

A CONTINGÊNCIA E A CONSCIÊNCIA DO ABSURDO

"Um filósofo moderno que nunca experimentou a sensação de ser um charlatão é tão superficial que sua obra provavelmente não merece ser lida"
(Leszek Kolakowski, 1990:7)

Em 1942, em meio às turbulências da Segunda Guerra Mundial e quatro anos depois de Sartre haver publicado *La Nausée*, Camus constata de forma lacônica: "O sentimento do absurdo pode assaltar qualquer homem em qualquer esquina de rua" (Camus, 1959:15). É o momento no qual não entendemos mais o mundo por alguns segundos. As fachadas desabam e abre-se a visão para um mundo no qual as coisas não têm mais nomes.

A EXPERIÊNCIA DA ANOMIA

Sabendo os nomes das coisas temos um meio em mãos para dominá-las. Assim os guerreiros de algumas tribais temem que os seus adversários tomem conhecimento de seus nomes, porque isto os investe de poder sobre o dono do nome. Ainda no *name dropping*¹ dos acontecimentos semi-modernos no fim do século vinte, consoa a magia do conhecimento do nome que serve para a intimidação dos outros que dispõem de menos nomes. O sentimento do absurdo, que pode nos tomar também no *buffet* de um congresso científico, baseia-se na perda espontânea de todos os nomes e confronta-nos com uma sociedade sem sentido.

Mas a experiência da anomia *vis-a-vis* uma sociedade absurda pode se estender também à nossa relação com a natureza. A percepção dela pode

FRANZ JOSEF BRÜSEKE*

RESUMO

Este artigo faz uma reflexão sobre a experiência da anomia social e o sentimento do absurdo. A partir das obras de Camus, Sartre e outros autores, discute o problema da solidão e a questão da liberdade, a formação do Eu romântico, a noção de contingência, a busca individual do sentido e o conceito marxista de alienação.

*Professor da Universidade Federal do Pará.

perder de repente todas as suas coordenadas: "Na profundidade de qualquer beleza encontra-se algum inumano, e essa colina, esse céu suave, os contornos das árvores — eles perdem no momento o seu sentido enganoso, dados para eles por nós, e encontram-se a partir daí mais distante do que um paraíso perdido. A hostilidade primitiva do mundo, existindo há milênios, levanta-se de novo contra nós". (Camus, 1959:

17-18). Camus não reclama para si de ter descoberto o absurdo. Na verdade a reflexão sobre o absurdo já está no centro das obras da filosofia de existência de Sören Kierkegaard (1920), León Schestow (1949), Karl Jaspers (1938), Martin Heidegger (1949), Edmund Husserl (1913) e dos contemporâneos Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty (1942); ela também expressa-se em numerosas produções literárias como, por exemplo, nas obras de Franz Kafka e Dostojewski, só para mencionar os dois autores de prosa com maior influência sobre Camus.

AS CONSEQÜÊNCIAS DO ABSURDO

Camus então não se interessa pela descoberta do absurdo, que possui para ele uma existência evidente, mas pelas conseqüências que seu conhecimento traz consigo. A filosofia existencial até então chega, do ponto de vista de Camus, a resultados pouco satisfatórios: ela foge das últimas

conseqüências e é essencialmente religiosa. Assim Camus vê em Jaspers o absurdo transformado em deus e, "... a incapacidade de entender transforma-se no Ser que ilumina tudo", (Camus, 1959:33). Camus não quer sacrificar a clareza ao irracional. Apenas quer saber o que ele pode saber, seguindo as regras da razão, sem postular que o mundo é até as suas últimas conseqüências racional. A chamada consciência absurda reconhece a existência do irracional, sem deixar-se seduzir pela saudade do absoluto, à regressão às consolações filosóficas ou religiosas. A consciência do absurdo é, no sentido de Camus, sem esperança. Ela baseia-se na certeza de que posso colocar tudo em dúvida, tudo mas "... não esse caos, esse rei acaso e essa indiferença divina que nasce da anarquia". (Camus, 1959:13). Camus dedica-se de forma intensa às conseqüências da existência do absurdo para a conduta prática de vida. Já no Mito de Sisifo chegou a três conclusões: a revolta, a liberdade e a paixão. A vida face ao absurdo, cuja expressão mais eclatante é a morte, deve – no sentido de Píndaro – esgotar a situação dada e curtir a sua revolta e sua liberdade tão intensamente quanto possível. A quantidade, o tempo de vida, ganha aí para Camus um valor especial porque o projeto de vida do homem absurdo é totalmente profano. A morte é o inimigo desse projeto; dessa maneira Camus resolve também o problema do suicídio: que tem que ser negado.

Na obra *L'homme révolté*, publicado alguns anos mais tarde, Camus se confronta de novo com as conseqüências derivadas do absurdo e escreve: "Tentando derivar do sentimento do absurdo uma regra para a ação, faz o assassinato pelo menos indiferente e em conseqüência possível. Se você não acredita em nada, se nada tem um sentido e se nós não podemos afirmar qualquer valor, tudo é possível e nada tem importância. Sem o pró e o contra o assassino não está nem certo nem está errado. Você pode atirar o crematório do campo de concentração ou dedicar-se à assistência dos leprosos. Maldade e virtude são acaso ou capricho". (Camus, 1970:8-9). A exclamação da revolta, o protesto contra o mundo absurdo é a única certeza que o homem possui. Frente a experiência da anti-razão de uma vida injusta e não-entendível nasce a revolta. A força cega e espontânea dela "...exige a ordem no meio do caos e a

unidade daquilo que foge e desaparece". (Camus, 1959:13).

Para Camus, o problema da revolta só faz sentido nas sociedades ocidentais porque somente aqui confronta-se a desigualdade de fato com a igualdade teoricamente possível. Grandes disparidades sociais, sem a chance da sua eliminação, dificultam ou impossibilitam o surgimento do espírito da revolta. O surgimento do indivíduo consciente dos seus direitos é a condição da revolta. Nas sociedades pré-rationais a existência do sagrado fixa as ações do indivíduo a certos trilhos e impossibilita, assim, a revolta. Esta só é possível antes da entrada no mundo do sagrado ou depois de sua saída. "O homem na revolta está situado antes ou depois do sagrado, dedicado à exigência de uma ordem humana, na qual todas as respostas são humanas, i.e. formuladas conforme a razão". (Camus, 1959:20). A chamada revolta metafísica começa somente com o início da modernidade no fim do século XVIII, com a dessacralização radical do mundo. O representante destacado desta revolta metafísica é Friedrich Nietzsche, cujo niilismo esboçou no grande Sim à terra sem deus.

Finalizando a sua análise sobre niilismo, revolta e revolução Camus tenta assegurar-se. Ele encontra chão firme na descoberta do limite, cuja ultrapassagem significaria tirania e sofrimento sem medida. Para descrever o movimento de procura da revolta Camus usa uma metáfora que conhecemos da teoria dos sistemas não-lineares: "Na história como na psicologia a revolta é um pêndulo, cujos movimentos andam fora dos eixos, porque ele está procurando o seu próprio ritmo. Mas o estado sem regras é incompleto, ele realiza-se ao redor de um polo". (Camus, 1959:238). Este ponto de referência, que denominamos na linguagem da teoria do caos atrator, é a natureza comum dos homens. A revolta que esboçou nas revoluções anti-humanas alimentada de ideologias acostumadas a contar com grandezas absolutas. Camus, ao contrário, sublinha a significação da relatividade e interliga, num pressentimento holístico, os conhecimentos da física do século XX com a filosofia do absurdo. Exatamente aquelas teorias, nas discussões sobre não-linearidade freqüentemente citadas, estão sendo destacadas pelo autor. "As quantas, a

relatividade, a relação de incerteza delimitam um mundo que tem a sua realidade definível somente no espectro das grandezas médias, que são as nossas.” (Camus, 1959:238).

INDIFERENÇA

A indiferença do acusado Meursault² face a sua ação – ele tinha matado na praia sem motivo claro um árabe – é para o promotor um vazio no coração que “...se torna um abismo onde a sociedade pode sucumbir”. (Camus, 1953:273). O promotor percebe que o conexo social, baseado no respeito da moral social, está sendo ameaçado tanto pela indiferença de Meursault como pela sua rejeição aberta. Parece até menor o perigo que parte da ação culposa do que da incapacidade de se arrepender. Isso aparece na narração de Meursault da seguinte forma: “Aqui, o procurador enxugou a cara brilhante de suor. Disse por fim que o seu dever era doloroso, mas que o cumpriria firmemente. Declarou que eu nada tinha a fazer numa sociedade cujas regras mais essenciais desconhecia e que eu não podia apelar para o coração dos homens, cujas reações elementares ignorava. – Peço-vos a cabeça deste homem – disse – e é sem escrúpulos que vos dirijo este pedido. (...) Quando o procurador se sentou, houve uns longos momentos de silêncio. Quanto a mim, sentia-me atordoado pelo calor e pelo espanto. O presidente tossiu um pouco e, em voz não muito alta, perguntou-me se eu queria acrescentar alguma coisa. Levantei-me e, como tinha vontade de falar, disse, aliás um pouco ao acaso, que não tinha tido intenção de matar o árabe. O presidente respondeu que isto era uma afirmação; que até então não percebera lá muito bem meu sistema de defesa e que gostaria, antes de ouvir o meu advogado, que eu especificasse os motivos que inspiraram o meu ato. Respondi rapidamente, misturando um pouco as palavras e consciente do ridículo, que fora por causa do sol. Houve risos na sala” (Camus, 1959:274s).

A anomia vivida pelo indivíduo admite uma experiência limite caracterizada pela ausência completa da capacidade espontânea de decidir entre o Bem e o Mal, o Certo e o Errado. A experiência da anomia não depende unicamente da sociedade desorganizada, ela é – em situações limites e normalmente não comunicáveis – acessível para pes-

soas dissociadas do sistema de regras da sociedade. Na medida em que a sociedade define o que é crime, o ato criminoso é tanto expressão da moral social quanto do fracasso dessa moral. O criminoso pode perceber a quebra da regra social, que se manifesta na sua ação, e vivê-la das mais variadas formas. Essa vivência pode incluir sentimentos de liberação e liberdade, mesmo no ato do crime. Interpretado sob este ângulo o arrependimento proibido é agora vivenciado com frustração. Sem transformar-se necessariamente em ação a reflexão filosófica pode levar para a experiência da anomia. Este é o grande tema do existencialismo francês.

SOLIDÃO E LIBERDADE

No romance *A Náusea* Jean-Paul Sartre (1938) analisa o problema da contingência e as sensações causadas pela experiência com ela. Roquentin, figura central do romance, vive na cidade de Bouville da província francesa, depois de uma estada de vários anos na Ásia oriental. Sartre escolheu uma figura marginal, vivendo à beira (província, interior, *hinterland*) da sociedade francesa para expressar uma experiência que possui normalmente um status marginal. Parece que o problema do caos social, expressando-se no nosso ver sempre em processos anômicos, deixa-se entender e ilustrar melhor partindo da beira do acontecimento. Lembramos os gráficos da geometria fractal, gerados no computador, que desdobram as suas formas multiplamente quebradas nas suas beiras não-definidas visando o infinito.

O ponto de partida do romance de Sartre parece pouco espetacular. O narrador da história, Antoine Roquentin, declara: “Agora, em toda parte, há coisas como aquele copo de cerveja ali em cima da mesa.” Mas a experiência cotidiana dissolve-se e ganha dimensões de um sentimento indefinido “... faz uma meia hora que evito olhar para esse copo de cerveja. Olho para cima, para baixo, para direita, para a esquerda: mas ele – o copo – não quero ver. E sei muito bem que todos os celibatários que me rodeiam não podem me ajudar: é tarde demais, já não posso me refugiar entre eles. Bateriam no meu ombro dizendo: “Então, o que há com esse copo de cerveja? É igual aos outros. É biselado, tem uma asa, um pequeno escudo com uma pá onde se lê *Spatanebräu*. Sei

de tudo isso. Mas sei que há outra coisa. Quase nada. Mas não posso explicar o que vejo. A ninguém. É isso: deslizo suavemente para o fundo da água, para o medo”. (Sartre, 1938:23).

Roquentin perde, cada vez mais frequentemente, o sentimento da presença natural; estado emocional descrito insuficientemente só com a expressão crise de existência. Ele percebe os fenômenos que o cercam de maneira não-definível. Em face da falta de sentido das coisas ele perde quase a capacidade de se comunicar e tenta com grande esforço controlar a anomia, que ameaça dominá-lo, nas suas anotações diárias. O sentido perdido parece ser de fato o problema do Roquentin. Isso também expressa-se nas suas reflexões não penetradas pelo medo: “Sim, eu que em Roma gostava tanto de me sentar às margens do Tibre; em Barcelona, à noite, de descer e subir cem vezes as ramblas; eu quero perto de Angkor, na ilha do Baray de Prah-Khan, vi um baniano entrelaçar suas raízes em torno da capela dos nagas, estou aqui, vivo o mesmo segundo que esses jogadores, ouço uma negra cantar enquanto lá fora ronda a noite frágil”. (Sartre, 1938:44).

O sentido perdido (ou para usar uma palavra alemã adequada, o *Sinnzusammenhang*³ perdido) confronta Roquentin, por outro lado, com a experiência de felicidade inesperada e também sem sentido. “Nada mudou e no entanto tudo existe de uma maneira. Não consigo descrever; é como a Náusea e no entanto é exatamente o contrário: finalmente me acontece uma aventura e, quando me interrogo, vejo que acontece que sou e que estou aqui; sou eu que vendo a noite, estou feliz como um herói de romance”. (Sartre, 1938:87). O estado emocional da figura literária de Sartre oscila entre a felicidade sem sentido, embora sentida profundamente, e medo sem nome, que, como tal, nem pode ser denominado de forma exata, transformando-se numa náusea não-definível. No processo da auto-reflexão aparecem os primeiros resultados. “Escrevi quatro páginas. A seguir um longo momento de felicidade. Não refletir muito sobre o valor da História. Corre-se o risco de perder o gosto por ela”. (Sartre, 1938:110). A história perde, observando-a de perto, a sua *Eindeutigkeit* (não é mais inequívoco); deixa suspeitar que também o presente e o futuro não são inequívocos. Conseqüentemente, Roquentin con-

ta com o acontecimento do inconcebível a qualquer hora. “Tudo pode se produzir, tudo pode acontecer”. (Sartre, 1938:118).

No seu uso cotidiano as coisas têm um sentido completamente absorvido por elas, que as reveste de uma identidade significativa. Mas para Roquentin as coisas não têm mais sentido. Numa experiência fenomenológica primária, ele separa a coisa do seu significado e tenta percebê-la sem ele. A essência supostamente existente atrás da aparência está sendo eliminada no sentimento de náusea, descrito por Sartre. “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente o que parecem – e por trás delas... não existe nada”. (Sartre, 1938:145). Assim a autopercepção, na qual Roquentin está incluído de maneira maníaca, leva para uma percepção de uma existência sem sentido. Os seus contemporâneos, vivendo do ponto de vista de Roquentin uma vida provinciana e auto-enganosa, estão integrados num sistema de significados. Eles estão ainda longe da experiência da contingência, que as reduziria à sua mera existência. “Percorro a sala com os olhos. É uma farsa! Todas essas pessoas estão comendo: recobram suas forças para levar a bom termo a tarefa que lhes cabe. Cada uma delas tem sua pequena obstinação pessoal que as impede de perceber que existem; não há nenhum que não se julgue indispensável a alguém ou a alguma coisa”. (Sartre, 1938:166). Os indivíduos, que Roquentin despreza, sentem-se indispensáveis e integrados num contexto social que proporciona aos seus atos e à sua presença o sentido. O indivíduo existe dentro de um nexos de regras que depende da justificativa dos atos feitos conforme as regras. Num certo sentido a pessoa nem sequer percebe-se como indivíduo mas como membro de uma ordem maior. Esta ordem maior pode ter uma legitimação profana ou espiritual. A existência, vivenciada por Roquentin, é a presença nua do indivíduo não mais segura pela ordem social. Roquentin não alcança nas suas reflexões as causas dessa queda para fora do conexo de sentido. E também a construção do romance de Sartre leva o leitor à conclusão, de que a chamada existência é uma categoria sem precedência e não justificável. Nessa perspectiva a existência não possui uma gênese. Queremos mostrar posteriormente que o fenômeno vivenciado pelo indivíduo como existência baseia-se na experiência da anomia;

é o caos que gera a existência. Ou, para usar as palavras do Roquentin que sublinham a nossa interpretação. “O essencial é a contingência. O que-ro dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar presente; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar que a existência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos percebamos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flu-tuar...”. (Sartre, 1938:193).

Sartre deixa Roquentin descobrir o absurdo cuja experiência causa a náusea. O conhecimento do absurdo, visando além da experiência imediata, coloca-se ao mesmo tempo como a pré-condição de uma possível solução. As coisas, sendo só elas mesmas, são absurdas tanto como a vida de Roquentin, que não tem significado para ninguém e muito menos para ele mesmo. No chão dessa conclusão nasce a experiência daquilo que Nietzsche chamou liberdade de (Freiheit wovon), uma liberdade negativa definida pela ausência de laços e sentido⁴. No fim das suas anotações Roquentin resume: “Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei cede-ram e já não posso imaginar outras. (...) Estou sozinho nessa rua branca guarnecida de jardins. Sozinho e livre. Mas essa liberdade se assemelha um pouco à morte”. (Sartre, 1938:228). A saída não achada e não usada pela figura literária de Sartre está sendo pelo menos apontada. Roquentin toma a decisão de escrever um romance para criar uma coisa que transcenda a sua existência, que dê sentido a ela. Ele descobre então a liberdade para que (Freiheit wozu), para ficar na terminologia de Nietzsche. Com este primeiro romance, *A Náusea*, publicado em 1938, Sartre começa a elaboração de uma filosofia da liberdade, que tem como ponto de partida a descoberta do absurdo da existência no contexto da experiência anômica; como perspectiva desenvolve-se a criação de sentido pela ação do indivíduo. A filosofia do absurdo transforma-se na filosofia do ato

visando o ordenamento novo do mundo sem sentido. Assim, Sartre afasta-se passo a passo do perigo anômico, ao qual ele foi levado pelo pensamento fenomenológico, e dedica a sua filosofia à história. Isso resultou, tanto no campo da ação prática e política quanto no campo da teorização do seu tempo, para uma aproximação contraditória ao marxismo e aos movimentos políticos com ele ligados. A *amitié* distante entre Sartre e Camus, que quase simultaneamente articulou as suas visões anômicas, rompeu, no campo conflituoso do mundo das decisões políticas, com uma certa necessidade. Uma ordem exclui a outra. Decisões por este ou aquele caminho separam os indivíduos.

O EU ROMÂNTICO

A formação do Eu isolado e autoconsciente é a *conditio sine qua non* do sentimento do absurdo. O Eu autoconsciente não desenvolve necessariamente o sentimento do absurdo, mas é, de qualquer forma, a sua pré-condição. Outras formas de trabalhar a formação do Eu isolado são conhecidas. Na filosofia de Johann Gottlieb Fichte⁵ (1762-1814) o Eu é o ponto de partida de qualquer pensamento⁶. Este Eu necessita de um oposto, o Não-Eu. Segundo Fichte, exigem os dois pólos uma intermediação. Na linguagem do romantismo, inspirada pela filosofia de Fichte, essa capacidade de intermediação chama-se imaginação. O Eu criativo não fica enterrado na sua isolamento, pois é capaz de superar através da imaginação as fronteiras. A literatura do romantismo conhece o fragmento como forma literária. Novalis (1772-1801) escreveu assim os *Bruchstücke des fortlaufenden Selbstegeprächs in mir*, os fragmentos do solilóquio contínuo dentro de mim. Fantasia e realidade misturam-se no romantismo; a normalidade, o cotidiano ganha às vezes traços ameaçadores e o mundo fantástico parece ter realidade. É o artista sensível que conhece os dois mundos e é capaz de intermediá-los. Figuras marginais da sociedade são predestinadas a transportar a mensagem romântica e desta maneira surgem inúmeros Eus literários, transbordando de sentimentos até então não descritos.⁷

O romantismo abriu-se logo para o lado escuro, enigmático (misterioso), da vida. Assim o filósofo F.W.J. Schelling, que era na sua primeira fase correlacionário de Fichte e que, junto com

ele, Kant e Hegel, foi uma das autoridades do idealismo alemão, dedicou-se a partir de sua despedida de Jena aos poderes irracionais e noturnos. Ele postulou a existência do real como um princípio de contração e o ideal como princípio de expansão. O princípio de contração é o fundamento do ser que também produz a base de ser individual. O *in-dividuum* – (lat.) é o ser não dividido, separado do todo. Este princípio protege o ser da sua dissolução no total, mas significa ao mesmo tempo uma ameaça. Ele pode levar para a destruição de todas as interligações do indivíduo com a comunidade. O princípio de contração pode transformar-se em princípio de egoísmo e em um poder que leva a presença na escuridão. A existência do segundo princípio, o da expansão, é necessário para garantir a presença. O real necessita do ideal para evitar a destruição da presença. Nos seus escritos posteriores, a partir de 1827, Schelling muda a sua argumentação: agora o real é o princípio de contração e o ideal o princípio de expansão. Apesar dessa virada terminológica, ele aprofunda a sua teoria dos dois princípios. Afirma que o idealismo precisa do realismo para não transformar-se num sistema sem vida. Mas ele continua argumentando: quem quer somente o real, o impulso emotivo sem espírito, destrói a presença. O real sendo meramente ímpeto não conhece limites e, sem o contrapeso do ideal, transforma-se no poder que empurra a presença para a desordem e o caos.⁸ O ser entendido como totalidade baseia-se no equilíbrio razoável do ímpeto e do espírito, da vontade e da razão, do *dynamis* e *ordo*, do sangue e do fogo.⁹

O ELO PERDIDO

O *in-dividuum* não caiu do céu. Ele é resultado do processo de formação da sociedade burguesa e da dissolução das certezas coletivas na Europa, que durou quinze séculos, quase exclusivamente formuladas pelo cristianismo. Hegel destaca a subjetividade como o princípio do novo tempo. Ela ganhou força histórica com a reforma, o iluminismo e a revolução francesa. A subjetividade alimenta-se principalmente do individualismo, do direito à crítica, da autonomia da ação e da filosofia idealista mesma. (Habermas, 1988:26-30). A subjetividade manifesta-se também na arte moderna e “...demonstra sua essência no romantis-

mo; a internalidade (Innerlichkeit) absoluta determina forma e conteúdo da arte romântica”. (Habermas, 1988:28). Para Habermas, a auto-realização expressiva ganha o status de princípio de uma arte que virou filosofia de vida.

O Eu romântico, exatamente na véspera do surgimento da sociedade industrial, articulou-se junto com as vozes da razão. Melhor dito: articulou-se como uma primeira oposição ao iluminismo e seu racionalismo.¹¹ As raízes tanto do racionalismo quanto do romantismo são as mesmas: são articulações do indivíduo burguês procurando novas interpretações e orientações. Com uma certa consequência necessária, porque surge da sua própria lógica, a subjetividade sofreu várias radicalizações. O romantismo por seu turno, definiu os seus padrões e, a partir daí, o mundo moderno sofreu as consequências. Sofreu, por um lado, o processo contínuo da desmistificação, essencialmente a obra da destruição da religião pela razão; e, por outro, a crítica da mesma razão, que partiu do sujeito livre e profundamente ferido. Temos em Nietzsche o grande representante da união dessas duas críticas. Posição de certa forma esquizofrênica, que impregnou profundamente o século vinte. “Com Nietzsche a crítica da modernidade desiste pela primeira vez do seu conteúdo emancipatório. A razão centrada no sujeito está sendo confrontada com o totalmente outro da razão”. (Habermas, 1988:117).

O fascismo europeu adotou a crítica à razão, romantizou os coletivos falsos (a raça, a nação, a união dos soldados) e mostrou ao mesmo tempo sua dinâmica moderna. O projeto do desenvolvimento tecnológico, esboçado na construção de uma máquina militar gigantesca, foi – como realização das ciências exatas e a aplicação das suas forças produtivas – um projeto da sociedade moderna. Tanto que os vencedores da segunda guerra mundial não tiveram nenhum problema de integrá-lo e as novas forças produtivas destrutivas no seu modelo sócio-econômico.

O que resta no fim dos anos de 1930 e, mais ainda, ao término da Segunda Guerra Mundial, é o indivíduo desconsolidado, procurando o que ele desde seu surgimento sempre fez, orientação. Esse indivíduo “... é um rapaz sem importância coletiva; é apenas um indivíduo,” como Sartre cita L.F. Céline na primeira página do *Náusea*. O roman-

tismo dos coletivos havia se esgotado nas suas orgias sangrentas tanto na Alemanha, Itália e Espanha fascistas como na União Soviética. Restou a liberdade. Uma liberdade que, num mundo sem deus, admitiu em princípio tudo. A oscilação emotiva de Roquentin, mostra, por um lado, o horror sofrido num mundo sem sentido, e, por outro lado, os traços da alma sensível que conhecemos dos nossos românticos do início do século XIX. O romantismo negativo ganha ainda mais evidência na obra de Camus. De um maneira que O'Brien comenta: "O significado real do trabalho daquela época e a fonte da sua atração não apóiam-se na revolta, mas na afirmação. Para uma geração que não possui motivos para a esperança ela ofereceu esperança sem motivo. A introdução da nova categoria do absurdo possibilitou a interpretação integrada de problemas lógicos, psicológicos, filosóficos e até sociais e políticos, e antes de tudo a alegria de estar vivo frente à morte". (O'Brien, 1971:17).

CONTINGÊNCIA

Robert A. Nisbet define como idéias-unidades da sociologia a comunidade, a autoridade, o status, o sagrado e a alienação. Aqui interessante para nós é a noção de alienação de Nisbet: "A alienação é uma perspectiva histórica, na qual o homem é visto como alheio, anômico e desarraigado, quando separado dos laços que o unem à comunidade e aos propósitos morais". (Nisbet, 1986:45). Aí está sendo construída uma ponte entre a anomia e a alienação. Será que a sociologia respectivamente, a filosofia tem uma noção inconsciente (Israel, 1972:174) do caos através da noção da alienação?

A alienação pode ser entendida como manifestação da anomia no nível individual; o sentimento da anomia provoca o que Camus chamou o sentimento do absurdo; o ato decisivo de Sartre reconstrói de forma arbitrária o sentido da ação social, tentativa que é condenada de antemão ao fracasso, pois o sentido é sempre sintético. No sentido ligam-se os elementos sociais e criam um padrão que no nível individual é percebido como segurança. A perspectiva desesperada do existencialismo afirma-se na busca individual do sentido em meio da anomia social.

O jovem Marx acha visões anômicas ilusionárias, elas são resultado da alienação¹², fingindo a

falta de conexo onde, na verdade, domina o sistema da divisão de trabalho, objetivando a multiplicação da força produtiva do trabalho. "O poder social, isto é, a força produtiva multiplicada que nasce da cooperação de vários indivíduos exigida pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, porque sua cooperação não é voluntária, porém natural, não como seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha situada fora deles, cuja origem e cujo destino ignoram, que não podem mais dominar e que, pelo contrário, percorre agora uma série particular de fases e de estágios de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que, na verdade, dirige este querer e agir". (Marx/Engels, 1987:49-50). Para o indivíduo a situação vira algo estranho, porque surgiu um conexo objetivo – a sociedade industrial desdobrada – que ele não produziu conscientemente, que ele não entende e não sabe dominar. Os indivíduos não sabem para onde eles vão e de onde eles vêm¹³; eles encontram-se numa economia absurda, que aparentemente não tem sentido. Necessita-se do esclarecimento deste Ser social alienado através da consciência (Ser-consciente) econômica-política, para capacitar o indivíduo, a denominar os acontecimentos confusos nos quais ele está preso. *Nomen est Lux*. Para o ser consciente aparece agora a situação social como um mecanismo de causa e efeito e o sentimento do absurdo está sendo superado pelo sentimento de estar no caminho certo. Caminho que leva, todavia, durante a existência da sociedade capitalista, através de um campo escuro, mas que está iluminado pela certeza de um futuro claro.

Desde o surgimento da sociedade moderna o conceito de elienação vem sendo usado frequentemente em relação ao estado psíquico ou em relação a processos sócio-econômicos. Assim define Seemann, um representante da corrente psicologizante, cinco experiências individuais da alienação: a.) isolamento, b.) falta de normas, c.) falta de sentido, d.) impotência, e e.) alienação de si mesmo. (Seemann, 1961:753-758). Nós vemos como estes estados psíquicos se interligam com experiências emocionais do Meursault e Roquentin, descritos por Sartre e Camus. A filosofia de existência radicalizou seu conceito de alienação numa direção ontológica, concebida individualisticamente mas, somente com dificuldades, entendível

como psicológico. O conceito sócio-econômico de alienação, pelo contrário, coloca a experiência individual em relação com a sociedade e identifica na estrutura dela a causa para os ferimentos do indivíduo. Nos seus *manuscritos econômicos-filosóficos* Marx destacou ainda a teoria de alienação antropológica – filosófica na tradição crítica de Hegel, mas nos seus trabalhos posteriores como nos *Grundrisse* ou no *Capital* esta torna-se nitidamente sócio-econômica.

De fato o conceito de alienação é hoje um conceito ambíguo abrangendo tanto as sensações subjetivas como o instrumental à mão (Heidegger). Assim assimila-se ao conceito de anomia que visa o estado social sem regras (Durkheim), como a sua experiência pelo indivíduo. Essa ambigüidade, à primeira vista perturbante, mostra-se em seguida como adequada. O caos não existe em si, mas, sempre e exclusivamente, em relação a quem procura uma medida. Por isso o seu entendimento depende de conceitos subjetivos-objetivos, permitindo-nos por enquanto essa expressão.

Alienação é impensável sem um oposto. A questão é: o que é estranho? o que é alienado? Ou: alienado de quê? A alienação só pode ser pensada simultaneamente com o não-alienado certo ou normal. O conceito de alienação pressupõe um conceito da natureza verdadeira do homem ou da sociedade, partindo do qual obtém-se uma noção dos atos e estados falsificados ou alienados. A imagem do homem – colocações sobre a essência ou a natureza do homem – e o ideal social entram na noção da alienação e parte de uma visão do normal, em geral não explicitamente formulado. Um estado específico empiricamente constatável ou um objetivo desejado estão sendo entendidos como normal e formam implicitamente a base da definição de fenômenos alienados.

Foram basicamente três tradições essenciais que influenciaram o conceito de alienação de Marx: a filosofia rousseauiana, estudada de forma intensa pelo jovem Marx, a crítica romântica à sociedade industrial em formação e finalmente a filosofia hegeliana. O conceito de alienação de Marx mesmo abrange essencialmente os seguintes aspectos: a.) a alienação religiosa (na base da crítica a Feuerbach); b.) a alienação política (na base da discussão da teoria de Hegel); c.) a alienação econômica, dominando no decorrer do desenvolvi-

mento da teoria do Marx cada vez mais os primeiros dois aspectos. O conceito de alienação de Marx é o conceito da alienação dos outros. O Eu Marx escrevendo dispõe sobre o saber da alienação do homem da natureza verdadeira do homem. O autor mesmo parece estar deslocado do mundo, equipado com a capacidade de distinção independente do Estado e da sociedade.¹⁴ A crítica radical do *mundo falso* transborda da certeza do mundo verdadeiro. Este, porque inexistente, viu necessariamente um projeto de um futuro grandioso. Como fica modesto Camus ao lado do crítico da alienação Karl Marx! Lembramo-nos, Camus confessa um sentimento: o do absurdo. Na medida em que Marx trabalha com uma noção implícita da natureza verdadeira do homem, os fenômenos de alienação só podem ter para ele um caráter acidental. Os pensamentos encontrados na conscientização alienada são *ilusões sobre a realidade* e dissolvem-se junto com a conscientização do homem. A *existência do cidadão abstrato* é uma ficção e deve ser anulada. E a alienação econômica (exteriorização, *ökonomische EntäuBerung*), a base de todos os males, está sendo, através das armas da crítica da economia política, desmascarada como tal e acompanhada pelo canto do galo gálico... abolida.¹⁵

A regressão atrás do entendimento da sociedade como sistema aberto, que nós podemos observar no marxismo partidário, tem uma das suas raízes mais fortes na filosofia de Hegel ou melhor, numa determinada interpretação de Hegel. Foi o próprio Marx que digeriu mal a interpretação hegeliana da necessidade e da contingência¹⁶ e contaminou com ela toda sua obra. Para explicar melhor: são possíveis duas leituras de Hegel. Uma, a mais comum e clássica, entende a dialética do necessário e contingente dissolvida na síntese predominada pela necessidade. A liberdade que nasce da contingência é a necessidade totalmente transparente a si mesma. “A liberdade é a verdade da necessidade.”¹⁷ A segunda leitura, que pode ser chamada como leitura corretiva, ligada a autores como Schelling¹⁸, interpreta a concretização (exteriorização) do absoluto como sendo também contingente.¹⁹ O absoluto, para se manifestar como infinito, necessita do finito. O eu finito e o ato da definição do absoluto como ser finitizam o absoluto. Assim, desde o seu ponto de partida,

a dialética contém um elemento de contingência e a possibilidade da liberdade está resgatada. Necessidade e contingência permeiam todas as sínteses parciais do processo dialético. O que necessariamente é, podia não ser. Thadeu Weber anota com razão que o sistema de Hegel transforma-se nessa perspectiva num sistema aberto. (Weber, 1993:38). Mas o mesmo autor alerta: “Não pretende (...) dizer que não haja limites para a liberdade, pois isso seria cair num outro extremo, onde a contingência dominaria sobre a necessidade. Isso gera anarquia, onde cada um escreve o roteiro de sua história, como bem entende”. (Weber, 1993:38). Apesar do temor durkheimiano do autor do caos social, leva o seu próprio raciocínio para uma possibilidade não excluível de antemão: uma constelação onde a contingência cria turbulências no campo histórico, que levam com uma certa necessidade ao colapso da ordem, pelo menos temporariamente, seja no nível do conceito ou do real. A lógica da decadência (*Logik des Zeerfalls*) merece atenção analítica apesar do horror que o analista sente no ato da análise. Aí assemelha-se à situação do sociólogo da sociedade global em crise à situação do psicólogo do indivíduo neurótico. Só que o psicanalista dispõe, frente ao drama e sofrimento individual de seu cliente, de técnicas, tentando evitar transferências, que visam ao não-envolvimento da própria pessoa nos processos emocionais do analisando. Um analista que tem medo dos medos do seu cliente seria um mau analista. Um sociólogo que está com medo do caos social cria de antemão barreiras que dificultam o entendimento adequado da lógica da decadência.

A interpretação necessária de Hegel reprime a contingência em favor da necessidade. No movimento circular da tese e antítese estão sendo guardados e superados os elementos dos dois mas, na perspectiva da leitura clássica do Hegel, fica a contingência cada vez mais fraca. Pode surgir então uma visão do fim da história, onde a necessidade dominou finalmente o contingente. No marxismo ortodoxo adotado pelos países o antigo bloco soviético e outros, dominou esta leitura da história, mostrou um hegelianismo clássico subcutâneo, e eliminou a chance de desenvolver a também tradição em Hegel e Marx, que mostra sensibilidade para a fragilidade da ordem moderna.

Também Marx Weber partiu de uma leitura clássica de Hegel, ele integrou na sua tese da racionalização crescente da sociedade a tese da diminuição procedente de alternativas. A sua gaiola de ferro é um sistema de necessidades do qual não tem saída, é um sistema fechado.

O sentimento do absurdo pode ter como causa tanto a confrontação com a contingência como com o sistema de necessidades. A alienação pode ser entendida como a distância entre o homem e o contingente ou o sistema de necessidades. Uma distância que permite uma vez a reflexão, e tem nesse sentido para Hegel uma função positiva²⁰, por outro lado pode significar o distanciamento do homem da sua natureza verdadeira. Bem-estar emocional promete a identidade tanto com a contingência quanto com o sistema. O caráter autoritário (Horkheimer, Adorno) não sofre com a sua submissão à ordem superior; pelo contrário, ele realiza nesse ato o seu projeto de vida. Filosofias necessárias como o protestantismo ou o marxismo ortodoxo desenvolveram formas congruentes aos padrões sistêmicos do industrialismo. Podemos observar também a cultivação da felicidade contingente. Aqui o indivíduo abre-se para sensações não previsíveis, como apaixonar-se inesperadamente ou perceber a beleza do reflexo do sol num copo de cristal, tirando deles prazer. O uso não ritualizado de entorpecentes estimula de forma artificial a felicidade contingente. Culturas hedonistas têm em geral pouca afinidade com as necessidades do industrialismo e entram em contato com ele em crise.

Cada tradição depende da eliminação da contingência. Ela tende a causar a impressão da eternidade da regra social. A percepção da regra social como contingente, a consciência de que ela também poderia ser diferente, tem potencial revolucionário ou criminal. A barreira na filosofia social, antes do surgimento da sociedade burguesa mas com fortes influências até hoje, de pensar o contingente, baseia-se nessa proibição de pensar em alternativas. A alternativa comportamental é o inimigo potencial da tradição social²¹ e da situação atual. Sartre refere-se a esse fato quando ele escreve: “...a partir do dia, no qual nós poderemos pensar um outro estado das coisas, cairá uma luz nova a nossa pena e ao nosso sofrimento e decidiremos, que elas são insuportáveis”. (Sartre,

1943:554). A liberdade de realizar esse ou aquele projeto tem para Sartre uma qualidade ontológica. O homem não pode fugir da sua liberdade. Ele é condenado a ser livre. Assim, o indivíduo pode ser interpretado como resultado da realização do seu próprio projeto. Aceitando a posição de Sartre, abre-se a nosso ver uma brecha para a dessincronização dos atos individuais. Quem garante a coesão de bilhões de atos individuais que estruturam dia a dia a realidade da sociedade global? Nas últimas três páginas do *Ser e Nada* tematiza Sartre as perspectivas éticas. E promete dedicar o seu próximo livro à reflexão sobre a ética na base da sua ontologia, que entende a liberdade como qualidade existencial do homem. Como nós sabemos, Sartre desistiu desse projeto. Sua realização seria um passo importante na direção da fundamentação de uma reformulação das regras sociais, que sofrem no nível da sociedade global uma corrosão cada vez mais veloz. A liberdade que se descobre na contingência da individuação nem é em si positiva ou negativa; ela é tanto capaz de construir um novo nexos social na base da escolha de um sentido para todos, como é capaz de demitir as sociedades fragmentadas na desordem de um mundo sem sentido. Sartre não abriu mão da sua escolha humanista, mergulhou como poucos antes no mundo dos fenômenos sem nome, mas não conseguiu banir o perigo anômico com as armas da reflexão.

NOTAS

1. *Name dropping*: deixar cair nomes; técnica comunicativa na base do *bluff* que quer intimidar o outro através de citação contínua de supostos conhecidos importantes; em círculos acadêmicos preenche a citação contínua de nomes de autores a mesma função.
2. Personagem principal no romance de Camus *O Estrangeiro*.
3. *Sinnzusammenhang*: conexão de sentido, rede de sentido.
4. Friedrich Nietzsche escreve: “Frei wovon? Was schiert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?”. (Nietzsche, 1923:92).
5. Fichte e os irmãos Schlegel fundaram depois de uma controvérsia com Schiller a revista *Athenäum* (1798-1800). Cooperadores nesse projeto foram Tieck, Wackenroder, Novalis e outros. Esse grupo formou o círculo de Jena, centro de romantismo incipiente na Alemanha.
6. Fichte war im Winter 1793/94 eine Philosophie aufgangen, die Kants Ansatz kühn weiterführte und eine Philosophie vom Ich her verkündete. Für Schelling und andere schien damit der Weg zur Befreiung des Menschen erst konsequent eingeschlagen...” (Horst Fuhrmann. In: F.W.J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Stuttgart: Reclam, p.7; Introdução).
7. Milan Kundera descreve a relação entre Bettine von Arnim e Johann Wolfgang von Goethe no seu livro *A imortalidade*. Essa descrição caracteriza bem a ruptura entre a época clássica da literatura alemã e a nova geração dos *românticos*; veja Milan Kundera (1990). Quem eternizou a “doença romântica (Jürgen von Stackelberg) numa obra que já virou um monumento literário foi o próprio Gustave Flaubert, criador da *Madame Bovary* (Flaubert, 1857).
8. Schelling diz: “Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist (...) in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, (zwar) alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt auf dem Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses (nur) zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der *nie aufgehende Rest*, das, was (...) ewig im Grunde bleibt.” (F.W.J. Schelling; na introdução do *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*; Stuttgart: Reclam, p. 30).
9. Schelling influenciou com essas reflexões pelo menos duas grandes obras posteriores, a do Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) e ao Nietzsche (*Der Wille zur Macht*).
10. G.W.F. Hegel. Suhrkamp-Werkausgabe, v. 13, p. 95; Hegel refere-se ao indivíduo “...für welches alle Bande Gebrochen sind und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag” (Ibid.).
11. Podemos entender o romantismo como sintoma de um Mal-Estar na Modernidade refletido em outros contextos do Sergio Rouanet (1993).
12. A palavra alemã *Entfremdung* expressa melhor do que a língua portuguesa (e as outras da mesma família) a conexão entre o estranho (das Fremde, der Fremde) e a alienação (die Entfremdung).
13. *Sozinho no escuro*
qual bicho-do-mato
sem teogonia,
sem parede nua
para se enconstar,
sem cavalo preto
que fuja a galope,
você marcha, José!
José, para onde?
José, Carlos Drummond de Andrade
(In: Poemas, 1942)

14. "Aber der Mensch, das ist kein abstraktes auBer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät". (Marx, 1966:17).
15. As expressões marcadas referem-se aos escritos de Marx dos anos 1843-1847.
16. Podemos constatar uma certa pobreza da língua alemã, tão prestigiada como língua filosófica, no campo do acaso. A palavra contingência não tem o seu par em alemão. Uma tentativa de tradução da *contingência*: zufälliges Sein; ou melhor: Sein, das so ist wie es ist, aber auch anders seinkönnte. Husserl entende a contingência (Zufälligkeit) como característica do objeto individual, somente a essência possui necessidade. O fenômeno individual é causa (zufällig), porque poderia ser diferente. A essência possui necessidade porque ela é como ela é, e não pode ser diferente. O *eidos* (Wesen, essência) define os limites da variação da individualidade de um objeto. Se eu quero falar com razão de uma mangueira, tenho que respeitar certos limites. Uma mangueira cortada em pedaços não é mais uma mangueira. Mas existem mangueiras singulares maiores ou menores, com frutas ou sem frutas, que apesar do fato de que elas desenvolveram casualmente certas características individuais estão sendo denominadas *mangueiras* com razão. Segundo Husserl, existem leis de essência (Wesensgesetze) que, tendo validade universal, podem ser identificadas independente da experiência empírica. As leis empíricas são casuais. Logicamente uma lei empírica poderia ter uma outra forma, sua verdade é contingente. A experiência confirma sua validade. Pelo contrário, a lei da essência é independente da experiência, ela tem qualidade apriorística. Sobre o conceito *contingência* veja também: Becker-Freyseng (1938) ou Bandry (1950).
17. Hegel (1968) *Wissenschaft de Logik I & II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, HEGEL (1968) *Ciencia de la Lógica*.
18. Outros autores que tendem para uma leitura semelhante são M. Theunissen, Denis L. Rosenfield, G. Jarczyk, J. Labarriére, etc.
19. Karl Löwith e Manfred Riedel escreveram: "para Hegel existe na natureza, mas também dentro da história, uma camada inteira da realidade, que foge do conceito". (Löwith/Riedel, 1968:9).
20. Hegel emprega o conceito da alienação de forma positiva, quando ele fala sobre o processo da formação teórica. Ele escreve nos *Gymnasialreden* de 1809: Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht disen sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens, sondern den leichtren Schmerz und Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigen zu beschäftigen." E em outro lugar. "Um aber zum *Gegenstande* zu werden, muß die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenüber getreten seyn, sie muß die Gestalt von etwas Fremdartigen erhalten haben". (Hegel, 1968:35).
21. Eis aí o grande tema, sem formulação explícita em nenhum lugar, do romance *O nome da Rosa* de Umberto Eco. No riso expressa-se a distância entre indivíduo e o valor tradicional; é então o inimigo mortal da autoridade e justifica até o assassinato dos que descobrem esse segredo.

BIBLIOGRAFIA

- BANDRY, L. (1950), *La Querelle des Futurs Contingents*. Paris.
- BECKER-FREYSENG, A. (1938), *Die vorgeschichte des philosophischen terminus Contingents*. [S.1].
- CAMUS, Albert (1979), *O Estrangeiro*. São Paulo, Abril.
- _____. (1959), *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg. Rowohlt. Paris, Gallimard, 1951. Título original: Les Mythe de Sisyphé.
- _____. (1970), *Der mensch in der revolte*. Hamburg. Rowohlt.
- _____. (1971), *O'Brien, Connor Cruise* München, dtv.
- FLAUBERT, Gustave (1857) *Madame Bovary. Moeurs de Province*.
- HABERMAS, Jürgen. (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp. 2 v.
- HEGEL, G.W.F. (1968), *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Solar, Hachette.
- _____. (1968), *Gymnasialreden*. In: HEGEL studienausgabe 1, *Frankfurt e Hamburg*, Fischer.
- HEIDEGGER, Martins. (1989), *Ser e tempo*. Petrópolis.
- HUSSERL, Edmund. (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Halle*.
- ISRAEL, Joachim. (1972), *Der begriff entfremdung*. reinbek.
- JASPERS, Karl. (1938), *Existenzphilosophie*. Berlin e Leipzig.
- KIERKEGAARD, Sören. (1920), *Samlede vaerker*. Kopenhagen. 15 v.
- KOLAKOWSKY, Leszek. (1990), *Horror metafísico*. Campinas, Papirus.
- KUNDERA, Milan. (1990), *A Imortalidade*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- MARX, Karl. (1966), *Zur kritik der hegelschen rechtsphilosophie*. Einleitung. In: MARX-Engels. *Studienausgabe*, Frankfurt: Fischer. v. 1, p. 17.
- MARX/ENGELS. (1987), *A ideologia alemã*. São Paulo, Hucitec.
- MERLEAU-Ponty, Maurice. (1942), *La structure de*

- comportament*. Paris.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1923), *Also sprach Zarathustra*. Obras, Leipzig. Kröner, v. 7.
- NISBET, Robert A. (1986), As idéias-unidades da sociologia. In: MARTINS, José de Souza (org.) *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo, Hucitec.
- ROUANET, Sergio. (1993), *Mal-Estar na modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SARTRE, Jean-Paul. (1938), *A Náusea*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- _____. (1943), *L'être et le néant*. Paris. Gallimard.
- _____. (1945), *L'âge de raison*. Paris, Gallimard
- _____. (1960), *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard.
- SCHELLING, F. W. J. (1964), *Über das wesen der menschlichen freiheit*. Stuttgart, Reclam.
- SCHESTOW, Leon. (1949), *Kierkegaard und die existenz-philosophie*. Graz.
- SEEMANN, M. (1961), On the meaning of alienation. *American Sociological Review* XXVI, :753-758.
- WEBER, Thadeu. (1993), *Hegel – liberdade, estado e história*. Petrópolis, Vozes.