano. A direção assumida por nosso cientista nos leva mais uma vez a refletir sobre a imagem traçada por Platão em *Protágoras*, no qual a especialização do animal em relação ao ambiente é a marca da sua animalidade. Os homens podem aparecer sob um aspecto privativo, caso comparado com os animais, pela necessidade de desenvolver recurso para a lida com o meio, enquanto o animal já tem na profunda co-determinação entre corpo e ambiente o seu espaço de ação. Tal codeterminação própria à animalidade igualmente pode aparecer sob a luz da privação, na medida em que ao ser humano está possibilitado o descolamento do seu ambiente, o que significaria a capacidade de dispor do seu meio e do seu corpo. Conforme a caracterização de Heisenberg:

> Essa extração de um "eu" singular do restante do mundo só é evidentemente possível externamente, porque o ser vivo já apresenta no mundo orgânico uma unidade cindida até um certo grau, do meio ambiente; assim, em seres vivos por inferiores, junto aos quais podem surgir muitos seres vivos por meio de divisão de um organismo (podemos pensar aqui, por exemplo, nas plantas, junto às quais um ramos cortado e enxertado no solo pode se tornar uma nova planta), não se pode falar de consciência. Mas não seria correto dizer que a extração do eu singular só teria justamente lugar no *graus* em que a posição biológica do ser vivo o admitisse. Ao contrário, por meio da consciência, a cisão é realizada de maneira sempre precisa; a situação cognitiva não admite aqui nenhuma passagem gradual. O eu é, segundo a sua natureza, uma unidade indissolúvel, que pode surgir ou extinguir-se, mas não pode ser exposta ao processo da divisão ou reunião. Portanto, enquanto nas regiões inferiores da realidade os processos se desencadeiam em uma mudança colorida, mas regular, de modo tal que, seguindo uma situação segundo causa e efeito ou segundo o jogo do acaso, uma outra situação imediatamente ulterior se segue, é característica de regiões mais elevadas a existência de unidades em última instância imutáveis, que, justamente porque não se transformam em algo "diverso", só podem, uma vez mais, surgir e extinguir-se[218].

As análises de Heisenberg sobre a relação entre eu e meio ambiente fornecem pista para algumas observações sobre o conceito de pessoa, particularmente pela existência de duas constatações complementares: aquela que aponta para o caráter simplesmente posto do eu, ou seja, uma unidade incompatível com gradações, e que somente aceita a presença ou inexistência; e igualmente aquela em que temos a consideração do caráter situacional desse eu, ou seja, que ele é uma unidade a um só tempo capaz de dispor do meio, passível de determinação pelo meio e agente de circunscrição do meio. Assinalar essas três características tem por função inicial estimular o estranhamento em relação às definições corriqueiras da unidade do eu como reflexão sobre si, como o voltar-se do eu sobre si mesmo. Busquemos um exemplo de solidificação da ideia reflexiva de eu, um caso que tenha a evidência da relevância em sua condição de ser fundamento ou de ter vinculação com a fundação de variados campos de pesquisa, para que nossa estranheza deite suas raízes em subterrâneos problemas deixados inarticulados.

---

[218]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. pp. 107-108.

Um dos textos fundamentais para a instauração da antropologia como campo científico tem por título *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"*, cujo autor é Marcel Mauss[219]. A primeira curiosidade do texto é ver o eu como uma dentre as categorias do espírito, e não como aquela ação que põe e reúne o conjunto categorial responsável pela determinação dos entes. O espírito humano é fonte mais originária do que a categoria do eu, porque as características e ações humanas se manifestam independentemente da explicitação conceitual da existência de um eu, ou da consciência de que se é um eu. A unidade do espírito pode ser demonstrada genealogicamente, através de sua história. Ao assumir como pista genealógica conferida pela etimologia da palavra pessoa, a qual teria sua origem na ideia de máscara, Marcel Mauss lança mão de estudos etnológicos para determinar o emprego de máscaras em algumas sociedades, bem como do termo persona para designar relações e papeis sociais. Aquilo que se destaca em suas análises é a inexistência da ligação intrínseca entre os conceitos de pessoa e de indivíduo. Somente no cristianismo ocorre a co-determinação plena entre *persona* e individualidade, uma conjunção que representa para o autor um aperfeiçoamento, na medida em que se faz necessário explicitar a natureza do sujeito moral. Remontando às discussões sobre as relações entre a natureza divina e humana de Cristo, bem com aos debates sobre a natureza da pessoa em Cristo e na Trindade, Mauss apresenta a clássica definição de pessoa como *substantia rationalis individua*, a qual é traduzida pelo autor de forma peculiar: "a pessoa é uma substância racional indivisível, individual".

A primeira definição do termo pessoa que ocorre em língua latina é conferida por Boécio, no texto intitulado *Contra Êutiques e Nestório*[220], ainda que Mauss cite Cassiodoro como fonte originária da clássica formulação. A singularidade da tradução conferida pelo antropólogo está em sua identificação do termo individual com indivisível, sendo que tal caracterização não ocorre no texto original. Boécio afirma que a condição de pessoa somente pode ser atribuída a uma substância, por contraposição a uma possível atribuição a subsistentes, categoria esta que abriga também os universais. Não cabendo a condição de pessoa aos universais, então somente pode ser dito dos particulares. Ora, mas esses particulares têm a sua individualidade não na condição de pessoa, mas sim na sua

[219]MAUSS, Marcel. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu"". In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
[220] BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

substancialidade, ou seja, não é a pessoa aquilo que mais propriamente caracteriza a individuação em si, mas sim apenas a natureza da individuação. No raciocínio do antropólogo reverberam distorções derivadas de uma compreensão da individualidade fundamentalmente determinada pelo idealismo alemão, particularmente nas figuras de Kant e Fichte, consideradas por Mauss como responsáveis por levar à plenitude o conceito de eu. Contudo, os problemas legados por Boécio quanto à determinação da unidade não residem no conceito de pessoa, mas sim na ideia de natureza, visto que também é nesse texto que conceitos fundamentais da metafísica recebem sua primeira tradução e delimitação em língua latina, tais como essência, subsistência, substância, hipóstase. Ora, dentre as quatro definição de natureza expostas por Boécio, a de propriedade foi aquela que de imediato se acoplou ao conceito de pessoa, já que no caso da substância aqui tratada, a diferença específica que informa a coisa é a racionalidade. As demais caracterizações do conceito de natureza, como aquilo que é inteligível, como aquilo que é capaz do fazer e do padecer, como aquilo que traz em si o princípio de movimento, todas elas caem em obscurecimento e lançam a pergunta sobre como pode ser a razão uma propriedade. Como ocorre a articulação das propriedades em uma substância, ou seja, como ela perfaz a sua unidade? Sendo a razão uma forma de ação, e sendo a substância caracterizada como o poder de agir e padecer, como a ação racional se articula com o caráter agente da substância? Qual é a fonte que explica o agir e padecer das substâncias, e como tal fonte está entrelaçada com o princípio de movimento?

As questões que há pouco nós apresentamos não são formuladas por amor a filigranas escolásticas, mas sim como tentativa de compreender o caráter unitário atribuído ao eu, concomitantemente reconhecendo a incongruência de caracterizar a unidade da consciência pela ação de voltar-se para si mesmo, sendo que o ato de voltar-se já depende de ser cônscio, e o ponto de chegada dessa volta já é a própria consciência. Quando Heisenberg trata da consciência como uma unidade que se reúne simultaneamente se descolando do meio circundante, não há razão para supor que esta ação seja o fruto de uma propriedade, algo simplesmente *in esse*, mas sim o eu como um princípio de reunião relacional, ou seja, sua compreensão se dá pelo traço *ad esse*. Por tal caráter talvez melhor se justifique a condição humana como animal político, traço esse que confere nova luz à simples repetição de que a possibilidade comunal está enraizada na linguagem ou na racionalidade. Os motivos da condição política própria ao animal humano podem ser pensados em Heisenberg exatamente através da ideia de especialização e carência de especialização, possibilidade de ser

determinado pelo meio circundante e determinar o como da circunscrição. O homem aparece então como aquele ente capaz de conferir unidade ao espaço, capaz de instaurar uma unidade ordenadora no seu derredor. Os efeitos do poder de instauração ao qual o homem está vinculado recebem a seguinte descrição de Heisenberg:

> Quando adentramos, por exemplo, os espaços nos quais um homem que nos era próximo viveu e que carregam por toda parte os rastros de seu ser, podemos, então, ter a impressão de que o espírito desse homem ainda está vivo nesses espaços; e esse espírito pode influenciar da maneira mais intensa possível o que fazemos e o que deixamos de fazer. Pode-se certamente dizer que não seria qualquer modo senão o efeito de uma reconstrução realizada a partir dos rastros materiais, que se manifestaria aqui de maneira tão particularmente clara e que dirigiria nossa ação. Mas quem sabe se a "explicação" da permanência efetiva do espírito por meio do conceito de reconstrução não é melhor do que a explicação das evoluções biológicas por meio dos processos físico-químicos no organismo? Talvez, contudo, a força que aqui é efetiva seja uma vez mais algo total, que não pode ser dissolvido sem coerção em uma soma de elementos reconstruíveis, e algo diverso em termos de conhecimento[221].

O tema da presença que resta depois da morte, constatável nos espaços ordenado e legado por aquele homem agora falecido, precisamente aparece por ocasião de suas reflexões sobre a existência da alma. Não se trata de especular sobre provas metafísicas a respeito da vida eterna do ser racional, mas sim demonstrar o caráter de relação co-constituidora para a conformação entre unidade do meio-circundante e unidade da consciência. Nós resgatamos a profunda imbricação entre ética e hábito, entre o poder do humano de conferir a unidade de sua vida e o espaço que constitui nessa trajetória, assim como os lugares nos quais essa vida pode ser sustentada. A clássica divisão entre os três tipos de vida, a conformação de grupos e escola filosóficos onde se assumia uma forma de conferir unidade à existência, tais lugares representam a verdadeira natureza das instituições como fonte, como unidade posta, feita e perfeita pelo homem, quando é simultaneamente abrigo para que o homem reúna a sua existência, assim como mais uma vez confere liga à instituição durante a constituição da sua vida. Talvez o abismo e a ponte que nos separam dos animais possa ser vislumbrada nessa conexão entre comportamento e instauração de um espaço de ação. O momento de familiaridade e identificação entre o humano e o bicho não ocorre por transferência de nossas características para as coisas, mas sim porque o animal ainda possui uma margem de instauração de conduta, independentemente da unidade prévia conferida pela co-constituição entre ambiente e corpo. Quando o bicho parece instaurar comportamentos, quando ele parece fazer demandas e expressões descoladas daquilo que vemos como possíveis estímulos

[221]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 108.

ambientais, então parece que ali a liberdade se manifesta. Por parecer não insinuamos aqui um sentido subjetivo do termo, como algo que diz respeito a uma atribuição conferida pelo humano. Parecer significa que isso só pode ser vislumbrado em uma relação, ou seja, na correspondência entre humano e animal, por isso que nós julgamos que a ideia de pessoa é fundamentalmente relacional. O humano é capaz de ver o espaço de liberdade do animal aberto ou fechado. Esses dois polos se tornam absolutamente visíveis perante o contraste entre o ato de brincar dos bichos e a época em que eles estão no cio: pela cegueira da compulsão, pela prisão que se converte o corpo e o hábito, experiência esta que o humano vive quando tomado por vícios, ao fim confere à natureza a aparência da degradação.

Por certo nós poderíamos ser retorquidos na medida em que não oferecemos um definitivo esclarecimento sobre o que é isso específico ao humano que permite reunir a vida como lhe sendo o mais próprio, unidade essa que não significa simplesmente a constatação de que é ciente, mas sim o poder de ordenar suas expectativas, reconsiderar o passado, articular o futuro e estabelecer a hierarquia dos seus bens. O que nos foi possível oferecer, por intermédio das reflexões de Heisenberg, consiste em indicações sobre a necessidade de uma profunda investigação da nossa compreensão de natureza. Nós devemos notar que ao logo de todo o nosso diálogo com Heisenberg sobre a ordenação da realidade, reiteradamente a pergunta sobre a o cerne de unidade do ente em geral aparecia. Não é o caso de que as ideias de matéria ou força nos encaminhem para buscar a unidade também no conceito de pessoa, assim como não é uma suposta singularidade humana que converte a unidade da consciência em fio condutor para a compreensão do ente em geral. O Uno já está posto tanto no humano quanto no ente em geral, sendo o fundamental problema hoje o modo de estar posto do Uno, dificuldade esta premente principalmente diante da completa obscuridade em que a ideia de natureza caiu, ou seja, sobre o princípio articulatório que permite a vigência.

Não é de se estranhar que em geral considerem nossas observações como demasiadamente especulativas. Por exemplo, talvez fosse mais sóbrio cogitar que aquela totalidade articulada pelo homem morto e impressa no seu ambiente seja simplesmente uma reconstrução, uma imagem mental. Perante aquele paciente vítima de transtornos psiquiátricos, talvez o mais adequado fosse compreender o seu estado por meio de uma análise das disfunções orgânicas, das alterações das estruturas bioquímicas cerebrais. Evocamos esses dois casos como circunstância em que Heisenberg reapresenta o problema metodológico da partição entre psíquico e físico. No primeiro caso, a tese da reconstrução não

é capaz de explicar o poder humano de instaurar no meio o ordenamento de sentido, assim como não explica por quais razões o humano age e reage em relação ao espaço instaurado mesmo após a desaparição do artífice. No segundo caso, os transtornos bioquímicos do cérebro apenas revelam pontos que sustentam a doença psiquiátrica, mas não são capazes de explicitar tanto o nexo quanto as razões para a específica articulação de sentido que se manifesta na psicopatia. A compreensão da natureza de um delírio, em lugar de se enraizar em análises químicas ou registros por imagem do funcionamento cerebral, em melhor medida pode advir de um romance, do relato autobiográfico, da narração do paciente. De forma alguma se trata de restaurar uma divisão metodológica entre instrumentos de compreensão e instrumentos de explicação, cisão que só se sustenta caso se mantenha a divisão entre natureza de objetos. Ora, o que mostramos até agora trata da impossibilidade de manter o pensamento no rumo dessa partição. Como já indicamos em páginas pregressas, especificamente quando tratamos da experiência de destruição de mundo, nós ressaltamos o parecer de Karl Jaspers, para quem o tal fenômeno é de conteúdo fundamental para toda a humanidade, independente da diagnose de distúrbio psiquiátrico. Da mesma natureza podem ser as visões do príncipe Myshkin, personagem criado por Dostoievski no romance *O idiota*. O desencadeamento de sua experiência mística tem por ocasião o ataque epilético, mas o simples ataque não é capaz de explicar o todo especificamente articulado do sentido da visão mística, nem mesmo retirar a sua força de verdade.

Eis que fica mais claro um problema que transpassa todos os níveis de ordenamento do real propostos em *O Manuscrito de 1942*: a persistência da suposição de que o cerne do real seja o arranjo entre indivíduos indecomponíveis, cujo modo de relação fundamental está na causalidade eficiente no tempo e no espaço. Essa é uma suposição de força tremenda e realimentada, porquanto participa da constituição de diferentes ciências, e mesmo de ideias sobre a natureza da organização social. Todas as indicações oferecidas pela tese, desde a discussão sobre a natureza da matéria até a demonstração das formas de temporalização evidenciam que é absolutamente insustentável partir dessa suposição como o mais evidente e razoável na reflexão sobre a natureza do ente em geral e de suas relações.

3.4 Símbolos e Forças Criativas

A tese alcança o momento em que realiza a última curva para retornar ao seu ponto de partida. Não por arbitrariedade que nós tenhamos assumido tal forma, antes ela está a um só tempo em conformidade com a estrutura do *Manuscrito de 1942* e com a maneira pela qual se

articula a ordenação. Ainda que símbolos e forças criativas perfaçam as duas regiões mais elevadas da realidade, não significa que somente agora nós nos dediquemos à sua exposição. Em verdade, a primeira parte da tese mostra essas duas regiões no exercício da sua efetivação, particularmente quando descrevemos o desmoronamento de uma ordenação prévia e o ingresso de um novo ordenamento pelas imagens da descoberta da América, do sistema heliocêntrico e das querelas sobre a realidade do sacramento eucarístico. Tendo em vista tais regiões, Heisenberg havia antecipado sua compreensão sobre a natureza da linguagem, bem como havia exposto os modos dinâmico e estático do pensamento. As duas últimas regiões encerram com plenitude de sentido os motivos para estruturas semânticas indicarem processos de temporalização, e a importância de não ter tratado linguagem e conceitos por meio de uma tematização da estrutura proposicional ou da análise de notas características.

Os símbolos são concomitantemente a base da comunicação e da instauração de comunidade, propriamente indicam o princípio de unificação que perfaz as conexões. Levando em consideração que diferentes regiões da realidade sempre sustentam entre si algum nível de ação recíproca, elementos simbólicos estão presentes em instância prévia à linguagem, como nas disposições de humor expressas por gestos e feições. O caráter simbólico da linguagem consiste em seu poder de produzir e abrigar a unidade de múltiplos remetimentos que os humanos instauram entre as coisas, e que as coisas revelam aos humanos. Heisenberg caracteriza a região simbólica como aquela em que necessariamente o humano está tematizado e em jogo, de maneira que não há como compreender a constituição simbólica sem levar em conta a natureza humana e seus modos de relação. Enganoso seria supor que a instauração do símbolo pelas mãos humanas signifique para Heisenberg a tese convencionalista da linguagem ou das produções simbólicas em geral. Desde suas reflexões sobre a região da realidade própria à consciência, nosso cientista destacava que era característico dos humanos o acesso às forças criativas, que a ideia de alma teria um dos seus sentidos profundos determinado como abrigo das forças criativas. Essa observação expressa que o homem é veículo da instauração simbólica, amplia a compreensão de si nessa instauração e passa a ser determinado pelo sentido instaurado. Todavia, tal não significa que as forças criativas sejam simples expressão da vontade humana. É nessa instância suprema que definitivamente a totalidade dos entes é compreendida como correspondência e ação recíproca, porque em plena evidência o homem aparece como sempre respondendo a algo para a instauração do sentido, algo que em muito escapa o seu arbítrio. As formas harmônicas

e simétricas que vemos na natureza, quando o aparecer e a aparência da coisa instauram a medida do belo; o aparecimento de um ente ou de fenômeno inaudito que requisitam o conhecimento; os laços que se instauram entre os homens, desde os biológicos vínculos até o aparecimento do amor e do ódio; a revelação do sagrado aos homens; em todos esses casos os homens estão em jogo como conformadores dos símbolos, mas a força de instauração de sentido se põe e impõe, ainda que caiba ao homem se haver com tal força a fim de determinar se opta entre seu rechaço, abrigo e de que modo a assume.

Artes, ciência, política e religião são apresentadas como domínios da região simbólica, mas com maior precisão elas podem ser compreendidas como formas de expressão das forças criativas. Vinculados por uma fonte constitutiva, os domínios revelam continuamente conteúdos e procedimentos em comum. Em primeiro lugar, toda e qualquer expressão do simbólico, tal como dito anteriormente, necessariamente oscila entre o modo de ser dinâmico, no qual predomina a abrangência de fenômenos e possibilidade relacionais, e o modo de ser estático, no qual a especialização e o refinamento dos fenômenos pautam a relação tanto com o ente quanto com o símbolo. Os dois modos aparecem em alguma medida simultaneamente em todos os domínios, razão pela qual podemos compreender dois fenômenos por eles compartilhados: a perda de realidade e a revelação. O modo estático quando exacerba o seu predomínio aprofunda o foco sobre o fenômeno, tendo em vista a apreensão dos seus detalhes e o refinamento dos seus traços. Contudo, o refinamento simbólico pode resultar na cegueira em relação às bases conceituais a partir das quais o refinamento ocorre, a luz lançada é de tal ordem que joga nas trevas a sua fonte. Já que a determinação dos fenômenos sempre ocorre a partir de um conjunto simbólico, e na medida em que esse conjunto circunscreve um grupo de fenômenos, a exacerbação do modo estático promove um fechamento dos símbolos sobre si mesmos, como se exclusivamente o refinamento de suas relações fosse capaz de detalhar ou expor novos aspectos do fenômeno. Nós estamos perante a perda da realidade, porque o conjunto simbólico se converte em esfera cega para eventos que não estejam previstos em sua malha, para aqueles fenômenos que contradizem símbolos da malha ou para as carências de determinação das suposições que compõem a rede. Por princípio os domínios devem reconhecer o limite do modo estático, já que inevitavelmente os símbolos interpenetram seus espaços, sendo incontornáveis as necessidades de remetimentos para fora da sua esfera.

A perda de realidade na obra de arte ocorre quando vigora o simples refinamento formal, quando a obra não é capaz de reunir em si aspectos do real e mostrá-los, de maneira

que, partindo de si, venha a instaurar uma medida de relação com as coisas. Seria enganoso supor que o fenômeno da perda de realidade na arte signifique uma retomada da velha crítica em relação à arte abstrata, a qual teria deixado de representar a vida; nem mesmo o predomínio do estático possui o sentido de um conflito entre forma e matéria. Nós constatamos a supremacia do modo estático em determinada compreensão da autonomia da obra de arte, bem como através do seu enraizamento na estrutura de temporalização característica da modernidade. O anseio por superar a si mesma — no que diz respeito tanto à forma de apresentação quanto à matéria de composição do objeto — ao fim dobra a obra sobre si, como se ela fosse referência auto-significativa e arauto de sua ultrapassagem. A dobra sobre si é sempre em verdade um voltar-se para a história da arte, e a sinalização do esgotamento daquilo que precedeu. Queda dissolvida a significância da obra de arte, porquanto ela é sustentada puramente fora de si, como emaranhado de resposta a estilos históricos, temas clássicos ou conceitos da crítica de arte: o poder de reunir o real e de instaurar medida desaparece. Para Heisenberg, somente o gênio é capaz de restaurar o equilíbrio entre estático e dinâmico na criação artística. Simetria, equilíbrio e harmonia participam da arte, mas só o gênio parece apreender a via pela qual se conduz o humor humano, conferindo a ele a forma de expressão adequada e a medida pela qual se pautarão ouvidos e olhos. Nossa referência ao auditivo e ao visual se deve à possibilidade de a obra não ter caráter figurativo, como representação de coisas, mas ainda sim imprimir unidade e revelar a significância de algo. O trabalho de Goethe sobre a psicologia das cores, considerado por Heisenberg como importante referência da qual se apropriaram diferentes artistas, em muito demonstra que previamente à figuração, as cores já podem carregar significância, e por isso servirem como símbolos de estados do ânimo. Tomemos o exemplo da ária "Non so più cosa son, cosa faccio", da ópera de Mozart intitulada *As bodas de Fígaro*. O personagem que canta a ária é um adolescente tomado pela ânsia do amor e o desejo pela descoberta desse sentimento, o que se afigura na peça de maneira cômica, porque todas as mulheres são objeto do seu afeto. A música transfigura completamente aquilo que seria reduzido à banalidade de um arroubo juvenil; a melodia trafega pela riqueza de matizes possíveis no colorido desse afeto: a ânsia da conquista, as fantasias sobre o que será a descoberta, a tristeza pela ausência de correspondência, o misto de juvenil leviandade e séria compreensão ao constatar que o amor é um jogo. O fio musical que reúne esses afetos serve como fio condutor para a reunião das experiências e memórias do ouvinte, o que converte essa música em incontornável

símbolo nostálgico, por meio do qual nós esboçamos um riso de cumplicidade com o personagem. É essa capacidade de reunir o real que Heisenberg atribui ao indivíduo de gênio.

Contribuem para força de verdade de uma teoria científica elementos julgados característicos do domínio artístico, tais como simetria, harmonia e beleza. Esses aspectos não foram enumerados por Heisenberg como juízos que um sujeito pode atribuir a uma estrutura teórica. Sua compreensão é mais grave, porque a beleza explicitada no tratamento conceitual apenas refletiria a ordem constitutiva das coisas: a beleza é a feição do inteligível. Receios quanto à possibilidade de que um esteticismo especulativo tome de assalto a ciência, resultando em menosprezo pelos dados empíricos ou propositalmente distorção dos fatos, para Heisenberg de forma alguma se justificam, não pelo argumento de erro categorial ao misturar domínios distintos. Anteriormente mostramos como a ciência pode mergulhar em uma vertigem especulativa, ao se tornar refém de uma estrutura teórica convertida em suposição inabalável, como lugar único de tematização, e então se debater em refinamentos conceituais que obscurecem os fenômenos. Em igual medida, nossas discussões anteriores já mostraram como fatores exteriores à discussão científica contribuem para a constituição da ciência. Certamente que há níveis de participação desses elementos, mas outra vez ressaltamos que também os conceitos da ciência estão enraizados em símbolos dinâmicos, o que significa dizer que no fundamento da ciência sempre já está em jogo o ente posto como correspondente, ou seja, em conexão com a totalidade. Um caso expressivo por nós citado é a inextrincável ligação entre os campos da teologia, do direito e da ciência pela mediação do conceito de lei. Recordemos que essa mediação tem o duplo rosto do deus Janus, o que significa que a parte teórica da face bifronte é sempre acompanhada pelo lado prático. Heisenberg parece ter consciência desse aspecto prático quando reflete sobre a sustentação da ciência como comunidade e quando aponta para o cientista como sendo aquele que hoje possui algumas características do sacerdócio:

> Enquanto essa região central da realidade permanecer intocada, o perigo provocado pelo fato de dominarmos as forças da natureza de uma maneira muito mais elevada do que nas épocas anteriores também não será grande demais. Essas forças podem ser dirigidas em seu efeito para o bem, até o ponto em que elas ainda são ordenadas por nós a partir de um ponto central, que não é estabelecido por nós, mas por uma potência mais elevada. É somente se faltar o ponto central ordenador que as forças podem conduzir ao caos. Também são válidos aqui para a humanidade como um todo os versos de Stephan George: "Quem um dia anda em redor da chama..." De certa maneira, repete-se agora na dimensão macro uma ordem que antes junto às estirpes dos primitivos. O pesquisador é, ainda que contra a sua vontade, para o povo, o mago, ao qual as forças da natureza obedecem. Mas seu poder só pode se transformar em algo bom quando ele é ao mesmo tempo sacerdote, e age apenas a serviço da divindade ou do destino[222].

[222]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p. 156.

Incessantes são as preocupações de Heisenberg com a natureza e sustentação da comunidade científica, a qual deve ser entendida aqui como composta por aqueles que dedicam a vida à compreensão da verdade. Em certa medida, nós vemos se refletir no campo científico o clássico problema teológico-jurídico concernente ao conflito entre as leis divinas eternas e as leis humanas cambiáveis[223]. A imagem revela que a ideia de verdade não possui sentido simplesmente epistemológico, mas carrega o poder de conservar a unidade de um grupo, de maneira que a teoria se afigura como um exercício espiritual para a manutenção e preservação da vida teorética. Aquilo que é humano está submetido a modificações e a transformações, o que abarca as falhas constatações humanas sobre o funcionamento do mundo. O problema indicado por Heisenberg para a manutenção da comunidade científica não é o caráter histórico das teorias científicas, não é a influência de diferentes campos e atividades humanas para a constituição de uma teoria, mas sim o julgamento de que tudo isso seja fruto do puro arbítrio humano, ou seja, que a ciência tenha o seu cerne na pura vontade humana. A ciência contemporânea se pensa como o duplo do Estado contemporâneo, os quais propagandeiam a falsa ideia de que são frutos de uma auto-fundação, cuja única instância derradeira de suporte talvez seja a fantasmagórica noção de natureza humana com direitos intrínsecos.

Os esforços de Heisenberg por pensar a política não restringem a sua justificativa à necessidade de considerar possibilidades de formação da comunidade científica, mas também porque a constituição da comunidade entre os homens está ameaçada pelo advento da massa. O caráter problemático da massa somente é passível de explicitação quando compreendermos o processo de formação dos símbolos políticos[224]. Heisenberg remonta à camada biológica apara ali apontar os traços de formação comunitária que da animalidade remanescem na conduta humana. Também os homens possuem bases de reunião no constrangimento por satisfazer suas carências físicas, por simpatias e afeições pobres de justificativas intelectuais; muitas vezes por pressões provocadas pelo território ou pela urgência de se deslocar para diferentes regiões os grupamentos humanos se formam. Não é simples que hoje compreendamos o poder de reunião presente na terra onde se é criado, tão logo lancemos os olhos para o modo de vida do mundo contemporâneo, onde o homem somente vê a imagem de si mesmo por todos os cantos, com um suposto cosmopolitismo que em verdade revela a

[223] Como bem mostra Santo Agostinho no capítulo sobre a essência do pecado em *O Livre Arbítrio.*
[224] Cf. CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ligeireza das relações, qualquer fixidez é considerada, quando menos, de mau tom, quando mais, como expressão chauvinista. A terra é uma dessas instâncias que independem do arbítrio humano na configuração da comunidade política, importante fator para a compreensão do homem e de suas relações. Contudo, a terra é um elemento que se desdobra sobre si quando da sua conversão em símbolo, e é esse caráter simbólico que constitui propriamente a comunidade. As forças criativas resguardadas pelo símbolo perfazem a unidade da comunidade, e por meio dessa instância que Heisenberg parece resolver com clareza o clássico problema de teoria política, que requisita o estabelecimento ou da liberdade ou da igualdade como fundamento da comunidade política[225]. Diz o nosso cientista: "Junto a tais signos formam-se as comunidades humanas, e é aparentemente só a força dos símbolos que decide segundo que ponto de vista os homens se reúnem e se dividem em "nós" e "os outros" e se combatem com frequência até a aniquilação "[226].

O caráter da liberdade na instauração simbólica certamente não corresponde ao arbítrio individual, mas sim à participação do poder criativo humano na definição daquilo que se é. Logicamente, nessa definição está instaurada a natureza que congrega a todos, o que de forma alguma significa igualdade quanto à equivalência de nível hierárquico em uma sociedade, mas sim igualdade porque há um eixo central articulatório em comum. Muito digno de nota é que Heisenberg tenha observado nesses símbolos com efeitos políticos — a cruz, a lua crescente, o mote francês reunindo liberdade e igualdade, o Estado como um animal — o caráter comum de serem símbolos de movimento, exatamente aquilo que Koselleck caracterizará como conceitos de movimento[227]. Movimentação essa que em nível mais evidente se refere ao poder simbólico de atrair os homens, mas porque os símbolos dizem o que são os humanos. Por meio de um aprofundamento, nós constatamos que os símbolos instauram a compreensão do humano articulando espaço, tempo e demais elementos de orientação dos homens, ou seja, são espaço-temporalizadores que direcionam as forças criativas do humano. Insistentemente nós enfatizamos que para Heisenberg o homem é participante e reservatório das forças criativas, muitas vezes cabendo a nós simplesmente tentar ouvi-las. Nossa precaução é absolutamente necessária para evitar toda e qualquer

[225] Cf. SCHMITT, Carl. *The concepto f the political*. Tradução de George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1996. Onde o autor mostra o caráter fundamental da constituição de uma identidade para a determinação do inimigo político.
[226]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.132.
[227] Cf. KOSELLECK, Reinhart. "Neuzeit: Remarks on the semantics of the modern concepts of movement". In: Futures Past: on the semantics of Historical Time. Tradução de Keith Tribe. Cambridge: MIT Press, 1985.

sombra da ideia de que o homem é o artífice de si mesmo, e que sua vontade é instauradora do mundo.

Companheira fiel do tema político é a questão da violência, a qual Heisenberg não deixou de tratar em suas observações. Seu posicionamento lembra em parte aquela vertente comum na história da igreja católica, para a qual o uso do poder pelo homem para o jugo de outros homens é dos males o menor, perante a possibilidade do caos aberto pela ausência de ordenamento. A mitigação da pura e simples dominação ocorre por intermédio do direito, o qual para Heisenberg funcionaria segundo o modo estático de pensamento, por conseguinte passível dos mesmos transtornos recorrentes em outros domínios onde vigora seu uso. Contra o total fechamento do direito sobre si mesmo, de maneira que se petrificasse como refinamento de símbolos, Heisenberg tece alguns elogios ao modelo jurídico anglo-saxão, porque ele ainda conta com a voz popular e a instância dos costumes tanto no caso de arbitragem quanto no caso de interpretação da lei escrita. Essa é uma boa maneira de permitir a revelação no direito, a visível sustentação e alimentação do direito pela riqueza simbólica do político ou pela erupção de eventos que ocorrem na vida cotidiana, e que escapam ao ordenamento. Heisenberg chega a assinalar traços de fontes motivacionais e cultivo espiritual na esfera das leis, porque elas conservariam indicações sobre benfazejas e harmoniosas formas de convívio entre os homens, juízo este que conscientemente se contrapõe a todos aqueles que caracterizam o direito como puro artifício e arbitrariedade, forma de opressão do indivíduo em favor de uma abstração. Esse elogio do direito tem como explícito motivo a ferrenha oposição de Heisenberg às empresas revolucionárias:

> A força formadora de comunidades quase insuperável do direito também é a base para o profundo ódio que todos os movimentos revolucionários devotam ao direito. Pois assim como todo ódio provém da impotência, aqui o ódio também está ligado à consciência de que o direito existente é o cerne propriamente dito da antiga comunidade inimiga, que deve ser explodida, e [está ligado] ao sentimento inconfesso de que esse direito, apesar de todas as forças revolucionárias, se imporá, ao final, novamente de qualquer modo.[228]

Contrapondo-se aos processos revolucionários, Heisenberg parecia ciente do duplo problema inerente a toda e qualquer revolução. Em primeiro lugar, ódio acalentado pelo revolucionário ao ordenamento jurídico é apenas uma das suas manifestações, porque sua sanha destrutiva necessariamente tem de se voltar para toda e qualquer base da vida prévia, ou seja, para a tradição. A revolução pretende ser o marco inicial, ainda que para isso tenha de lançar todo o resto à destruição e ao esquecimento; seria inegavelmente ingênuo que um

[228]HEISENBERG, Werner. A Ordenação da Realidade. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.133.

grupo de homens tenha tal poder de atear fogo no mundo, levando à aniquilação do passado. Contudo, isso pode ser feito caso a destruição seja entendida como negativação do passado: já que a revolução é um processo acelerador, todo o pregresso necessariamente tem de ser substituído por um progresso; por sua vez, todo o precedente que insiste na vigência deve ser entendido como retrocesso, e, portanto, tem de ser superado. Em segundo lugar, a revolução jamais pode estabelecer o marco do seu fim, a não ser pela utopia de uma regeneração universal. Dessa forma, qualquer estabilidade jurídica fica impossibilitada, porquanto o ordenamento possível ininterruptamente é tão-só o ditado ou a ordem proferido pelo agente do processo: está instaurada a ditadura.

Não nos deixemos enganar pela suposição de que, ao se contrapor às revoluções nazista e socialista, Heisenberg tivesse aderido ao liberalismo anglo-saxão. Para Heisenberg, em boa medida, as três formas de política se equivalem, por certo não daquele ponto de vista cego no qual todos os gatos são pardos, mas sim porque em seu substrato derradeiro as três compartilham do mesmo símbolo: a utopia do homem como artífice, o qual produz a si e ao mundo segundo seu arbítrio. Como precisam operar no âmago da região simbólica e das forças criativas humanas, esses movimentos políticos funcionam como verdadeiras religiões políticas, supostamente capazes de conduzir a destinação humana. Tal ideia não se reduz à tese da transferência e transfiguração de símbolos religiosos para a regência da vida secular. As religiões políticas cunham os seus próprios símbolos, os quais são veículos de exibição do poderio humano, particularmente na forma de otimização do processo de transmutação do mundo em pura fonte de satisfação dos nossos desejos. O gigantismo é a primeira forma de cunhagem dos símbolos, no sentido de manipulação das dimensões, seja por meio da construção de arranha-céus, seja pela elaboração de aparelhos microscópicos. A segunda forma é o organicismo, tentativa de tornar a aparelhagem assimilada pelo corpo humano, da mesma forma em que o corpo é compreendido como plenamente manipulável e alterável em vista da conformidade ao arbítrio dos projetos. Esse caráter ilimitável do poderio humano é o cerne constitutivo da massa, porque ela é pura igualdade, desprovida de qualquer identidade ou unidade: portanto, o puramente entregue à moldagem e à administração. A melhor razão que demonstra a impossibilidade de um pacto de Heisenberg com o nazismo ou o liberalismo é o seu visceral desprezo pela massa, do qual compartilhava com Jacob Burckhardt, o historiador a quem tinha em mais alta conta. O repúdio nutrido por Heisenberg fica evidente quando considera imenso rebaixamento dos homens a determinação da existência a partir da

felicidade proporcionada pelo consumo ou pela disposição de mercadorias. A determinação da vida humana exclusivamente por esse nível tem a aparência de um evento benfazejo, principalmente porque o problema clássico da modernidade atinente ao conflito religioso seria dissolvido, à medida que a religião sofre uma redução do seu poderio simbólico. Então ocorre uma inversão nos níveis da realidade, quando a região objetivável é posta como a instância fundante:

> Para uma grande parte da humanidade de hoje, a camada objetivável da realidade foi elevada à categoria de realidade pura e simples, ela forma a base para todo e qualquer critério de valor; e a avaliação assumida de um modo tão inconsciente como em qualquer religião só é fundada em uma parte dos crentes na repetição das experiências (*Erlebnis*) dos seus espíritos fundadores. Na grande massa, as mesmas experiências (*Erlebnis*) não são senão obscuras e sentidas concomitantemente de maneira esvaecida. Não obstante, muitos homens podem ser tomados pelos efeitos do espírito humano no mundo material objetivo; a visão, por exemplo, de um navio gigantesco ou de um arranha-céu de Manhattan pode produzir em nós um espanto, no qual pressentimos claramente os poderes demoníacos com os quais o homem se associou aqui; e talvez a força de convencimento da visão de mundo anglo-saxã repouse sobre tais experiências.[229]

Propositadamente nós tratamos primeiramente das religiões políticas e do seu poder simbólico, visto que para Heisenberg a compreensão da experiência religiosa no momento atual se encontra fechada para boa parte dos homens, exatamente pela fixação da existência nos símbolos das religiões políticas. Demonstrar o modo de ação destas últimas talvez sirva de caminho para recordar a natureza do religioso, o qual é caracterizado por Heisenberg como necessariamente enraizado em uma experiência. Contudo, a experiência da manifestação do sagrado não deve ser entendida de maneira subjetiva, como se fosse fruto de algum sentimento interno de um sujeito, mas sim como revelação. A profecia, a sapiência e o sacrifício são três manifestações recorrentes no fenômeno religioso. A primeira surge como acusação dos erros humanos e direcionamento para o correto caminho; a segunda se torna presente como ato de trazer o divino à linguagem, como elaboração das alegorias; por fim, no terceiro, a vida encontra seu acabamento como completa entrega ao divino, como esforço pela conformidade com aquilo que se manifestou. Esses três aspectos resguardam uma enorme tensão com a linguagem, porquanto devem trazer a experiência à comunicação, mas reconhecem que toda a linguagem é insuficiente. O profeta é responsável por dizer o desvio tomado pelos homens e anunciar os traços do caminho a ser tomado. O sapiente digladia consigo mesmo a fim de descrever aos homens a forma como o sagrado se faz presente. O uso de alegorias é a única forma de trazer à tona essa dualidade, esse móvel desnível entre o

[229]HEISENBERG, Werner. *A Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009. p.143-44.

sagrado que aparece no mundo e que ultrapassa o mundo. As imagens alegóricas são assumidas por Heisenberg como jarros de preservação das forças anímicas, em grande medida responsáveis pela sustentação da persistência do homem sobre a face da terra. Por fim, o sacrifício é o segundo momento que ultrapassa a linguagem, já que o primeiro é a própria manifestação do sagrado. Ora, o sacrifício é a fonte de autoridade e exemplaridade da palavra sagrada; é no sacrifício que o homem tem em si a parcela de possibilidade de mostrar o sagrado no mundo. Por conseguinte, nele há a força exemplar que sustenta a esperança do crente, contra todos aqueles agentes que desejam instaurar a cisão entre palavra e ação. Assim como é passível acontecer nos demais domínios, também no terreno religioso ocorre a variação entre o pensamento estático e pensamento dinâmico. As alegorias religiosas sempre recebem direcionamentos interpretativos, ao mesmo tempo em que elas instauram caminhos de ação para com os outros e para consigo mesmo. É neste momento que a fixação dos sentidos do símbolo ocorre.

Todavia, o processo de fixação não depende exclusivamente da ação de um homem, supostamente responsável por estabelecer a regra de compreensão. As praticas dos fieis, a vida exemplar dos homens que proferem os símbolos e a própria tradição de esforços por compreender o sentido simbólico são responsáveis pela sedimentação. Inevitavelmente eventos no mundo lançam dúvidas sobre o sentido das alegorias, evento este do qual se segue em geral clamor pelo esclarecimento. Por outro lado, a sedimentação do sentido alegórico é a coluna do processo de institucionalização da religião, sendo a igreja não somente a comunidade daqueles reunidos por um sentido, mas também como jarro ou reservatório do sentido. O ponto crucial é que nada no mundo pode enfaixar a manifestação das potências criativas, e dentro da religião institucionalizada o sagrado irrompe, muitas vezes sendo ele mesmo agente da quebra da sedimentação. O jarro da igreja pode sofrer rachaduras, principalmente quando a religião é tomada pela doença do escrúpulo, petrificando ainda mais suas práticas e a sabedoria resguardada nas alegorias[230]. Como nos outros campos, a igreja se volta sobre si mesma, e a amplitude de sentido é esvaziada pelo desfiar de filigranas escolásticas. A religião tem em si, como caráter constitutivo, a necessidade de se equilibrar no sistema de comportas, cabendo a ela desenvolver o discernimento a fim de julgar quando está dado o tempo de se fechar contra o influxo do mundo e quando se abrir para ouvir os apelos

[230] Excelente exposição sobre esse ponto nós encontramos no texto intitulado "Características gerais do misticismo judaico". In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1995.

do mundo. A noção do tempo conveniente também não é uma arbitrariedade da comunidade religiosa, porque muitas vezes o sinal é dado por aqueles expoentes místicos, cuja força da experiência de presentificação do sagrado é simultaneamente uma glória e um horror: a primeira, porque pode renovar o sentido da igreja, o segundo, porque pode explodir o sentido da igreja e ser a fonte de cismas. Tal conflito é inevitável em toda e qualquer instância que tenha a tarefa de ser fonte de orientação.

Conclusão

Orientação

Para os nossos propósitos, pouco importam aqueles que especulam se a autoria do escrito *Carta Sétima* deve ser atribuída a Platão. Mais valioso do que a autenticidade é o caráter exemplar do texto, o qual é capaz de explicitar importantes traços do sentido de orientação. Foi Platão ter com Dionísio II, por intermédio do amigo Dion, a fim de realizar suas ideias políticas. O autor do escrito bem destaca que tinha por obrigação levar a cabo o que então era só palavra, por questão de coerência. Aquele pensador que dizem viver no mundo das ideias tomou um navio, passou por turbulências e cruzou terras com o intuito de verificar se aquilo que Dion havia anunciado era fato: Dionísio II era rapaz disposto a ser educado e aconselhado. O filósofo tinha de se fazer presente para lançar mão dos benefícios do conselho, a fim de instaurar o bom governo primeiramente na alma do governador, bem como para verificar se a gente era de natureza receptiva às modificações. Conversas foram travadas e um regime disciplinar foi exposto ao tirano, tendo Platão no convívio diário a forma de ter provas do caráter de Dionísio, provar as ações do discípulo, e comprovar pelos exemplos dados a possibilidade de seguir o regime pregado. Dionísio pôs de lado os exemplos e a disciplina, ao fim se arrogando superior em conhecimentos ao seu mestre. Neste ponto surge a velha polêmica sobre a doutrina não escrita de Platão, sobre a impossibilidade de se pôr em palavras determinados conhecimentos. As palavras simplesmente conduzem para a transformação da posição, alteração completa da disposição da alma, a qual resulta em novo modo de agir. Todas as suspeitas de conspiração contra o tirano, por conta de sua amizade com Dion, em verdade eram depreciações lançadas sobre Platão, com o objetivo de rebaixar aquele ao qual não podiam ascender. Sendo a autoridade de sua presença fonte de vergonha para o tirano, cheio de dedos que estava ele para se livrar de Platão, ao fim a filosofia se viu mais uma vez estrangeira, desprovida de lugar. Sai o filósofo de Siracusa e vai ter com Dion; para sua surpresa, o amigo o convida para se vingar do tirano. Cansado, dando conselho ao homem e provando da própria doutrina, Platão diz que ao mal não se paga com a maldade. Sem terra e decepcionada, a filosofia se converte em derradeiro lugar e abrigo, fonte de conselho na forma de consolo para o próprio filósofo.

Quatro são os elementos que mais nos importam na natureza da *Carta Sétima*, para que alcancemos plena explicitação sobre a essência da orientação: a presença, o consolo, o conselho e a determinação de lugar. Tão estreitos são os laços desses quatro termos, que bem não podemos tratar de um sem já expor os demais. Comecemos então pela presença, porque nela está a inauguração de nossa tese, e parece resguardar o seu desfecho. Porque nós não podíamos iniciar uma discussão com Heisenberg sobre sua ideia de ordenação da realidade sem explicitar a presença efetiva e a força da crise, esta responsável pela urgência das suas reflexões. Não é uma resolução arbitrária que insufla a necessidade de Heisenberg de pensar, mas o clamor de uma oportunidade que medrava em todos os cantos, inclusive na singela pensão habitada por professoras vienenses que, em última instância, pareciam encontrar em Spengler alguma orientação. Enquanto Platão se deslocou para tornar efetivo aquilo que pensava e provar suas ideias, posteriormente sofrendo a crise que seria a provação da verdade de sua posição; Heisenberg já se encontrava no meio da crise; suas ideias e aquelas convicções sedimentadas ao longo de algumas gerações já sucumbiam às provas impostas por eventos e descobertas que eclodiam. Pelo que havia pensado, Platão aconselha o tirano com a intenção de primeiro cultivar a ordem no ânimo, para em seguida ver a ordem instaurada na sociedade. Ao seu turno, Heisenberg envia *A ordenação da realidade* para um grupo de amigos, com a intenção de que a ordem pensada por ele seja um convite à reflexão em conjunto, capaz de resgatar o equilíbrio da alma.

Mais do que um gosto por analogias, as nossas comparações entre Heisenberg e Platão ocorrem por necessidade de efetivação ou presentificação. Porque os distúrbios por ora correntes possuem a mesma natureza daqueles vigentes outrora, e o modo de conduta precedente pode ser a direção exemplar que nos falta agora. Tomou o nosso cientista de um platônico como espelho para refletir sobre si mesmo, afinal era sua leitura constante *A consolação da Filosofia*, de Boécio. Aviltado por injúrias e condenado injustamente, o filósofo aqui parece repetir a sua sina de desterro e desolação. Contudo, eis que num misto de rememoração e revelação, a filosofia aparece para aconselhar Boécio sobre seu lugar. Tal aconselhamento é um redirecionar da inteligência, um misto de recordação e exposição da ordenação da realidade, a qual é a verdadeira fonte do sentido de consolação aqui empregado. Também Platão teve de expor um aspecto da ordem do real, a fim de que seus amigos compreendessem por quais motivos Dionísio havia entrado em desmesura, ao não compreender que os entes e o conhecimento possuem níveis; que o acesso a essa escala não é

uma questão de simples discurso, mas também de prática; e, ao fim e ao cabo, que há sempre uma grande tensão entre a linguagem e as coisas para a exposição da ordenação de mundo. Platão revela a natureza da filosofia, fazendo de si exemplo e direção; Boécio tem em Platão fonte exemplar, revivendo em si as crises que podem nos abrir para a filosofia, bem como o aconselhamento proveniente de sua discussão, quando estamos com ela face a face. Heisenberg segue a conduta de Boécio, porque mais uma vez o mundo mergulha na desordem e a confusão se instaura, o que nos instiga a buscar por exemplos pretéritos que afirmem a possibilidade de mais uma vez pensar a ordem do mundo e a situação do homem. A tese não possuiria coerência se nós também não estivéssemos nos propondo a ter em Heisenberg um exemplo; e toda a nossa exposição sobre a crise expressa a situação que nós ainda vivemos. Você e eu estamos naquela pensão, a escutar as professoras sobre o destino da civilização ocidental. Certamente as palavras aparecem como destorcidas e as imagens ainda estão baças, porque a Segunda Guerra Mundial e a paz imperial jurídico-econômica inaugurada pelo pensamento anglo-saxão funcionam como estrondo e fumaça que convertem em aspectos fantasmáticos o cerne real e vivente dos nossos problemas. Sem que houvéssemos destruído as teorias descontínuas ou contínuas da história, tal experiência fundamental para a orientação do pensamento jamais teria sido possível.

É bastante difícil que hoje se compreenda aquelas crises descritas por MacIntyre e a ideia filosófica de consolação para além de achaques do ego ou exaltações do indivíduo. A centralização do sujeito como ponto de convergência da totalidade — ação essa que cria a falsa dificuldade de explicar como o homem pode ter acesso ao todo — lança em grande obscuridade a compreensão de determinadas experiência e eventos que abrem a ordenação da realidade. Não possuem estritamente o caráter epistemológico aqueles eventos críticos enumerados por MacIntyre, já que a confiança e a resposta sobre aquilo que nos cabe esperar também estavam em jogo. Tampouco significa que a eclosão da questão persiga o caminho da tematização reflexiva, o que em geral dificilmente ocorre na vida cotidiana, porque a força da sedimentação das condutas já confere possibilidades disponíveis de dissipação da crise, de modo que a questão emerge sem que o homem tenha de levar a cabo uma decisão sobre sua própria conduta. A crise, quando assumida em sua radicalidade, quando ela é tematização de si e daquilo que nos circunda, necessariamente nos lança em deslocamento, ela revela que o mundo está de cabeça para baixo: ou bem porque a nossa posição era errada e cega, ou bem porque o mundo afunda em descalabro.

Alguns alegariam que a consolação poderia advir de fontes que não a filosofia, porque a experiência religiosa conferiria a solução de uma crise ou o encontro de um amor poderia dissipar as sombras que encobriam a esperança. A esses fenômenos nós damos o nome de revelações, quando o mundo expressa um aspecto seu com o qual não contávamos, pelo qual não esperávamos ou sobre o qual sequer sabíamos. A filosofia é bastante frágil em relação a esses eventos, porque a ela simplesmente cabe o papel de aconselhamento, a tentativa de explicitar e reunir o que está dado e presente: sob este ângulo, talvez aqui se expresse a superioridade de Jerusalém sobre Atenas. Mas é essa igualmente a sua força, a de expor a ordem em que o homem compreende melhor sua posição, assim como mostrar e conferir exemplos que apontem para fora da viciada redoma daquelas sedimentações que se convertem em alienada segunda realidade, transtorno em que todas as formas de ação humana podem afundar: inclusive a filosofia. Todavia, parece que o âmbito filosófico resguarda maior desconforto quando se converte naquela insana aranha que, ao fiar em excesso, acaba presa de sua própria teia, ou seja, prisioneira do palavrório e esclerosada pela burocrática interpretação. Sempre o filósofo e a filosofia estarão presentes sob o véu das palavras, sem que jamais seja plenamente sufocado o eco que pergunta: é realmente assim que aquele homem agia em seu esforço para pensar? Há uma inevitável espiral na relação entre presença, consolação e orientação, porque a ação do outro, o modo de se pôr, já é indicativo sobre como se conduzir e esperança sobre a possibilidade de agir. A consolação dissolve qualquer conotação de afago individual quando nós observamos mesmo historicamente que sua possibilidade está assentada na exposição da ordem do mundo. É assim que Sêneca consola sua mãe Hélvia, expondo como o mundo é para que saibamos o que esperar: tal é o procedimento de Mestre Eckhart em seu escrito *O livro da Divina Consolação*, anunciando que primeiro tem de expor o cerne da realidade, para que em seguida nós venhamos a entender o sofrimento.

A radicalidade do sentido de orientação se apresenta na filosofia pelo aspecto de discussão para a determinação do lugar, pois é esta a base de articulação da presença, do conselho e da consolação. A perda de orientação tem sua aparição mais evidente na experiência do deslocamento e do desabrigo, exatamente essa condição de estrangeira e desterrada com a qual a filosofia se apresenta no relato de Platão. Os romanos usavam o termo discutir para designar a ação de chacoalhar uma planta a fim de dissipar a terra e verificar a firmeza das raízes. A discussão que travamos com Heisenberg bem demonstrou a impossibilidade de que a filosofia lance raízes em algumas ideias clássicas, não mais nos

permitindo supor que o lugar fundamental de determinação do pensamento esteja no sujeito epistemológico clássico, ou que o cerne de compreensão da realidade esteja incrustado nos conceitos basilares da física clássica. Nós ainda hoje observamos a condição desterrada da filosofia, na medida em que dentro de si digladiam as possibilidades de tomar uma forma determinada de compreensão de linguagem como o solo das categorias em geral; ou então quando observamos as pretensões de ter na investigação neurológica e na biologia o núcleo categorial e o modelo científico. Ao mostrarmos o caráter corrosivo das disputas por fundamentação travadas entre os campos de investigação, bem como a condição fantasmática das suas circunscrições, nós fomos levados a constatar em Heisenberg o mundo como o lugar fundamental para a determinação conceitual, ou seja, para a exposição da ordenação, porque mundo mesmo é a fonte originária que demanda a discussão. O mundo discute conosco e chacoalha as nossas raízes por meio da revelação, ou seja, por meio da posição de entes e eventos não esperados, pela exposição de faces das coisas antes encobertas, por trazer à tona o que estava obscurecido no passado. Desta forma, mundo não pode ser pensado como aglomerado de objetos, mas sim como a determinação da conjunção e disjunção dos seres em geral. Mundo mesmo é a ação do ordenamento, da qual os homens são partícipes, e que por isso pode aparecer sob os aspectos da desolação ou do entusiasmo. O maior problema é quando mundo se perde, quando a segunda realidade encobre a condição reveladora de mundo, e uma ofuscante ilusão de certeza e clareza obnubila a possibilidade de orientação.

O objetivo fundamental da tese foi discutir com Heisenberg, verificar as raízes de suas ideias, ter nesse cientista um espelho para a nossa reflexão. Esse ter Heisenberg face a face era uma forma de recuperar a presença de problemas fundamentais que ainda nos constituem, e por fim sair das cadeias daquela segunda realidade encarnada no voraz redemoinho da luta entre fundamentos, cuja potência é alimentada por equivocadas ideias sobre a história e o desdobramento das ações humanas. Na medida em que o homem está sempre aberto ao desvio para a segunda realidade, na medida em que mundo permanece na ação conjuntiva e disjuntiva, a discussão sobre a ordenação da realidade se renovará indefinidamente. Se para um escrito ser considerado uma tese for necessário que ele apresente uma novidade ou descoberta, nós não apresentamos uma tese. Apenas temos aqui uma tentativa de discernir as bases pelas quais a filosofia jamais poderá se aniquilar em uma despedida da razão ou se superar em uma doutrina da ciência: sempre será amor à sabedoria.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *The Open: man and animal*. Tradução de Kevin Attell. Califórnia: Stanford University Press, 2004.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*: *contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. "Confissões". In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Da Trindade*. Edição de Rev. Marcus Dods; tradução de Rev. Arthur West Haddan. Edimburgo: T & T Clarck, 1873.

ANDLER, Daniel. *Philosophie des Sciences*. Paris: Gallimard, 2002.

AQUINO, Tomás de. "O Ente e a Essência". In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Suma de Teologia.* Tradução de José Martorell. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

_____. *Summa Theologica*. Tradução dos padres da província dominicana inglesa. Londres: Burns Oates & Washbourne LTD, 1922.

_____. "Questões discutidas sobre a verdade". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. VIII. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____. "Compêndio de Teologia". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. VIII. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril, 1973.

_____. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: questões 5 e 6.* Tradução e introdução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: UNESP, 1999.

ALTAVILLA, Costanza. *Fisica e Filosofia in Werner Heisenberg*. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2006.

ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira, revisão de Caio Navarro de Toledo. Brasília: Editora UNB, 1988.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida; Revisão de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ARISTÓTELES. *Physique*. Texto estabelecido e traduzido por Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1926.

_____. *Metafísica*. Edição trilíngüe de Valentín García Yebra. Madri: Editora Gredos, 1990.

_____. *Étique à Eudème, suivi de Des Vertus et Des Vices*. Tradução, prefácio e notas de Émile Lavielle. Paris: Pocket, 1999.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1992.

_____. "Rhetorica". In: *The Works of Aristotle*. Vol. XI. Tradução sob a direção de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

_____. " Categoriae" e "Topica". In: *The Works of Aristotle*. Vol.I. Tradução sob a direção de W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1959.

BACON, Francis. "Novum Organum: verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza". In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. "Nova Atlântida". Tradução e notas de Aluysio Reis de Andrade. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

BAGGOTT, Jin. *The Meaning of Quantum Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

BAMBACH, Charles R. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995

BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica á teoria da evolução*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

BERGSON, Henri. *Duração e Simultaneidade: A propósito da teoria de Einstein*. Tradução de Claudia Berliner; revisão técnica de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BEYERCHEN, Alan. *Scientists under Hitler: politics and the physics community in the Third Reich*. New Haven: Yale University Press, 1977.

BÍBLIA. Português. *O Novo Testamento: edição pastoral*. Tradução, introdução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Sociedade bíblica católica internacional, 1990

BITBOL, Michel. *Mécanique Quantique: une introduction philosophique*. Paris: Flammarion, 1999.

BITBOL, Michel. *Constituing Objectivity: transcendental perspectives on modern physics*. Ontario: Springer, 2009.

BLUMENBERG, Hans. *Naufrágio com Espectador*. Tradução de Manuel Loureiro. Lisboa: Editora Vega, 1990.

_____. *The Legitimacy of The Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Massachusetts: MIT Press, 1999.

BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A consolação da Filosofia.* Prefácio de Marc Fumaroli; tradução de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BOHR, Niels. *Textos fundamentais da física moderna*. Tradução de Egídio Namorado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1963.

_____. *Physique atomique et connaissance humaine*. Tradução de Edmond Bauer e Roland Omnès. Paris: Galimmard, 1991. Conferir particularmente a introdução e o glossário elaborados por Chevalley.

_____. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957.* Tradução de Vera Riberio. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BOLTZMANN, Ludwig. *Escritos Populares*. Organização e tradução de Antonio Augusto Passos Videira. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

BOUVERESSE, Jacques. "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?". In Université de tous les savoir: la philosophie et l'éthique. Vol. 11. Sob a direção de Yves Michaud. Paris: Éditions Odile Jacob.2002.

_____. *O futuro da filosofia: o filósofo entre os autófagos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno.* Tradução de Attílio Cancian. São Paulo: Nova Stella, 1988.

BUCHDAHL, Gerd. *Metaphysics and the philosophy of science: the classical origins Descartes to Kant*. Lanham: University Press of America, 1988.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre A História*. Tradução e notas de Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

_____. Judgments on History and Historians. Tradução de Harry Zohn. Indianapolis: Liberty Fund, 1999.

CAMELLERI, Kristian. *Heisenberg and the Interpretation of Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

CANETTI, Elias. *Uma luz em meu ouvido: história de uma vida 1921-1931*. Tradução de Kurt Jahn. São Paulo:Companhia das Letras, 2010.

CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

CARSON, Cathryn L. *Particles Physics and Cultural Politics: Werner Heisenberg and the Shaping of a Role for the Pysicist*. Michigan: UMI Dissertation Service, 1995.

CASSIDY, David C. *Uncertainty: the life and science of Werner Heisenberg*. Nova York: W. H. Freeman Company, 1992.

CASSIRER. Ernst. *Philosophie des formes symboliques*. Vol I. Tradução de Hansen-Love, Jean Lacoste e Claude Fronty. Paris: Minuit, 1991.

_____. *Filosofia de las formas simbólicas: fenomenologia del reconocimiento*. Vol III. Tradução de Armando Morones. México: Fundo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. Tradução de William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey. Chicago: Dover Publications, 1953.

_____. "The influence of language upon the development of scientific thought". In: *The Journal of Philosophy*.Vol.39, No.12 (Jun. 4, 1942). pp. 309-327.

CHEVALLEY, Catherine. "Physics as an Art: the german tradition and the symbolic turn in philosophy, history of art and natural science in 1920". In: *The Elusive Synthesis: Aesthetic and Science*. Organização de A. I. Tauber. Nova Zelândia: Kluwer Academic Publisher, 1996.

_____. "Física Cuántica y Filosofia". In: *Revista de Filosofia*, volume VII, número 12. Madri: Editorial Complutense, 1994.

COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.1964.

COSTA, Fábio Antonio da. *A idéia de transformação em Werner Heisenberg*. Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

COSTA, Fábio Antonio da e VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. "Heisenberg contra Lenard e Stark: O que há de importante na Física Ariana?". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 63, fascículo 1-3.Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2007. pp.309-350.

COUTURAT, Louis. *La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1901.

CURTIUS, Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

D' AGOSTINI, Franca. *Analíticos e Continentais: Guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

DARRIGOL, Olivier. *From c-Numbers to q-Numbers: The Classical Analogy in the History of Quantum Theory*. Berkeley: University of California Press, 1992.

DESCARTES, René. "Discurso do Método", in *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. "Meditações concernentes à Primeira Filosofia", in *Coleção Os Pensadores*.Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DE DUVE, Christian. *Poeira vital: a vida como imperativo cósmico*. Tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

D'ESPAGNAT, Bernard. *Le réel voilé: Analyse des concepts quantiques*. Paris: Fayard, 1994.

_____. *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*. Massachusetts: W. A. Benjamin Inc, 1976.

DILTHEY, W. *Teoria das concepções de mundo.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. "Poetry and Experience". In: *Wilhelm Dilthey Selected Works*. Vol. V. Edição de Rudolf A. Makkreel e Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1985.

DUHEM, Pierre. *Les Système du Monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Hermann, 1958.

EINSTEIN, Albert. *Escritos da maturidade: artigos sobre ciência, educação, religião, relações sociais, racismo, ciências sociais e religião*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIAS, Nobert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX.* Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FREGE, Gottlob. "On sense and reference". In: *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege.* Editado por Peter Geach e Max Black. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

FOUCAULT, Michael. *As palavras e as Coisas: Uma arqueologia das ciências humanas.* Tradução de Salma Tannus Muchail. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1999.

FORMAN, Paul. *Cultura em Weimar, causalidad y teoria cuántica, 1918- 1927.* Introdução, apêndice e tradução de José Manuel Sánchez Ron. Madri: Alianza Editorial, 1984.

FOWLER, W. W. *Roman Essays and Interpretations.* Oxford: Clarendon Press, 1920.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Vol. I. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *La razon en la época de la ciência.* Tradução de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Editorial Alfa Argentina, 1981.

GAY, Peter. *A Cultura de Weimar.* Tradução de Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1978.

GALILEI, Galileu. " O Ensaiador", in *Coleção Os Pensadores.* Tradução e notas de Helda Barraco. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média.* Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *L'esprit de la philosophie médiévale.* Paris: J VRIN, 1932

GOETHE, J. W. *Teoria de los Colores.* Tradução de Pablo Simon. Buenos Aires: Editorial Poseidon, 1945

_____. *Máximas e Reflexões.* Tradução de Afonso Teixeira da Mota. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês.* Tradução de Vera Ribeiro; revisão de César Bejamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GREENE, Brian. *O Universo Elegante.* Tradução de José Viegas Filho. Revisão Técnica: Rogério Rosenfeld. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRIBBIN, John. *Le chat de Schrödinger.* Tradução de Christel Rollinat. Paris: Flammarion, 1994.

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: O Novo Mundo.* Tradução de Josely Vianna Baptista.São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUSDORF, Georges. *Les principes de la pensée au siècle des lumières.* Paris: Payot, 1971.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. "Técnica e Ciência enquanto Ideologias". Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HACKING, Ian. *Ontologia histórica*. Tradução de Leila Mendes; revisão técnica de Alessandro Zir. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

HADOT, Pierre. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história de idéia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HARRISON, Edward R. *Cosmology: the science of the universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européene: 1680-1715*. Paris: Fayard, 1961.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão.* Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Conceptos fundamentales (curso del semestre de verano, Freiburg, 1941)*. Introdução, tradução e notas de Manuel E. Vázquez Garcia. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Contribuciones a la filosofia (Del acontecimiento) "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)"*. Tradução de Breno Onetto Muñoz. PUC-CHILE: Valparaíso: 2001.

_____. *Le príncipe de raison*. Tradução de André Préau. Prefácio de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *A caminho da Linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Interprétation phénoménologique de la "critique de la raison pure" de Kant*. Texto estabelecido por Ingtraud Gorland; tradução de Emmanuel Matineau. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *O que é uma coisa?: doutrina de Kant dos princípios transcendentais*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Tradução de Michael Heim. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *History of the concept of Time*. Tradução de Theodore Kisiel. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. "A determinação do ser do ente segundo Leibniz". In: *Coleção Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3: on the essence and actuality of force*. Tradução de Walter Brogan e Peter Warnek. Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Texto estabelecido por Friedrich-Wilhelm von Hermann. Tradução de Jean-François Courtine, Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova; revisão de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Schelling's Treatise on the essence of human freedom*. Tradução de Joan Stambaugh. Ohio: Ohio University Press, 1985.

_____. *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Tradução de John van Buren. Indiana: Indiana University Press, 1999.

HEISENBERG, Elisabeth. *A vida de um apolítico: Minhas lembranças de Werner Heisenberg*. Tradução de Ingeborg Fleckenstein e revisão de Terezinha Barretti Mascarenhas. São Paulo: Ars Poética, 1995.

HEISENBERG, Werner. *Philosophie: Le manuscrit de 1942*. Introdução e tradução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

_____.*Ordenação da Realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova; introdução de Fábio Antonio da Costa e Antonio Augusto Passos Videira; revisão técnica Antonio Augusto Passos Videira... [et al.]. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009.

_____. *Philosophic Problems of Nuclear Science*. Tradução de F.C. Hayes. Nova York: Fawcett World Library, 1966.

_____. "A Descoberta de Planck e os Problemas Filosóficos da Física Atômica", in *Problemas da Física Moderna*. Tradução de Gita K. Guinsburg e revisão de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora Perspectivas, 2000.

_____. *La nature dans la physique contemporaine*. Tradução de Ugné Karvelis e A. E. Leroy e introdução de Catherine Chevalley. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

_____. *The Physical Principles of The Quantum Theory*. Tradução de Carl Eckart e Frank C. Hoyt. Nova York: Dover Publications, 1949.

_____. *A Parte e o Todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política.* Tradução de Vera Ribeiro; revisão da tradução de Antonio Augusto Passos Videira e Luciana Muniz; revisão técnica de Ildeu de Castro Moreira. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Física e Filosofia*. Tradução de Jorge Leal Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

_____. *Across the Frontiers*. Tradução de Peter Heath. Nova York: Harper and Row, 1974.

HELMHOLTZ, Hermann Von. "Goethe's Pressentiments of Coming Scientific Ideas". In: *Science and Culture: popular and philosophical Essays*. Editado e com Introdução de David Cahan. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____. " On Goethe's Scientific Researches". In: *Science and Culture: popular and philosophical Essays*. Editado e com Introdução de David Cahan. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

HESSEN, Johannes. *Filosofia dos Valores*. Tradução e prefácio de Cabral de Moncada. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1974.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991.* Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFFMANN, Banesh. *The Strange Story of The Quantum*. Nova York: Dover Publications, 1959.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HÜBNER, Kurt. *Crítica da Razão Científica.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

HUIZINGA. J. *Nas sombras do amanhã: diagnóstico da enfermidade espiritual do nosso tempo.* Tradução de Manuel Vieira. Coimbra: Armênio Editor, 1944.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Humboldt: linguagem, literatura e Bildung*. Edição bilíngue. Organização de Werner Heidermann e Markus J. Weininger. Florianópolis: UFSC, 2006.

HUSSERL, Edmund."La filosofia em la crisis de la humanidad europea". In *La Filosofia como Ciencia Estricta*. Tradução de Elsa Tadernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tradução de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.

_____. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *L'idée de la phénoménologie: cinq leçons*. Tradução de Alexandre Lowit. Paris: PUF, 1985.

_____.*Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução, introdução e notas de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d.

_____. *Conferência de Paris*. Tradução de António Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

INFELD, Leopold e EINSTEIN, Albert. *A evolução da física: o desenvolvimento das idéias desde os primitivos conceitos até a relatividade e os quantas*. Tradução de Monteiro Lobato. São Paulo: Editora Nacional, 1939.

INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. Nova York: Routledge, 1996.

JAMMER, Max. *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. Nova York: American Institute of Physics, 1989.

_____. *Concepts of force: a study in the foundations of dynamics*. Nova York: HARPER TORCHBOOKS, 1962.

JASMIN, Marcelo Gantus e FERES JÚNIOR, João (org). *História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

JASPERS, Karl. *La situation spirituelle de notre époque*. Tradução de Jean Ladrière e Walter Biemel. Louvain: Nauwelaerts, 1952.

_____. *Psicopatologia Geral*. Tradução de Samuel Penna Aaraão Reis; revisão de Paulo da Costa Rzezinski. Rio de Janeiro: Livraria Atheneu, 1973.

KANT, Immanuel. "Crítica da Razão Pura", in *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. "O que significa orientar-se no pensamento", in *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. s/d.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo.* Tradução de Valério e Antonio Marques, 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Critique de la raison pratique*. Tradução de François Picavet, introdução de Ferdinand Alquié. Paris: PUF, 2000.

_____. *Anthropologie, suivi des divers fragments du même auteur*. Tradução de J. Tissot. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1863.

KERÉNYI, Carl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível.* Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2002.

KEVLES, Daniel. *In the name of eugenics: genetics and use of human heredity*. Londres: Harvard University Press, 2001.

KLEE, Paul. *Sobre a Arte moderna e outros ensaios*. Tradução de Pedro Süssekind, prefácio e notas de Güther Regel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Horror Metafísico*. Tradução de Aglaia D. Perrosso C. Castro. Campinas: Papirus, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês.* Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco.Rio de Janeiro: EdUerj, 1999.

_____. *Futures Past: on the semantics of Historical Time*. Tradução de Keith Tribe. Cambridge: MIT Press, 1985.

KOYRÉ, Alexandre. *Études newtonienes.* Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Études Galiléennes.* Paris: Hermann, 1966.

_____. *"O significado da síntese newtoniana".* In: Newton: textos, antecedentes, comentários. Textos escolhidos e organizados por Bernard Cohen e Richard Westfall. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

KOSLOWAKI, Peter. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Nova York: Springer-Verlag, 2005.

KRACAUER, Siegfried. *The Mass Ornament: Weimar Essays*. Tradução, edição e introdução por Thomas Y. Levin. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

KRAFT, Victor. *El círculo de Viena.* Tradução de Francisco Gracia. Madri: Taurus, 1966.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Beatriz Vianna e Nelson Boeira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LANDSBERG, Paul Ludwig. *Ensaio sobre a experiência da morte e outros escritos.* Tradução de Estela dos Santos Abreu, Eliana Aguiar e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *Oeuvres philosophiques de Leibniz*. Introdução e notas de Paul Janet. Tomos I e II. Paris: Félix Alcan. 1900.

_____. "Os princípios da filosofia ditos a Monadologia". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. "Novos ensaios sobre o entendimento humano". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____."Discurso de Metafísica". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. "Da origem radical das coisas". In: *Coleção Os Pensadores*. Vol. XIX. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____"La cause de Dieu, défendue par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions". In: *Sur l'origene radicale des choses*. Tradução de Martine Étrillard e Pierre-Yves Bourdil. Paris: HATIER, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. Brasília: UnB, 2008.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia do Conhecimento.* Vols I e II. Tradução de Maria da Graça Barbedo. Porto: Rés-Editora, s/d.

MARABINI, Jean. *Berlim no tempo de Hitler*. Tradução de Maria Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MARLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature: notes, cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

MAURICE, Daumas. *Histoire de la Science*. Paris: Galimard, 1957.

MESTRE ECKHART. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier, Fidelis Vering, Leonardo Boff, Emmanuel Carneiro Leão e Gilberto Gonçalves Garcia. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. "Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science". In: *The Tasks of philosophy: selected essays*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, s/d.

MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna.* Tradução de Bruna Palma e Pedro Paulo de Sena Madureira. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

NEWTON, Isaac. "Princípios Matemáticos da Filosofia Natural", in *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos, Pablo Rubén Mariconda e Luiz Pessoa. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

_____. *Newton: textos, comentários e antecedentes*. Editado por Bernard Cohen e Richard S. Westfall; tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

_____. *Óptica*. Tradução, introdução e notas de André Koch Torres Assis. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Écris sur la religion*. Tradução, apresentação e notas de Jean-François Baillon. Paris: Gallimard, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. "The use and abuse of history". In: *The Complete Work of Friedrich Nietzsche*. Vol. 5. Edição de Oscar Levy; tradução de Adrian Collins. Nova York: The MacMillan Company, s/d.

OMNÈS, Roland. *Filosofia da Ciência Contemporânea*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

OTTO, Walter F. *Teofania*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

_____. *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

PAIS, Abraham. *Niels Bohr's times in physics, philosophy and polity*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: Do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005

PARROCHIA, Daniel. *Les grandes révolutions scientifiques du XX siècle*. Paris: PUF, 1997.

PATY, Michael. *A Matéria Roubada: a apropriação crítica do objeto da física contemporânea*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 1995

PAULI, Wolfgang. *Writings on physisc and philosophy*. Editado por Charles P. Enz e Karl von Meyenn; tradução de Robert Schlapp. Berlim: Springer, 1994.

PLATÃO. *Timée*. Tradução, introdução e notas de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2001.

PROCTOR, Robert N. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis*. Harvard: Harvard University Press, 2000.

RAPP, Friedrich. *Filosofia analítica de la técnica*. Tradução de Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires: Editorial Alfa, 1981.

RICHARD, Lionel. *A República de Weimar: 1919 – 1933*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Berlim, 1919-1933: a encarnação extrema da modernidade*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RICKERT, Heinrich. *Science de la culture et Science de la nature, suivi de Théorie de La définition*. Tradução de Anne- Hélène Nicolas, Carole Prompsy e Marc Buhot de Launay. Paris Gallimard, 1997.

RINGER, Fritz K. *O Declínio dos Mandarins Alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: EDUSP, 2000.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papius, 1991.

_____. *Memory, History, Forgetting*. Tradução de Kathleen Blamey e David Pallauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

RUSSELL. Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger: *Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2000.

SCHELER, Max. *A posição do Homem no Cosmos*. Tradução e apresentação de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____. *Morte e Sobrevivência*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Da reviravolta dos valores*. Tradução introdução e notas de Marco Antonio Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

SCHELLING. F. W. J. *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Tradução de Mason Richey e Markus Zisselsberger. Nova York: States University of New York, 2007.

_____. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Tradução e prefácio de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, s/d.

SCHLICK, Moritz. "Causalidade na Física Atual". In *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Luiz João Baraúna.São Paulo:Abril Cultural, 1975.

SCHMITT, Carl. *La Dictature*. Tradução de Mira Köller e Dominique Séglard. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos.

SCHRÖDINGER, Erwin. *O que é vida? O aspecto físico da célula viva,* seguido de *Mente e matéria* e *Fragmentos autobiográficos*. Tradução de Jesus de Paula Assis e Vera Yukie Kuwajima. São Paulo: UNESP, 1997.

SÊNECA, Julio Aneu. "Consolação a minha mãe Hélvia". In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Editora Abril, 1973.

SIMMEL, Geog. *Filosofia do Amor*. Tradução de Eduardo de Lima Brandão; revisão de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Philosophie de l'argent*. Tradução de Sabine Cornille e Philippe Ivernel. Paris: PUF, 1987.

SMOLIN, Lee. *A vida do cosmos*. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

SPENGLER, Oswald. *La Decadência de Occidente*. Tradução de Manuel G. Morente. Madri: ESPASA - CALPE, 1950.

SPIEGELBERG. H. *The phenomenological Movement: a historical introduction*. Haia: Martinus Nijhoff, 1969.

SPIRO, Michel e COEHN-TANNOUDJI, Gilles. *La matière-espace-temps*. Paris: Fayard, 1986.

STARK, J."The Pragmatic and the Dogmatic Spirit in Physics", in *Nature*. Volume 141, 30 de abril de 1938.

STERN, Fritz. *O mundo alemão de Einstein*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

TAYLOR, "Seguir uma regra". In: *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TUGENDHAT, Ernst. *Propedêutica lógico-semântica*. Tradução de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem.* Tradução de Mário Fleig *et all*. Ijuí: Editora UNIJUI, 1992.

VEYNE, Paul. *Como escrever a história e Foucault revoluciona a história.* Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UNB, 1998.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política.* Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VVAA. *Physics and National Socialism: An Anthology of Primary Sources*. Editado por Klaus, Hentschel, Assistência editorial e tradução de Ann M. Hentschel. Berlim: Birkhäuser Verlag, 1996.

VVAA. "Os Pré-Socráticos". Tradução de José Cavalcante de Souza e outros. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

VVAA. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: jurisprudence, theology, moral and natural philosophy.* Organização de Lorraine Daston e Michael Stolleis. Burlington: ASHGATE, 2008.

WAGNER, Pierre. *Les philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel.* São Paulo: Ed. 34, 2000.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1978.

WEBSTER, Charles. *De Paracelso a Newton: la magia em la creación de la ciencia moderna*. Tradução de Ángel Miquel e Claudia Lucotti. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WHITE, Hayden. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

WHITEHEAD, Alfred N. *O Conceito de Natureza.* Tradução de Julio B. Fischer; revisão técnica de Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WINDELBAND, Wilhelm. *Historia General de la Filosofia*. Tradução de Francisco Larroyo. México: Editorial El Ateneo, 1956.

WITTIGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUsp, 2001.

_____. *Investigações Filosóficas*. Tradução de João Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *On certainty*. Tradução de Denis Paul e G. E. M. Anscombe. Nova York: Harper & Row, 1969.

_____. *Observaciones*. Edição preparada por Georg Henrik von Wright, com a colaboração de Heikki Nyman. México: Siglo Veintiuno, 1981.

WOODRUFF, D. Smith. *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840-1920*. Oxford: Oxford University Press, 1991.