



## A GENERALIDADE DO EU: reflexões sobre o impessoal<sup>1</sup>

## THE GENERALITY OF THE SELF: reflections on the impersonal

Rodolfo Victor Cancio Evangelista<sup>2</sup>

Gérson Pereira Filho<sup>3</sup>

**Resumo:** Através do pensamento de Dilthey e posteriormente de Heidegger foi buscado nesse artigo uma reflexão sobre o modo de ser contemporâneo com foco na impessoalidade. Enquanto uma das bases de nossa indagação, a teoria diltheyana oferece uma perspectiva histórica da vida psicológica que se diferencia de uma explicação tradicional das ciências da natureza, das quais se fundamentam em métodos hipotéticos e explicativos. De um outro modo, Heidegger nos apresenta em sua analítica existencial de “Ser e Tempo” o “a-gente” enquanto modo-de-ser possível ao *Dasein* no qual sua orientação se apresenta nos outros. A partir dessas bases filosóficas, na terceira parte se revela um questionamento direcionado a sociedade contemporânea ocidental, que a partir da globalização e da técnica oferece um confortável modo-de-ser padronizado, que encontra sua essência na valorização da individualidade.

**Palavras-chave:** Dilthey. Heidegger. Impessoalidade. Modernidade.

**Abstract:** Through the thought of Dilthey and later Heidegger, this article seeks a reflection on the contemporary way of being with a focus on impersonality. As one of the bases of our inquiry, the Diltheyan theory offers a historical perspective of psychological life that differs from the traditional explanation of the natural sciences, which are based on hypothetical and explanatory methods. In another way, Heidegger, in his existential analysis of "Being and Time", presents the “they” as a possible mode-of-being for *Dasein* in which its orientation

---

<sup>1</sup> O artigo em questão foi escrito para a apresentação no evento II Simpósio Internacional de Filosofia e Comunicação: luso-brasileiro-alemão (Lubral 2019) realizado em Covilhã-Portugal.

<sup>2</sup> Graduado em Psicologia pela PUC Minas, mestrando do programa de pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas e Aplicadas (ICHSA) da UNICAMP/FCA com bolsa CAPES/Cnpq. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1754433608577727>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5787-9568>.

<sup>3</sup> Docente do Departamento de Filosofia da PUC Minas – Campus Poços de Caldas. Graduado em Filosofia e História, doutor e pesquisador colaborador (pós-doc) pela UNICAMP. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6102536293896338>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5838-202X>.

presents itself in others. Based on these philosophical foundations, the third part reveals a questioning directed at contemporary Western society, which, based on globalization and technology, offers a comfortable standardized way-of-being, which finds its essence in the valorization of individuality.

**Keywords:** Dilthey. Heidegger. Impersonality. Modernity.

## 1 INTRODUÇÃO

O começo da jornada investigatória em relação à impessoalidade se encontra na filosofia de Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), enquanto primeiro solo de tal reflexão. Sendo assim, o início da investigação constitui-se na tentativa de preparar uma base para as reflexões finais, partindo da compreensão do filósofo alemão em relação às ciências humanas e às ciências naturais.

Ao introduzir a perspectiva de Dilthey referente à independência dos estudos das ciências humanas em relação aos estudos das ciências da natureza, é possível perceber logo de imediato, o peso epistemológico dessa tarefa. Ao se propor uma diferenciação de estudos e métodos para estabelecer conhecimentos sobre as duas concepções de ciência, fica evidenciado uma confrontação às ideias e ambições epistemológicas da modernidade, que pretendiam a partir de seus fundamentos, estudar a realidade efetiva através de seus métodos naturais, buscando assim por leis universais. Dessa forma, subordinando qualquer objeto e área do conhecimento às bases teóricas experimentais.

Seguindo uma lei histórica, na segunda metade do séc. XVI passaram da época da metafísica e da teologia para a época das ciências empíricas, como noutros tempos, a partir do séc. III a. C., o fizeram os povos gregos. Porém, de modo diferente destes, aquelas nações vigorosas e ativas combinaram a intervenção da natureza, o trabalho mecânico, a invenção, a descoberta e a experimentação, com a especulação matemática, tanto nas cidades industriais e mercantis, que não conhecem a escravidão, como nas cortes, academias e universidades dos grandes estados militares necessitados de dinheiro. Por isto realizaram uma análise efetiva da natureza conforme as suas forças atuantes, análise que permitiu realizar pouco o ideal dos novos tempos, o domínio da natureza. (DILTHEY, n.d., p. 133).

A distinção proposta por Dilthey viria não somente a abalar as pretensões das ciências modernas, mas também desenvolveria uma enorme tarefa em direção às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), no intuito de formar e desenvolver conhecimento a partir de seus fundamentos próprios e não tão somente pelas experimentações da natureza. Tais

fundamentos propostos por Dilthey deveriam se desprender das matrizes epistemológicas e metodológicas da ciência moderna de caráter natural, que buscavam um conhecimento causal capaz de explicar o sujeito em suas diferentes dimensões humanas por meio dos métodos experimentais e demonstráveis, sustentados por uma validade universal e imutável.

A ideia de Dilthey da divisão do estudo das ciências humanas em relação às ciências da natureza tem como base filosófica a desconstrução de uma subordinação hierárquica. Esta hierarquia estaria presente no entendimento de uma suposta posição superior das ciências naturais em relação às ciências humanas. Esse movimento ocorre devido à postura das ciências modernas que, como descrito anteriormente, possuía como verdade, que as ciências humanas seriam apenas uma extensão das ciências da natureza, e sendo assim, as ciências humanas estariam sob o domínio dos fundamentos das ciências da natureza, que se apresentavam como mecânicos, causais e demonstráveis universalmente. Um desses empreendimentos pretensiosos das ciências modernas foi buscar por uma explicação científica que pudesse investigar as dependências dos indivíduos enquanto sociedade, através dos métodos explicativos e positivos das ciências naturais, como fizeram Comte, Mill, Littré e Herbert Spencer (DILTHEY, 2010), ao pretenderem a explicação científica da história e da sociedade, a partir dos métodos naturalistas.

As ciências modernas, através de seus fundamentos naturais buscavam por explicações que pudessem revelar questões humanas a partir da mecânica da matéria. Porém, essa relação se mostrou insuficiente, uma vez que, ao ser confrontado com dimensões humanas emergentes da realidade efetiva histórico-social, não poderiam ser submetidas aos mesmos métodos, que implicavam em decomposição e fragmentação da realidade, para se alcançar o conhecimento explicativo de um determinado objeto. O que impossibilitava que o conhecimento das ciências humanas fosse desenvolvido estritamente a partir das bases naturais é que a fonte de tal tipo de conhecimento, o humano, se revela na realidade efetiva histórica-social, que diz respeito à articulação dos sentidos com a experiência interna nas próprias vivências do sujeito em sua relação com o coletivo. Dessa forma, as vivências humanas se revelam enquanto um conhecimento de caráter singular e próprio.

Tal experiência, vivenciada internamente, possui um caráter singular fundamental e expressa uma diferença primordial das ciências humanas, que deve considerar o sujeito enquanto único e diferenciado, se dissociando dos fundamentos universais e imutáveis das ciências naturais.

Como realidade efetiva, enquanto o correlato da experiência, é dada na conjunção de uma articulação de nossos sentidos com a experiência interna, emerge da diversidade da proveniência de seus componentes, uma diversidade condicionada por meio dessa articulação, uma incomparabilidade no interior dos elementos de nosso cálculo científico. Essa incomparabilidade exclui a dedução do carácter fático de uma determinada proveniência a partir do carácter fático de uma outra. Assim, a partir das propriedades do elemento espacial, só chegamos à representação da matéria por intermédio da facticidade da sensação tátil, na qual se experimenta a resistência; cada um dos sentidos está inserido em uma esfera de qualidades que lhe é própria; e precisamos passar das sensações sensíveis para a percepção de estados internos, se quisermos apreender um estado de consciência em um momento dado. De acordo com isso, não podemos senão acolher os dados a partir da incomparabilidade, com a qual eles aparecem em consequência de sua proveniência diversa; o seu carácter fático é insondável para nós; todo o nosso conhecimento é restrito à constatação de uniformidades na sequência e na concomitância, uma sequência e uma constância segundo as quais essas uniformidades se encontram, tal como nos diz a nossa experiência, em relações mútuas. (DILTHEY, 2010, p. 21).

Na consolidação de uma base epistemológica, as ciências humanas descritas por Dilthey investigariam o homem, enquanto uma unidade psíquica possuidora de um carácter histórico, como também de um modo de compreensão da realidade diferente de outros, portanto, se apresenta como singular e próprio. Tal unidade psíquica se movimenta no mundo histórico-social sob uma temporalidade, que lhe possibilita experienciar sua própria existência. Essa vivência que é própria de cada unidade psíquica, emerge da interação de várias dimensões que sustentam tais vivências. Sem desconsiderar o aspecto natural do sujeito, Dilthey descreve atentamente a dimensão biológica que se mostra fundamental para a experiência, e que tem o desenvolvimento de estudo no alicerce das ciências da natureza, constituindo assim, a base natural para o funcionamento e movimento da experiência individual. Porém, tal experiência não se limita a essa dimensão, mesmo que esteja suportada biologicamente por tal.

Sendo assim, a unidade psicofísica se apresenta como um mundo singular, que possui uma história anterior diferenciada das outras, como também o processo de vivenciar tais experiências é distinto de todas as outras unidades. Visto que a experiência se faz de modo único, a compreensão e percepção desta, é feita de maneira própria, mesmo que os lugares e objetos e até mesmo a visão física-objetiva da experiência possua diferenças quase que distintas, ao ponto de se transformarem em uma única coisa, o modo que cada unidade psíquica percebe e vivencia cada experiência como singular.

Partindo dessa ideia, o autor nos traz a distinção do modo de compreender o sujeito pelas ciências humanas, frente à perspectiva das ciências naturais.

Nas ciências naturais, os sujeitos com os quais o pensamento articula necessariamente as predições por meio das quais todo conhecimento ocorre são elementos que só são conquistados hipoteticamente por meio de uma decomposição da realidade exterior, de uma destruição e de um esfacelamento das coisas. Nas ciências humanas, eles são unidades reais, dadas na experiência interna como fatos. A ciência natural constrói a matéria a partir de partículas elementares pequenas, não mais passíveis de nenhuma existência autônoma, que só permanecem pensáveis como componentes das moléculas; as unidades, que atuam umas sobre as outras no todo maravilhosamente entrelaçado da história e da sociedade, são indivíduos, todos psicofísicos, dos quais cada um é diverso do outro, dos quais cada um é um mundo. (DILTHEY, 2010, p. 43).

As unidades psíquicas na compreensão diltheyana possuem um fundamento particular, sendo cada uma, constituída a partir de suas próprias vivências e atravessadas por seu tempo histórico. A ideia diltheyana de unidade psicofísica, consiste na compreensão do sujeito enquanto singular e suas vivências como próprias, mas que também se apresenta conectado a outras unidades psicofísicas através de ações recíprocas e do compartilhamento de experiências, formando assim um corpo social.

Tal fundamento revela o caráter singular de cada unidade psicofísica. Porém, essa mesma condição que é inerente à todas as unidades psicofísicas, estabelece um paralelo entre as mesmas, pois se encontram conectadas entre si, através da relação estabelecida a partir do compartilhamento de vivências em um mesmo lugar e tempo histórico. O que emerge é um fundamento da realidade efetiva, pois é compreendido que as unidades psicofísicas estão em um movimento temporal juntas, e a conexão de vivências revelada na correlação de uma unidade psíquica com a outra, diz respeito ao compartilhamento de experiências. Tal ideia evidencia que através das relações das unidades singulares, forma-se um coletivo, uma experiência histórica e social.

Essa composição de unidades psicofísicas que interagem entre si e possuem correlação é algo que perpassa o tempo histórico da humanidade. Destarte, cada unidade psicofísica se relaciona com as outras de uma forma singular, porém esta, relaciona-se ao modo próprio de seu tempo histórico. Essa conectividade, que permanece com a passagem do tempo, entre as unidades vitais, possui também uma história. Sendo assim, as organizações da sociedade possuem um nexos temporal, o que implica que um tempo histórico seja influenciado pela

organização prévia em seu passado e influencia na organização social que se apresenta no futuro. Dessa forma, construindo e modificando não somente as instituições físicas da sociedade, mas transformando formas de pensamento e categorias de valores humanos, que, no que lhe concerne, influenciam diretamente nas vivências de cada unidade psíquica.

As dificuldades do conhecimento de uma unidade psíquica particular são multiplicadas pela grande diversidade de caráter e singularidade dessas unidades, pelo modo como elas atuam conjuntamente na sociedade, pelo somatório das ações recíprocas que se realiza na sequência de muitas gerações e que não permite deduzir da natureza humana tal como nós a conhecemos hoje os estados de tempos mais antigos ou contudo, tudo isso é mais do que compensado pelo fato de eu mesmo, que me vivencio e conheço desde dentro, ser um componente desse corpo social e de os outros componentes serem idênticos a mim, sendo por conseguinte igualmente concebíveis para mim em seu interior. Eu compreendo a vida da sociedade. O indivíduo é, por um lado, um elemento nas ações recíprocas da sociedade, um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações recíprocas da sociedade, um ponto de cruzamento dos diversos sistemas dessas ações recíprocas, reagindo em um direcionamento volitivo e em um agir consciente às influências de tais ações e ele é ao mesmo tempo a inteligência que investiga e considera tudo isso. (DILTHEY, 2010, p. 52).

Após a compreensão da perspectiva diltheyana que considera a unidade psíquica enquanto singular, e se encontra correlacionada a outras unidades psíquicas existentes no mundo em um determinado tempo histórico através da reciprocidade de ações e compartilhamento de vivências, formando assim um corpo social, iremos partir para a ontologia de Martin Heidegger a fim de conquistar um segundo solo filosófico para nossa reflexão.

## 2 HEIDEGGER E A IMPESSOALIDADE DO *DASEIN*

O ente que nós mesmos somos e que tem o caráter de ser é denominado por Heidegger como *Dasein*. Esse sempre está, enquanto fundamento de seu modo de ser, no mundo, assim como todos os outros entes. Porém, o *Dasein* se apresenta enquanto o único ente que questiona a si mesmo e aos outros. Sendo assim, no mundo, estão presentes os entes que têm o caráter de ser, o *Dasein*; como também estão presentes os outros entes. Nesse mundo onde o *Dasein* é lançado, onde vem ao encontro dele os outros entes, se desvela traços fundamentais (existenciais) do *Dasein*, de ser-com com outros e de ser-no-mundo.

De imediato é possível compreender o *Dasein* como sempre sendo cada vez mais o ente que ele mesmo é. A partir de então, aponta-se ao ente que nós mesmo somos, o *Dasein*, como sempre “sendo” ele mesmo de um modo de ser determinado. O que é denominado por Heidegger de *Dasein*, é o ente que questiona a si mesmo e aos outros entes que vêm ao seu encontro no mundo, sendo que, o desvelar desse questionamento acontece no ser do ente que possui o caráter de ser.

Mas damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo que discorremos desta ou daquela maneira, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

Posto isto, o modo de ser em que é possibilitado o questionar sobre si e aos outros no mundo, revela o modo de ser do *Dasein*, que é sempre “sendo”, no sentido de possibilidades. Ao *Dasein* é sempre existente a possibilidade de ser de algum modo de ser. Destarte, o modo de ser do *Dasein* sempre diz respeito a ele mesmo. O seu modo de ser, independente de qual seja e como seja, é sempre seu modo próprio. Nunca o modo de ser do *Dasein* se refere a outro ente que ele mesmo não é, o modo ser do *Dasein* sempre é pertencente ao ente que o próprio é.

O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade de que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*. Mas aí reside, para a interpretação *ontológica* desse ente, a indicação para o desenvolvimento da problemática de seu ser a partir da existencialidade de sua existência. (HEIDEGGER, 2012, p.143).

Destarte, o movimento dessa questão fundamental, que permite ao ente possuidor do caráter de ser, questionar-se enquanto ente, possibilita uma compreensão em relação a si mesmo e aos outros. Tal desvelamento acontece no ser do ente que possui o caráter fundamental de ser, o que correlaciona com o fato de o ser sempre ser ele mesmo respectivo a um ente. Isto posto, é possível compreender o pensamento em relação ao *Dasein*, como sendo o ente que possui a capacidade de desvelar em seu ser, seu próprio ente que ele mesmo é e aos outros entes, revelando seu caráter de ser e, a partir dessa condição, o mesmo pode questionar o sentido do ser. Portanto, como ponto fundamental, o ser como o que possibilita questionar, também revela o modo de ser do *Dasein*, modo esse revelador do caráter do ente que nós

sempre somos, que coloca a si e os outros entes em questionamento, e que se desvela em seu próprio ser.

A partir dessa perspectiva será investigada uma questão sobre o *Dasein*, iniciando--se em suas próprias possibilidades de modo de ser. O que isso sugere, é que o *Dasein* enquanto ente que questiona a si mesmo e aos outros no mundo, pode ser em sua existência de inúmeros modos diferentes. A partir das possibilidades de modo de ser, a atenção agora será direcionada para uma condição possível ao *Dasein* e que é muitas vezes predominante em sua existência, o que está sendo referido é o a-gente (*Das Man*).

*A-gente é um existenciário e, como fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein. Tem de sua parte ela mesma diversas possibilidades de concretização conforme-ao-Dasein. A penetração e a expressividade de seu domínio podem variar historicamente. (HEIDEGGER, 2012, p. 371).*

Mesmo que o *Dasein* sempre seja “sendo” um modo de ser, é possível afirmar de imediato que o modo de ser do *Dasein* é sempre um modo próprio do mesmo? O modo de ser ao qual o *Dasein* se revela, é mesmo seu próprio? Para uma tentativa de resposta dessa pergunta será retomado mais uma vez a ideia de *Dasein*.

O *Dasein* que sempre é “sendo” de algum modo, tem como fundamento de sua existência a possibilidade enquanto modo de ser. Não lhe é determinado ou também não é ele possuidor de uma natureza que o coloque em direção a ser de uma determinada forma, sendo ela autêntica ou não. O *Dasein* é possibilidades de modos de ser. O *Dasein* “sendo” enquanto modos de ser, pode revelar uma movimentação existencial que esteja diretamente conectada ao movimento autêntico do ser, a partir do questionamento de sua própria condição de ente que questiona. O *Dasein* pode ter seu modo de ser a partir da movimentação questionadora de sua existência, assim percebendo o próprio movimento existencial.

Porém, é possível ao ente, que o *Dasein* é, ser de um modo ao qual ele mesmo, não é? A partir de uma forma que não percebe e nem questiona sua própria condição de ser--no-mundo? Ou mesmo que assim o faça, essa forma de questionamento não é autêntica e nem revela sua própria percepção, sendo ocultada e assaltada a partir de um modo de ser que não é seu próprio?

O termo a-gente, no alemão *Das Man*, revela o modo em que o próprio ser do *Dasein* é assaltado. O que se revela é uma configuração estandardizada de formas de ser, que não corresponde verdadeiramente a nenhum *Dasein*, como também não se encontra em nenhum

ente específico no mundo. Se apresenta enquanto um modo em que o *Dasein* é assaltado pelo outro em seu modo de ser, em que decai a própria condição de *Dasein*, em resignação ao outro, desvelando assim o caráter inautêntico do a-gente.

Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. Nisso esses outros não são outros *determinados*. Ao contrário, cada outro pode representá-los. Decisivo é somente o domínio dos outros, não surpreendente, despercebido e já assumido, que o *Dasein* sofre com o ser-com. A-gente mesma pertence aos outros e consolida seu poder. (HEIDEGGER, 2012, p.363).

Porém, isto não afirma que é retirado do *Dasein* o fundamento que seu modo de ser é sempre referente ao ente que ele mesmo é, ou que se transforme em outra coisa determinado a uma causa, como nem mesmo no pensamento heideggeriano há um juízo de valor negativo de um modo de ser, que deva ser transformado para um outro determinado modo de ser.

É preciso tomar um certo cuidado para não concluirmos aqui algo de que Heidegger procura incessantemente escapar como ao ouvirmos expressões como “ditadura do impessoal”, “impropriedade”, “decadência”, “falatório”, “ambiguidade” e “curiosidade”, expressões correntes na concepção heideggeriana do modo de o ser-aí se encontrar de início e na maioria das vezes imerso no mundo fático que é o dele, tendemos a pensar essas expressões em uma chave antropológico-moralizante e a ler *Ser e Tempo*, por conseguinte, como se o que estivesse em questão na obra fosse determinar o modo como precisamos conquistar o nosso si-mesmo, como se o texto levantasse de maneira sistemática a questão de saber como o ser-aí junto singular se transforma no que ele verdadeiramente é. (CASANOVA, 2015, p. 103).

Sendo assim, a-gente se apresenta enquanto uma condição originária do *Dasein*, em que suas possibilidades são retiradas através de um modo “pronto” de ser, uma forma que o *Dasein* é de uma maneira que não é sua, que não é edificada a partir de seu próprio caráter de ser, mas sim está sustentado pelos outros. A partir de então, mesmo que o *Dasein* seja o ente que ele mesmo é, e fundamentalmente possuidor do caráter de ser, o *Dasein* em seu modo de ser não é seu modo mais próprio, se revelando assim enquanto inautêntico.

Ele é aquilo que está presente em todos os outros. Porém, não é possível encontrar quem são os outros, pois eles não são um *Dasein* e nem um conjunto específico de tais entes que possuem o caráter de ser. Pois, esses, também em seus modos de ser não são nada próprio, mas são “sendo” de uma forma edificada sobre a multidão, que não pode ser

encontrada especificamente, que não é aquele ou o outro, mas está presente no *Dasein* que, em seu modo de ser em que ele é "sendo" de uma maneira que não é própria.

No uso dos meios públicos de transportes, no emprego dos entes noticiosos (jornais), cada outro é como um outro. Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser "dos outros", e isto de tal maneira que os outros desaparecem mais e mais em sua diferenciação e expressividade. Nessa ausência de surpresa e identificação, a-gente dissolve sua verdadeira ditadura. Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como a-gente vê e julga mas nos afastamos também da "grande massa" como a-gente se afasta; achamos "escandaloso" o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado a que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser juntos da cotidianidade. (HEIDEGGER, 212, p. 365).

O modo a-gente do *Dasein* revela uma questão fundamental. Ao mesmo tempo, em que suas possibilidades próprias são retiradas pelos outros, esses não podem ser definidos e nem localizados no mundo, implicando assim, um modo de ser que não é próprio do *Dasein*. O modo de ser a-gente do *Dasein*, onde os outros lhe retiram sua própria possibilidade de ser, possui ele mesmo um modo específico de ser. O que se revela a partir do modo encontrado em que todos aqueles que são o que não se é verdadeiramente, é um modo único, normalizado, que quase impossibilita a distinção de um dos outros. Sendo assim, o modo em que o *Dasein* fala sobre algo, é o mesmo modo que os outros falam. O modo que o *Dasein* gosta de alguma coisa, é o mesmo modo em que os outros gostam de alguma coisa; o modo em que o *Dasein* critica os outros é o mesmo modo em que os outros criticam os outros.

A-gente tem ela mesmo o seus próprios modos de ser. A referida tendência do ser-com que denominamos distanciamento se funda em que o ser-um-com-outro ocupa como tal *mediania*. Esta é um caráter existenciário de a-gente. Para a-gente o que está essencialmente em jogo em seu ser é a mediania. Por isso, a-gente se mantém factualmente na mediania do que vai indo, do que é considerado válido ou não, daquilo que a-gente concede ou nega êxito. Essa mediania na prefiguração no que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda procedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo que há muito conhecido. Tudo que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da mediania desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominado o *nivelamento* de todas as possibilidades-de-ser. (HEIDEGGER, 2012. p. 365)

Visto que o *Dasein* em seu modo de ser é o mesmo que os outros no mundo, em que são retiradas suas possibilidades mais próprias, evidenciando um modo de ser impessoal, onde é que está a responsabilidade sobre o *Dasein* que está sempre em jogo, de sua existência que sempre se abre em modos de ser para o *Dasein*? A-gente possui a capacidade de distorção do peso que recai fundamentalmente sobre o *Dasein*, peso esse que se revela a partir do ente que o *Dasein* sempre é, e que está em jogo em sua própria existência.

Tal distorção possibilitada pelo a-gente, coloca todo o peso fundamental do *Dasein* em relação a suas possibilidades sobre os outros, deixando assim, a mercê da multidão a própria responsabilidade do *Dasein* em relação ao seu modo de ser, em relação a sua existência, que está sempre em jogo. Emerge então a partir daí um fundamento do a-gente, que consiste no alívio inautêntico do *Dasein*. Sendo assim, é retirado de maneira distorcida e ilusória a responsabilidade do *Dasein* em relação à sua própria existência, visto que, o peso de estar lançado no mundo, que advém das possibilidades de ser, que são sempre suas, é deslocado em direção aos outros, trazendo um falso alívio para o peso de sua existência.

A-gente *alivia* assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade. Não só isto: como esse alívio-de-ser, a-gente vêm ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torna-las fáceis. E porque a-gente, com o alívio de ser juntos vem constantemente ao encontro do *Dasein*, mantém seu domínio e consolida-o tenazmente. (HEIDEGGER, 2012. p. 367).

Isto posto, se cumpre a segunda parte da trajetória que implicava em se refletir sobre a impessoalidade do *Dasein*. A trajetória que se realizou, teve como base filosófica a análise existencial heideggeriana, que se iniciou a partir da estrutura do *Dasein* enquanto um ente possuidor do caráter de ser. Posteriormente, a investigação se direcionou para o existencial a-gente. A sustentação filosófica que se iniciou em Dilthey e contemplou Heidegger, parte nesse momento para a tarefa final de elaborar reflexões sobre a generalidade do eu.

### 3 REFLEXÕES SOBRE A IMPESSOALIDADE

O movimento ao qual se coloca a terceira parte dessa investigação, consiste na tarefa de desenvolver reflexões direcionadas para o questionamento do próprio modo de existência da sociedade ocidental contemporânea. Tendo em vista que, nas duas partes anteriores, foram

analisados, fragmentos do pensamento diltheyano e heideggeriano, a fim de possibilitar uma base de sustentação filosófica para tais reflexões.

Primeiramente, é necessário ressaltar que esta reflexão não pretende evidenciar um “estilo de vida” ou “modo de viver” como possuidor de um carácter negativo ou positivo, ou seja, não se apresenta enquanto tarefa, estabelecer um juízo ou uma valoração. O esforço que emerge neste momento, tem como pretensão alcançar um desfecho que possibilite uma reflexão sobre o modo de ser contemporâneo. Porém, o que se busca não é uma conclusão empírica ou uma resposta exata, mas, um conhecimento que tenha sustentação na própria realidade efetiva histórica-social, que possa oferecer uma via de acesso em direção a um questionamento autêntico, que tenha como perguntável o modo de ser predominante do sujeito ocidental contemporâneo.

O empreendimento que se apresenta, constitui-se na ação de contextualizar um provável lugar que se encontra na sociedade atual ocidental, e posteriormente, partir para uma busca compreensiva do modo de ser vigente do tempo histórico contemporâneo. Sendo assim, o caminho de tal investigação, não tem como finalidade o estudo dos fatos biológicos que evidenciam enquanto uma mudança física genealógica do humano em comparação a seus ancestrais, mas sim, investiga o movimento histórico que constitui a estrutura de formação da sociedade atual.

O fato e o destino histórico se entrelaçam com essa divisão genealógica e, assim, se formam os *povos*, centros vivos e relativamente autônomos da cultura no contexto social de um tempo, portadores do movimento histórico. Com certeza, o povo tem a sua base no contexto genealógico da natureza, que também pode ser reconhecido corporalmente; mas enquanto povos aparentados mostram um parentesco do tipo corporal que se mantém com uma firmeza espantosa, a sua fisionomia espiritual histórica vai assumindo uma forma que, em todos os âmbitos diversos da vida do povo, se diferencia e se ramifica cada vez mais. (DILTHEY, 2010, p. 56).

Visando questionar o próprio tempo histórico atual, que se revela enquanto o momento que viemos ao mundo enquanto existência, é preciso se valer de alguma referência. Para isso é possível utilizar as datas objetivas temporais como finalidade de uma localização histórica.

Em razão de estabelecer um ponto inicial, que implica no início dessa análise, é possível direcionar a investigação a um momento de grande importância na história da sociedade ocidental, que se mostra como fundamental para compreensão do lugar atual. O momento referido é denominado tradicionalmente de modernidade. Esse tempo histórico da

sociedade possui elementos que evidenciaram uma mudança da forma de entendimento de mundo pela humanidade, ocorrida em um espaço de tempo determinado enquanto eventos experienciais. Porém, a influência de tal tempo histórico é presente no próprio momento histórico atual.

A modernidade pode ser vinculada, segundo Giddens (1991) ao tempo histórico localizado a partir do século XVII, onde em diferentes lugares da Europa, ocorreram eventos que coincidiam em seus fundamentos com o movimento de valorização do humano e de suas virtudes enquanto ser racional. Foi na Europa o lugar onde ocorreram mudanças fundamentais para o rumo da sociedade ocidental, que seria globalizada a partir dos impositivos conhecimentos europeus.

O que é modernidade? Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: "modernidade" refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial, mas por enquanto deixa suas características principais guardadas em segurança numa caixa preta. (GIDDENS, 1990, p. 8).

As mudanças que ocorreram se deram com base em ideias renovadoras que surgiram para responder os questionamentos de uma sociedade em transformação. Visto que, já não se encontrava mais sustentação na tradição religiosa e na filosofia medieval. O declínio da predominância divina na filosofia e na sociedade está correlacionado a uma busca de novos fundamentos que conseguissem responder às questões que emergiam da sociedade na época.

Sendo assim, a razão emerge como o principal fundamento da modernidade, a qual estava solidificada sob as bases empíricas e experimentais do conhecimento da natureza. O conhecimento se deslocava então, de uma base filosófica medieval para encontrar seu solo do desenvolvimento científico na investigação experimental da natureza. Dado que os fundamentos naturais possuíam uma validação através da demonstração empírica, a investigação do conhecimento humano possuía os mesmos fundamentos da investigação do movimento dos objetos pela física, que consistiam na experimentação como via de acesso às leis gerais da natureza. O que isso evidenciava era uma base epistemológica única que sustentava diferentes ciências particulares sobre os alicerces do mundo externo natural.

O que a modernidade possibilitou para os séculos que a sucederam, a partir de seus fundamentos epistemológicos racionais, empíricos e universais, foi um desenvolvimento intenso da técnica. Uma transformação da sociedade se apresentava não somente em sua

forma de organização política e econômica, mas também a modificação real dos objetos e dos corpos. Tal transformação é evidenciada no percurso histórico que sucede o início da modernidade, com a criação dos estados de direitos e ao abandono da vida rural em razão da integração à vida na cidade por meio do trabalho industrial. Desta forma, há uma transformação não somente no entendimento de “vida”, mas uma transformação da própria realidade efetiva.

A técnica contemporânea nasce da copulação entre o capitalismo e a ciência experimental. Não toda técnica é científica. Aquele que fabricou os machados de pedra, no período chelense, carecia de ciência, e, não obstante, criou uma técnica. A China chegou a um alto grau de tecnicismo sem suspeitar em nada a existência da física. Só a técnica moderna da Europa possui uma raiz científica, e dessa raiz lhe vem seu caráter específico, a possibilidade de um ilimitado progresso. (ORTEGA Y GASSET, s.d., p.177).

Os ensinamentos modernos se estendem até o século XX, momento histórico esse que possuiu como marcas duas grandes guerras mundiais, que evidenciaram a decadência da modernidade, no que diz respeito à capacidade de a razão moderna fornecer ao sujeito resoluções humanas e não técnicas para os grandes conflitos. Era preciso a sociedade se reinventar. A modernidade possibilitou às sociedades subsequentes, novas formas de vida, sendo possível às cidades suportarem um número nunca visto de agrupamento de pessoas em um mesmo lugar. A velocidade da transição de pessoas e objetos era mais rápida, sendo possível alcançar lugares nunca explorados, como também a determinação que os progressos da ciência moderna deveriam ser levados aos quatro cantos do mundo.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. (GIDDENS, 1990, p. 10).

Porém, o sucesso do desenvolvimento moderno técnico e quantificável também possuía outras consequências. Essas emergem enquanto fato histórico evidenciado no desfecho das duas grandes guerras mundiais. No dia 6 de agosto de 1945 um avião americano

jogou sobre solo japonês uma bomba nunca vista pela humanidade. Tudo que existia naquele lugar, pessoas ou objetos foram dizimados, o que também resultou em futuras consequências trágicas. O objeto jogado pelo homem sobre o próprio mundo, desenvolvido a partir do conhecimento técnico, possuía uma potência de aniquilação nunca vista. Foi nessa ocasião que o homem mostrou a si mesmo que poderia não somente acabar com o mundo, mas com a própria humanidade. Estava assim demonstrada empiricamente a decadência da modernidade.

Em relação às décadas que sucedem ao fim da Segunda Guerra Mundial, é possível perceber uma sociedade totalmente transformada daquela que a pouco tempo conhecia o que era uma bomba atômica. A sociedade ocidental que se encontra na passagem do segundo milênio para o terceiro, já não lembrava mais com clareza histórica e experiencial das grandes metrópoles europeias sendo atacadas com o poder bélico. Não possuía mais na memória o confronto de um homem com outro homem, se utilizando de armas que podiam destruir apenas um homem por tiro, e talvez vagamente recordavam-se de estados autoritários que demandavam da sociedade ações intensas de revolta para transformação do contexto social.

Se apresentava à existência, um caminho a ser traçado baseado na tecnologia. Nesse momento, o humano conhecia o que seria o começo de um desenvolvimento global unificado, possibilitado através de uma rede virtual, rede essa que poderia transitar com dados de um lugar até outro, levar informações de um canto do mundo até um lugar desconhecido. Se apresentava assim a internet, uma rede capaz de conectar a todos em qualquer lugar do mundo.

O momento atual, em decorrência da globalização, apresenta a velocidade enquanto um fundamento das ações humanas, o que implica em uma aceleração e rapidez das formas de interação humanas com o mundo. Tal velocidade é sustentada por um pragmatismo dos sistemas tecnológicos, que envolvem muitas vezes as relações atuais. O que se espera é alcançado, e rápido. Porém, o sucesso pragmático da estrutura social vigente não representa um acesso comunitário, pois a globalização é correlacionada a desigualdade social. O êxito está presente na eficácia das ações feitas mecanicamente, sendo em poucos casos, algo que já estava sistematicamente estabelecido, dar errado ou possuir uma falha. Na sociedade atual, são oferecidas respostas para todas aquelas perguntas que podem ser perguntadas. Porém, se há uma inquietação em razão de algumas perguntas, também há solução.

Assim, em certo sentido, a globalização implica um acesso mais amplo, mas não equivalente para todos, mesmo em sua etapa teoricamente mais avançada. Do mesmo modo, os recursos naturais são distribuídos de forma

desigual. Por tudo isso, acho que o problema da globalização está em sua aspiração a garantir um acesso tendencialmente igualitário aos produtos em um mundo naturalmente marcado pela desigualdade e pela diversidade. (HOBSBAWN, 2009, p.66).

A tecnologia desenvolvida através das bases científicas modernas, interage de uma forma intensa com a existência. Os dispositivos eletrônicos possibilitam um mundo virtual sem solidão. A qualquer instante, está apto ao humano, entrar em uma rede de comunicação através de um dispositivo próprio, que o interliga com outro ponto, sendo esse, pessoa, instituição ou máquina. A técnica tornou as vidas rápidas e eficientes, sendo possível ao homem, qualquer tipo de coisa em qualquer hora e lugar, desde que possua capital para isso.

Se alcança então a um ponto do percurso histórico que o sistema inventado para o funcionamento social ocidental, demonstra seu funcionalismo. Sendo assim, muitas vezes é esquecido que as coisas podem não funcionar, que mesmo no próprio sistema em funcionamento, podem existir partes em total desequilíbrio, que desafiam a capacidade humana de empatia e mudança. Mas, ainda que se encontre sofrimentos singulares e coletivos, esses não são dimensionados em comparação aos prazeres momentâneos oferecidos pelo mundo estruturado pela técnica. A estrutura que sustenta uma sociedade tecnológica, oferece muitos motivos para despertar o desejo de dar continuidade à estrutura vigente, determinada a partir de processos de padronização.

Se atendendo aos defeitos da vida pública, estuda-se a estrutura psicológica deste novo tipo de homem-massa, encontra-se o seguinte: primeiro, uma impressão nativa e radical de que a vida é fácil, abastada, sem limitações trágicas; portanto, cada indivíduo médio encontra em si uma sensação de domínio e triunfo que; segundo, o convida a afirmar-se a si mesmo tal qual é, a considerar bom e completo seu haver moral e intelectual. Este contentamento consigo o leva a fechar-se em si mesmo para toda instância exterior, a não ouvir, a não pôr em tela de juízo suas opiniões e a não contar com os demais. Sua sensação íntima de domínio o incita constantemente a exercer predomínio. (ORTEGA Y GASSET, n.d., p. 99).

Esse modo em que muitas vezes a existência se dá em razão do outro, se apresenta através do mundo enquanto uma exigência de uma forma específica de ser. Porém, esse ordenamento não se dá de forma aleatória. Ele apresenta como base a padronização de formas de existência, associado ao processo de globalização. Dessa forma, tende a encobrir as possibilidades da existência em razão de um formato estruturado e pronto de ser, o que implica em uma experiência singular padronizada daqueles que integram a sociedade.

Quando direcionada a reflexão para o mundo contemporâneo, em direção ao modo em que se apresenta a nós através do mundo, podemos perceber alguns pontos fundamentais. O mundo é possuidor de uma história, e essa possui como marca fundamental, a relação Europa-Occidente. Tal relação evidencia o continente europeu enquanto nascente de toda uma forma de pensar e compreender a vida, que perpassa pelo conhecimento e pelas instituições, que possuem um caráter de universal e ideal, sendo aquele que deve ser seguido em todos os outros lugares do mundo.

Desta forma, o mundo atual que tem como fundamento sua posição hemisférica ocidental, nos apresenta um modo de pensar e relacionar específico com o mundo. Ao colocar nossa própria existência em questionamento buscando pelo sentido do existir, tal modo oferecido pelo mundo nos traz de imediato respostas prontas, revelando seu caráter prático e técnico. Segundo tal normativa, o sentido se encontra no alcançar uma determinada forma de vida ideal, baseada na valorização do existir e da experiência singular sobre condições pautadas no individualismo. Sendo assim, a valorização de um existir se dá através do juízo de valor que impõe uma determinada forma de vida e emerge na valorização da existência cuja finalidade é possuir abundantes entes materiais estruturados para um determinado uso.

Tal modo que vem até nós, se apresenta enquanto possibilidades já definidas, formas de experiências pré-estabelecidas, que ditam as normativas de como ser de uma determinada forma. Quando pensamos na maneira em que relacionamos com nossos familiares ou na forma de se dirigir um automóvel já possuímos as respostas definidas para os questionamentos, pois se tem o modelo do correto. É existente sempre uma forma esperada de ser em diferentes circunstâncias, um modo correto de ser diante das vivências que se apresentam.

Mas se está dizendo de possibilidades que se apresentam, e que implicam em um distanciamento entre o ser, sendo aquele que pode ser de diferentes modos, e as possibilidades, apresentadas de maneira já estabelecida pelo mundo. Porém, tal distanciamento se apresenta de forma clara somente na análise, que considera o ente que compreende sua própria condição de ser, como aquele que está sob a tutela de um modo estabelecido de ser, ao qual Heidegger denominou *Das Man*. Em nossa presente análise há uma distância das possibilidades apresentadas pelo mundo, que se estruturam em um modo determinado de ser, e o *Dasein*, que se apresenta enquanto um ente que possui o caráter do ser, uma vez que, as possibilidades apresentam diferentes caminhos que podem ser traçados enquanto modos de ser.

Na experiência singular onde a própria existência se dá sob a tutela de um modo determinado de ser, tal distanciamento se mantém encoberto enquanto compreensão do ser, porém ela está presente enquanto um modo de ser. Sendo assim, na experiência singular em que a compreensão em relação à condição de ser está sob a tutela de um modo determinado de ser, o modo em que se compreende a própria condição de ser está fundamentada sob a sustentação que, o que se apresenta enquanto existência, é a própria normativa já determinada de possibilidades, que impõe ao próprio ser, que tal modo determinado é ele mesmo a própria existência.

O modo de ser que vem através do mundo e impõe uma determinada forma de ser que não se apresenta enquanto possibilidade, algo que ainda não se concluiu, e sim como a própria possibilidade de existência. Há um fechamento da compreensão de ser através do modo imperativo que estabelece uma maneira já estruturada de ser, e essa se apresenta ao próprio ser como a própria existência, não existindo nada além dessa forma. O que também se sustenta na padronização dos modos de ser, pois a existência, possui uma normativa que oferece um sistema fechado e estruturado, sendo encontrado nos outros que estão diante ou afastados.

O assalto da própria condição do *Dasein* se dá justamente através do fundamento do ser, em que este, que diz sempre respeito a um ente como possuidor do carácter de ser. Sendo assim, o *Dasein* sempre é o ente que ele mesmo é. O que isso implica em nossa análise em relação ao modo de ser que vem até nós através do mundo, é que ao tomar o ser do próprio *Dasein*, o modo estabelecido de ser, não se apresenta enquanto possibilidade, mas sim enquanto a própria existência. Não há possibilidade e sim um fechamento. Destarte, o modo de vida em que se valoriza a posse de objetos, que se determina estruturas de vivências padronizadas, através de uma suposta forma correta de se relacionar com o mundo, não é compreendida enquanto possibilidade de modos de ser pelo *Dasein* que se encontra sob essa tutela, mas sim é entendida enquanto a própria existência, dado que os outros também apresentam o mesmo modo de ser.

O modo de ser que o mundo nos oferece, possui por si só suas regalias, tal modo diz respeito de uma forma de entender e encarar a existência, pautada no alcance de objetos de consumo e nas relações interpessoais em que sempre é almejado a posição superior hierárquica. Tal forma implica um conforto imensurável, pois se a existência caminhar em acordo aos pressupostos já estabelecidos, essa por sua vez, possui a validação de algo correto, de uma existência que possui valor e que deve ser desejada pelas outras. Esse modo de

experiência impõe ao ser, vivências que enaltecem e preservam as dimensões individuais da existência, se sustentando no sentimento de posse e insatisfação diante do contexto já vivido, onde é preciso querer sempre mais.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo contemporâneo nos apresenta bons motivos para vivermos sob tal tutela, dado que, a velocidade de informação e os dispositivos para troca de dados são eficientes, as relações interpessoais possuem seu valor da posição superior hierárquica, ressaltando assim as relações de poder que implicam no contato com o outro. Também apresenta um aparato tecnicista e sistemático que estruturado na tecnologia nos oferece resposta prontas para todas as dimensões da existência, nos apresentando sempre soluções práticas de resolução, desde os momentos conflitantes de uma separação de um casal, até desordens médicas nunca conhecidas pela sociedade. Para tudo há uma solução técnica.

Portanto, o fundamento do modo de ser que o mundo contemporâneo ocidental nos oferece tem como base um conforto ilusório através da técnica, em que, a busca central é nos deslocar e não nos deixar entrar em sofrimento. O que isso revela é uma posição de conforto ilusório, onde as dimensões da própria existência são simplificadas através de formas de ser que se sustentam tecnicamente, da qual todas as perguntas levantadas possuem respostas práticas e a própria maneira do pensar já está estruturada. Sendo assim não há espaço para o desconhecido e nem para o novo, apenas se mantém um sistema de modo de ser que se apresenta como correto e o único possível, encobrindo seu principal fundamento de possibilidade.

Todo esse modo do impessoal que se apresenta possui uma marca no mundo, ele necessita de uma certa maneira de ser que, coletivamente, coloque o desenvolvimento do objeto à frente da própria evolução do ser. Dessa forma, os objetos vão cada vez mais possuindo um progresso no que se refere a sua valorização e função na existência, enquanto para isso, o próprio mundo é operado para o desenvolvimento dessa perspectiva, se utilizando de bens fundamentais à vida humana que se encontram na natureza, para a produção de objetos que sustentam uma existência pautada na busca da posse, como se esse fosse o único possível caminho, e o mais correto.

O que vem até nós através do mundo na forma de uma normativa geral em relação ao modo de ser, pode ser de brilhar os olhos. Porém, o que se encontra encoberto atrás de tais narrativas, pelas verdades validadas que nos dizem de qual forma devemos existir? O que é aquilo que os programas interativos tecnológicos nos distanciam? O que se encontra fora da estrutura da existência determinada, dos caminhos sociais pré-estabelecidos para cada sujeito existente? Qual é o sentido de uma existência, senão a busca pela posse de objetos, e o poder que implica o acúmulo de riquezas materiais?

A desconstrução de uma resignação do modo de ser a uma normativa de existência, não representa a transição de uma estrutura para outra, mas abre caminhos para outra direção. O que se apresenta encoberto pelas tramas da impessoalidade, escondido atrás de um modo de ser normalizado, que possui a aparência de próprio, se apresenta enquanto possibilidades. Aquilo que se mostra anterior a um modo de ser é a própria possibilidade que constitui a existência.

O existir são possibilidades que vem ao nosso encontro a todo momento até o fim da existência. Esse "sendo" pode estar fundamentado em supostas verdades que respondam ilusoriamente às questões advindas de tal movimento existencial, porém o caminho que se apresenta como autêntico, retira de nós todas as bases de verdades e comprovações, atravessa nossa existência com questionamentos profundos e nos coloca em um lugar modesto diante da imensidade do mundo. Deste modo, é revelada a possibilidade enquanto fundamento do modo de ser, que não possui determinante e nem causador, mas que coloca nossa própria existência em questão. Ao anunciar previamente a chegada do fim, apresenta assim, a angústia de estar lançado em um mundo e o peso da existência, que está sempre em jogo.

## REFERÊNCIAS

CASANOVA, M. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

DILTNEY, W. **História da Filosofia**. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, (n.d.).

DILTNEY, W. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DILTNEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: FUNDUNESP, 1991.

GORNER, P. **Ser e tempo: uma chave de leitura**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, Campinas: Editora Unicamp, 2012.

HOBSBAWN, E. **O novo século**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. **A Rebelião das Massas**. (n.d.). Recuperado em 30 de Setembro 2019, de <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/ortega.pdf>.

*Recebido em: 29 set. 2021*  
*Aprovado em: 30 out. 2021*